

Qummī, Abū al-Qāsim

"Qawānīn al-uṣūl

ملك [illegible] السيد ابراهيم الاصفهاني

ثم انتقل الى [illegible] العلامة حجة الاسلام السيد [illegible] الحسيني قدس سره

بيان الكتب اللواتي عندنا امانة لجناب الاخ الشيخ محمد ...

قوانين و ... ب وفصول ... الاول ... الى ... رسائل المرحوم الشيخ محمد حسن ... العلية ...

شرح شمسية مع حاشية ... بخط ... الكتب ... الاول

رياض ... الثانية مجلد له معالم ... مع المعالم ... جلد ... و رسائل ... مجلد ...

الشيخ ابو علي في الرجال غاية المراد مدارك ... الاول ... بخط ... اصول الكافي جامع الفقه

شرح ... جواد ... خلاصة العلامة بخط جامع المقاصد قواعد الشهيد ذكرى مع

تمهيد القواعد مجمع البيان ... الشيخ محمد صالح ايات الاحكام ... بخط اقا جمال

على اللمعة ... بخط ... زاد المعاد بخط ... المرحوم

الشيخ مرتضى ... رسائل المرحوم الشيخ مرتضى ... شرح المطالع

الذي ... بيان

للشيخ ...

مسالك ...

فائدة ...

الفرق بين الاستطاعة والقدرة ان الاستطاعة ... والقدرة هي ما اوجب كون القادر عليه قادرا ولذا لا يوصف ... ولذا لا يوصف تعالى بانه مستطيع ويوصف بانه قادر

من تفسير مجمع ...

الفرق بين القلب والفؤاد والصدر واللب ان القلب محل الايمان كقوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان والفؤاد محل المعرفة كقوله تعالى ما كذب الفؤاد ما راى والصدر محل الاسلام كقوله تعالى افمن شرح الله صدره للاسلام واللب محل الذكر كقوله تعالى وليتذكر اولوا الالباب من تفسير القاضي

بيان المجموع

قران ابيض	خرج		
٣ ١ ٦	١١٨		

المطلوب من الشيخ محمد

	قران ابيض	قرش
الذي بعناه من كتب الشيخ محمد		
مسالك	٧ ٢	٣
ايات الاحكام	٣ ١	
احقاق الحق	٣ ١	
اصول الكافي	١ ١	٣
مدارك	١ ١	
لمعة	...	
جامع الفقه	٧ ١	٢
اغا جمال	١ ١	
شرايع	٠ ٢ ١	

المباع من كتب ...

الباقي له عند الشيخ علي ثمان قرانات



هذا كتاب قوانين الاصول في علم الاصول من مصنفات قدوة العلماء الفحول ... ميرزا ابو القاسم القمي

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي هدانا الى اصول الفروع وفروع الاصول، وارشدنا الى شرايع الاحكام بمتابعة الكتاب وسنة الرسول، ووفقنا لمتابعة
اهل الذكر ومعادن التنزيل، الذين هم الخلفاء من آل الرسول، صلى الله عليه وعليهم صلوة كثيرة متتالية مقرونة بالكرامة متلقاة
بالقبول، ما دامت عقد المشكلات منحلة بانامل الدلائل وظلم الشبهات منجلية بانوار العقول، **اما بعد** فهذه نبذة
من المسائل الاصولية وجملة من مباني المسائل الفقهية جعلتها تذكرة لنفسي وللطالبين، وتبصرة لمن استرشد في سلوك نهج
الحق المبين، وذخيرة مرجوة لاجل فقري وفاقتي يوم الدين، حداني الى رسمها مذاكرة جمع من فضلاء الاصحاب ومباحثة
جملة من اذكياء الاحباب، وكان ذلك عند قراءتهم على اصول كتاب معالم الدين للفاضل المحقق المدقق الشيخ حسن بن الشيخ زين الدين
حشرهما الله مع الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين فاقتفيت آثار تحقيقات عند التعرض لبيان عوايده ووضعت هذه
الورقات على ترتيبه واضفت مسائل الى مسائله وفوائد الى فوائده ونبهت على ما في بعض افاداته واعرضت عن كثير من زوائده واذا
وجدت وضع شيء منها على خلاف المعهود من مصنفات القوم فعذره الحرص على تكثير الفائدة مع عدم اقتضاء المقام الا ذلك
فانتصرت بادنى مناسبة في الانجام بجعل الزوائد اما مقدمة لاصل او خاتمة او غير ذلك وربما اضفت اصلا عليه حسب ما
ساعدني الوقت والمجال وافردت قانونا في هذه القاعدة التي لم تذكر فيه على وفق مقتضى الحال وسميته بالقوانين المحكمة و
رتبته على مقدمة وابواب وخاتمة وهذا الكتاب مع ان مؤلفه قصير الباع وقاصر الذراع وليس محسوبا من جملة من يركب هذا الشان
ويؤسس هذا البنيان وليس في مضمار الاشبال الا كراكب القصب وكراجل المتقنعين بالتسنم فهو من فضل الله مشتمل على ما لم
يشتمل عليه زبر السابقين ومخرج لجواهر ما اختفى من الحقايق في كنوز كلمات الفائقين فان وجدتها بعد استيفاء الفكر

استقصاء النظر حقيقًا بالقبول فلله الحمد على ذلك والا فالتمس منك الاصلاح ما استطعت وما توفيقي الا بالله عليه توكلت والبه انيب

اما **المقدمة** ففي بيان رسم هذا العلم وموضوعه وشبذ من القواعد اللغوية واعلم ان قولنا اصول الفقه علم لهذا العلم وله اعتباران من جهة الاضافة ومن جهة العلمية فاما رسمه باعتبار العلمية فهو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية فخرج بالقواعد العلم بالجزئيات وبقولنا الممهدة المنطق والعربية وغيرهما مما يستنبط منها الاحكام ولكن لم يمهد لذلك وبالاحكام ما يستنبط منها الماهيات وغيرها وبالشرعية العقلية وبالفرعية الاصولية واما رسمه باعتبار الاضافة فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتني عليه شيء وفي العرف يطلق على معان كثيرة منها الاربعة المشهورة في السنة الاصوليين وهي الظاهر والدليل والقاعدة والاستصحاب والاولى هنا ارادة اللغوي ليشمل ادلة الفقه اجمالا وغيرها من عوارضها ومباحث الاجتهاد والتقليد وغيرهما والفقه في اللغة الفهم وفي العرف هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والمراد بالاحكام هي النسب الجزئية وبالشرعية ما من شأنه ان يؤخذ من الشارع وان استقل باثبات بعضها العقل ايضا فخرج بالشرعية العقلية المحضة التي ليس من شأنها ذلك ككون الكل اعظم من الجزء والنقيضان لا يجتمعان وبالفرعية ما يتعلق بالعمل بلا واسطة فخرج بها الاصولية وهو ما لا يتعلق بالعمل بلا واسطة وان كان لها تعلق بعيد وههنا اشكال مشهور بناء على تعريف الحكم الشرعي بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين مع كون من ادلة الاحكام وهو ايضا خطاب الله فيلزم اتحاد الدليل والمدلول واستراح الاشاعرة عن ذلك بجعل الحكم هو الكلام النفسي والدليل هو اللفظي وفيه مع ان الكلام النفسي فاسد في اصله ان الكتاب مثلا كاشف عن المدعى لا انه مثبت للمدعى فلا يكون دليلا في الاصطلاح والذي يجب في حله هو جعل الاحكام عبارة عما علم ثبوته من الدين بالاجمال والادلة عبارة عن الخطابات المفصلة فانا نعلم اولا بالبديهة ان لاكل الميتة واكل الربا وغيرهما احكاما ولكن لا نعرفها بالتفصيل الا من قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وحرم الربوا ونحو ذلك وههنا اشكال اخر وهو ان الاحكام كما ذكرت هي النسب الجزئية موضوعاتها خارجية وقد تكون نفس العبادة ولا ريب ان معرفة ماهية العبادة وظيفة الفقه فلا ينعكس الحد يمكن دفعه بالتزام الخروج لان تلك الموضوعات من جزئيات موضوع العلم وتصور الموضوع وجزئياته من مبادي العلم والمبادي قد تبين في ذلك العلم وقد تبين في غيره وتصور الموضوع واجزائه وجزئياته يحصل غالبا في اصل العلم ولا منافاة بين خروجه عن تعريف العلم ودخوله في طي مسائله وقولنا عن ادلتها من متعلقات العلم لا الاحكام فخرج علم الله وعلم الملائكة والانبياء ويمكن اخراج الضروريات ايضا عن ذلك فانها من جملة القضايا التي قياساتها معها ولا يسمى ذلك في العرف استدلالا ولا العلم الحاصل منها علما محصلا من الدليل اذ كان تلك الضرورة علة لثبات العلم في نفس الامر واما اخراج مطلق القطعيات عن الفقه كما يظهر عن بعضهم فلا وجه له اذ الاستدلال لا ينافي القطع وقبله لم يكن قطع بالحكم وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل فانه ناش عن دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل وهو ان كل ما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقه هكذا قرره القوم **اقول** ويرد عليه ان ذلك الدليل الاجمالي بعينه موجود للمجتهد وهو ان كل ما ادى اليه ظني فهو حكم الله في حقي وحق مقلدي فان قلت نعم ولكن له ادلة تفصيلية ايضا مثل اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ونحوهما والمراد هنا ذلك وليس مثلها للمقلد قلت للمقلد ايضا ادلة تفصيلية فان كل واحد من فتاوي المفتي في كل واقعة دليل تفصيلي لكل واحد من المسائل فالاولى في الاخراج التمسك باضافة الادلة الى الاحكام وارادة الادلة المعهودة فان الاضافة للعهد فيكون التفصيلية قيدا توضيحيا ثم ان ما ذكرناه بناء على عدم الاغماض عن طريقة القوم واسا والا فانا نقول ان ما ذكره القوم من كون التفصيلية احترازا عن علم المقلد انما يصح اذا كان ما ذكروه من الدليل الاجمالي للمقلد دليلا لعلمه بالحكم وليس

ثم كك بل هو دليل لجواز العمل به ووجوب امتثاله وكونه حجة عليه كما ان الدليل الاجمالي الذي ذكرناه للمجتهد هو ايضا كك فلا
يحصل بذلك احتراز عما ذكروه ويمكن ان يق ان قيد التفصيلية لاخراج الادلة الاجمالية كما بيناه سابقا من ان ثبوت
الاحكام في الجملة من ضروريات الدين فما دل على ثبوت الاحكام اجمالا من الضرورة وغيرها مثل عمومات الايات و
الاخبار الدالة على ثبوت التكاليف اجمالا ادلة لكن اجمالا لا تفصيلا وهذا لا يسمى فقها بل الفقه هو معرفة تلك الاحكام
الاجمالية من الادلة التفصيلية والعجب من فحول العلماء كيف غفلوا عن ذلك ولم يسبقني الى ما ذكرته احد فيما اعلم ثم
انهم اوردوا على الحد بامرين الاول ان الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا على ما هو ظني الدلالة او السند فما معنى
العلم واجيب عنه بوجوه اوجهها ان المراد بالاحكام الشرعية اعم من الظاهرية والنفس الامرية فان ظن المجتهد بعد انسداد
باب العلم هو حكم الله الظاهري بالنسبة اليه كالتقية في زمان المعصوم فاذا سمع المكلف من لفظه في حال التقية يحصل العلم
مع انه ليس بحكم الله النفس الامري ولكنه هو حكم الله بالنسبة اليه والى ذلك ينظر قول من قال ان الظن في طريق الحكم لا في
نفسه وان ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم وذلك لا يستلزم التصويب كما توهمه بعض الاصحاب ومنها ان المراد بالعلم هو الظن
او الاعتقاد الراجح فيشمل الظن وهو مجاز بعيد استعماله في الحدود ومنها ان المراد به العلم بوجوب العمل به ومنها ان المراد بالعلم
بانه مدلول الدليل وكلها بعيد والثاني ان المراد بالاحكام ان كان كلها كما هو مقتضى ظاهر اللفظ فيخرج عنه اكثر الفقهاء
لو لم يخرج كلهم وان كان البعض فيدخل فيه من علم بعض المسائل بالدليل والجواب انا نختار اولا ارادة الكل ولكن المراد بالعلم
التهيؤ والاقتدار والملكة التي بها يقتدر على استنباط الاحكام من الادلة ولا ينافي ذلك ما مر من الاجوبة عن السؤال الاول
من جهة انها مبتنية على جعل العلم بمعنى الادراك كما هو الظاهر فيما ذكر متعلقه سواء كان الادراك يقينيا او ظنيا والملكة لا تتصف
بالظنية والعلمية لانا نقول الملكة معنى مجازي للعلم بمعنى الادراك فتتصف بالظنية والعلمية باعتبار الادراك ايضا فنقول بناء
على جعل العلم بمعنى اليقين ان المراد الملكة التي يقتدر بها على الادراكات اليقينية وبناء على جعله بمعنى الظن الملكة التي يقتدر بها
على الادراكات الظنية غاية الامر انه يلزم على ارادة الظن من العلم سبك مجاز من مجاز فالعلم بالحكم مجاز عن الظن به والظن به مجاز عن ملكة
يقتدر بها على تحصيل الظن به وكذا يلزم ذلك على الوجهين الاخيرين فان العلم على اول الوجهين استعير للظن بمشابهة وجوب العمل
كما ان في الصورة السابقة كان استعير بمشابهة رجحان الحصول للظن او مجاز مرسل بذكر الخاص وارادة العام ثم يترتب على ذلك ارادة الملكة
من ذلك بعلاقة السببية والمسببية ويظهر من ذلك الكلام في الوجه الاخير ايضا وهو اردء الوجوه وعلى ما اخترناه من الوجه الاول فلا يلزم
ذلك وثانيا ارادة البعض ونقول اما ان يمكن تحقق التجزي بان يحصل للعالم الاقتدار على استنباط بعض المسائل من الماخذ كما هو حقه
دون بعض او لا يمكن فعلى الثاني فلا ينفك الفرض عن المجتهد في الكل وعلى الاول كما هو الاظهر فاما ان نقول بحجيته وجواز العمل
كما هو الاظهر اولا وعلى الاول فلا اشكال ايضا لانه من افراد المحدود وعلى الثاني فان قلنا ان التعريف لمطلق الفقه فيصح ايضا وان قلنا
انه للفقه الصحيح فيبقى الاشكال في اخراجه واستراح من جعل العلم في التعريف عبارة عما يجب العمل به بان ذلك خرج عن العلم فانه ليس
بذلك ويمكن دفعه على ما اخترناه ايضا بانه لم يثبت كون ما ادركه حكما شرعيا حقيقيا ولا ظاهريا لان الدليل لم يقم على ذلك فيه
واما موضوعه فهو ادلة الفقه وهي الكتاب والسنة والاجماع والعقل واما الاستصحاب فان اخذ من الاخبار فيدخل في السنة
والا فيدخل في العقل واما القياس فليس من مذهبنا **قانون** اللفظ قد يتصف بالكلية والجزئية باعتبار ملاحظة المعنى كنفس
المعنى فما يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فجزئي وما لا يمنع فهو كلي فان تساوى صدقه في جميع افراده فمتواطئ والا فمشكك وهذا التقسيم
في الاسم واضح واما الفعل والحرف فلا يتصفان بالكلية والجزئية في الاصطلاح ولعل السر فيه ان نظرهم في التقسيم الى المفاهيم المستقلة
التي يمكن تصورها بانفسها والمعنى الحرفي غير مستقل بالمفهومية بل هو امر نسبي رابطي وآلة لملاحظة حال الغير في الموارد المشخصة

المعينة ولا يتصور انفكاكها ابدا عن تلك الموارد فهي تابعة لموردها وكذلك الفعل بالنسبة الى الوضع النسبي فان له وضعين
فبالنسبة الى الحدث كالاسم وبالنسبة الى نسبته الى فاعل ما كالحرف واما اسماء الاشارة والموصولات والضماير ونحوها
فان قلنا يكون وضعها عاما والموضوع له خاصا فيشبه الحرف لمناسبتها اياه في الوضع فلا بد ان لا يتصف بالكلية
والجزئية وانما المتصف هو كل واحد من الموارد الخاصة ولعل ذلك هو السر في عدم التفات كثير منهم في تقسيماتهم للمعاني
والالفاظ اليها اما على القول بكون الموضوع له فيها عاما كالوضع كما هو مذهب قدماء اهل العربية فهو داخل في الكلي
فيكون مجازا بلا حقيقة لان الاستعمال لم يقع الا في الجزئيات ثم ان اللفظ والمعنى اما ان يتحدا بان يكون لفظ واحد له
معنى واحد فاللفظ متحد المعنى والمعنى متحد اللفظ اولا فان تكثر كل واحد منهما فالالفاظ متباينة سواء توافقت المعاني
او تعاندت وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فمترادفة وان اتحد اللفظ وتكثرت المعاني فان وضع لكل منها مع قطع النظر عن
الآخر ومناسبته سواء كان مع عدم الاطلاع كما لو تعدد الواضعون او عدم التذكر ولكن لم يلاحظ المناسبة فمشترك و
يدخل فيه المرتجل وربما جعل قسيما له نظرا الى ان المشترك هو ما لم يلاحظ فيه المعنى الآخر وان كان من جهة عدم المناسبة
ايضا بخلاف المرتجل فيلاحظ فيه عدم المناسبة فيحصل فيه نوع تبعية وفيه تعسف فعلى هذا يخرج المبهمات من المشترك
على القولين لعدم تعدد الوضع المستقل بالنسبة الى كل واحد من الجزئيات اما على قول قدماء اهل العربية فظ واما
على القول الآخر فلان الملحوظ حين الوضع هو المعنى الكلي ووضع لكل واحد من الجزئيات بوضع واحد لا متعدد ولا
ينافي ذلك ثبوت الاشتراك في الحروف بالنسبة الى المفهومات الكلية كالتبعيض والتبيين وان لم نقل باشتراكها
في خصوص الموارد الجزئية وان اختص الوضع المستقل بواحد فهو حقيقة والباقي مجاز ان كان الاستعمال فيها بمجرد المناسبة
والعلاقة مع القرينة وان كانت بمجرد الشهرة ليدخل المجاز المشهور كما سيجيء ومنقول ان ترك المعنى الحقيقي اولا ووضع
لمعنى آخر بمناسبة الاول او استعمل في المعنى المجازي وكثر استعماله الى ان وصل الى حد الحقيقة فالمنقول يسمى تخصيصيا
وتخصصيا والثاني يثمر بعد معرفة تاريخ التخصص وهذا كله في الاسماء ظاهر واما الافعال والحروف فالحقيقة والمجاز
فيهما انما هو بملاحظة متعلقاتها وتبعيتها كما في نطقت الحال وليكون لهم عدوا وحزنا هذا بحسب المواد واما الهيئة فقد
يتصف الفعل بالحقيقة والمجاز والاشتراك والنقل كالماضي للاخبار والانشاء والمضارع للحال والاستقبال والامر
للوجوب والندب ولا يذهب عليك ان الحيثية معتبرة في هذه الاقسام فقد يكون المشترك مباينا او مرادفا والمرادف
مباينا الى غير ذلك فلاحظ ولا تغفل **قانون** اللفظ ان استعمل فيما وضع له من حيث هو كذلك فحقيقة وفي
غيره لعلاقة فمجاز والحقيقة تنسب الى الواضع وفي معنى الوضع استعمال اللفظ في شيء مع القرينة مكررا الى ان
يستغني عن القرينة فيصير حقيقة فالحقيقة باعتبار الواضعين والمستعملين في غير ما وضع له الى حد الاستغناء
عن القرينة تنقسم الى اللغوية والعرفية الخاصة مثل الشرعية والنحوية والعامة وكذلك المجاز بالمقايسة واعلم ان المجاز
المشهور المتداول في السنتهم المعبر عنه بالمجاز الراجح يعنون به الراجح على الحقيقة ويريدون به ما يتبادر منه المعنى
بقرينة الشهرة واما مع قطع النظر عن الشهرة فلا يترجح على الحقيقة وان كان استعمال اللفظ فيه اكثر وسيجيء تمام
الكلام واما المجاز الذي صار في الشهرة بحيث يغلب على الحقيقة ويتبادر ولو مع قطع النظر عن الشهرة فهو حقيقة كما بينا
قانون اعلم ان الجاهل بكل اصطلاح ولغة اذا اراد معرفة حقايق الفاظه ومجازاته فله طرق الاول تنصيصهم
بان اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني وان استعماله في الفلاني خلاف موضوعه الثاني التبادر وهو علامة
الحقيقة كما ان تبادر الغير علامة المجاز والمراد بالتبادر ان الجاهل بمصطلح هذه الطائفة اذا تتبع موارد استعمالاتهم

ومحاوراتهم وعلم من حالهم انهم يفهمون من لفظ خاص معنى مخصوصا بلا معاونة قرينة حالية او مقالية ولو كانت شهرة في
الاستعمال في المعنى الغير الموضوع له وعرفنا ان ذلك الفهم من جهة نفس اللفظ فقط يعرف ان هذا اللفظ موضوع
عندهم لهذا المعنى وينتقل اليه انتقالا انيا فيكون التبادر معلولا للوضع واما العالمون بالاوضاع فلا يحتاجون
الى اعمال هذه العلامة الا من جهة اعلام الجاهل ولما كان استناد الانفهام الى مجرد اللفظ وعدم مدخلية القرينة
فيه امرا غامضا لتفاوت الافهام في التخلية وعدمه وتفاوت القرائن في الخفاء والوضوح فمن ذلك يجيء الاختلاف
في دعوى التبادر من الاجانب بالاصطلاح المذكور فقد يكون الانفهام عند اهل هذا الاصطلاح من جهة القرائن الخفية
ويدعي الغافل التبادر بزعم انتفاء القرينة ويدعي خصمه التبادر في معنى آخر وهكذا ولذلك وجب استقراء غالب موارد
الاستعمال ليزول هذا الاحتمال فالاشتباه والخلط اما لعدم استفراغ الوسع في الاستقراء واما التلبيس الوهم واخفاء
القرينة على المدعي ولذلك قالوا ان الفقيه منهم في حدسه بالنسبة الى العرف وان كان هو من اهل العرف لكثرة
وفور الاحتمالات وغلبة مزاولة المخالفة من الاستعمالات ما يتحير من المنافيات من جهة الادلة العقلية والنقلية
فلذلك قد يدعي احدهم ان الامر بالشيء لا يدل على النهي عن ضده الخاص عرفا باحد من الدلالات كما هو الحق ويدعي
آخر دلالته لما التبس عليه الامر من جهة الادلة العقلية التي قربته اليه مقصوده وكذلك في مقدمة الواجب فلا بد ان يرجع
الى عرف عوام العرب فانهم هم الذين لا يفهمون شيئا الا من جهة نفس اللفظ وضعا فالفقيه كالجاهل بالاصطلاح وان كان
من جملة اهل هذا الاصطلاح وبالجملة لا بد من بذل الجهد في معرفة ان انفهام المعنى انما هو من جهة اللفظ لا غير
وبما ذكرنا يندفع ما يتوهم ان التبادر كما هو موجود في المعنى الحقيقي فكذلك في المجاز المشهور فلا يكون علامة
للحقيقة ولا لازما خاصا لها بل هو اعم من الحقيقة وتوضيح ذلك ان المجاز المشهور هو ما يبلغ في الاشتهار بحيث
يساوي الحقيقة في الاستعمال او يغلبها ثم ان آل الامر فيه الى حيث يفهم منه المعنى بدون القرينة ويتبادر ذلك
حتى مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة ايضا فلا ريب انه يصير بذلك حقيقة عرفية كما ذكرنا سابقا وهذا ايضا
وضع فالتبادر كاشف عنه وان لم يكن كذلك بل كان بحيث يتبادر المعنى باعانة الشهرة وسببيته وان لم يلاحظ
تفصيلا وهو الذي ذكره الاصوليون في باب تعارض الاحوال واختلفوا في ترجيحه على الحقيقة المرجوحة في الاستعمال
فالتحقيق ان هذا مجاز والتبادر الحاصل في ذلك ليس من علائم الحقيقة والذي اعتبر في معرفة الحقيقة هو التبادر من جهة
اللفظ مع قطع النظر عن القرائن وان كانت القرينة هي الشهرة والموجود فيما نحن فيه انما هو من جهة القرينة وبعد
ما بينا لك سابقا لا مجال لتوهم ان يقال ان الجاهل بالاصطلاح اذا راى ان اهل هذا الاصطلاح يفهم من اللفظ
هذا المعنى ولا يظهر عليه ان ذلك من جهة الشهرة او من جهة نفس اللفظ فينفي القرينة باصل العدم ويحكم بالحقيقة
مع انه في نفس الامر مجاز فالتبادر لا يثبت الحقيقة فقط وذلك لان اصل العدم لا يثبت الا عدم العلم بالقرينة وما
ذكرنا مبني على لزوم العلم بعدم القرينة حتى يختص بالحقيقة هذا اذا قلنا بلزوم تحصيل العلم في الاصول واما
على القول بعدمه كما هو الحق والمحقق فهذا الظن الحاصل من الاصل مع التتبع التام في محاورات اهل ذلك
الاصطلاح يقوم مقام العلم كما في سائر المسائل الاصولية والفقهية وغيرها فاعتقاد كونها حقيقة مع كونها مجازا
في نفس الامر غير مضر مع ان هذا لا يتصور الا في فرض نادر كما لا يخفى ولا يوجب القدح في القواعد المبنية على الغالب
ويتفرع على ما ذكرنا البناء على اصالة الحقيقة فيما لم يظهر قرينة المجاز وان كان المراد هو المجاز في نفس الامر فان قلت
فاي فائدة في هذا الفرق وما الفرق بين المجاز المشتهر الى ان يفهم عنه المعنى مع قطع النظر عن الشهرة وما يتبادر

منه المعنى مع ملاحظة الشهرة بل هذا مجرّد اصطلاح ولا يثمر ثمرة في الاحكام قلت الفرق واضح فانّ الحقيقة في الاوّل مهجورة
وفي الثاني غير مهجورة فان قلت اذا كان الحقيقة الاولى محتاجة في الانفهام الى القرينة فهو ايضا في المعنى المهجور بمنزلة
معنى مجازيّ كالصّورة الاولى قلت ليس كذلك امّا اوّلا فلانّ احتياج الحقيقة الى القرينة انّما هو لعدم ارادة المعنى
المجازيّ فانّ دلالة اللّفظ على المعنى الحقيقي موقوف على انتفاء قرينة المجاز حقيقة او حكما ولا شبهة في ذلك فانّ
انفهام الحيوان المفترس من الاسد موقوف على فقد انّه مثلا العالم يمكن ازالة الشهرة التي هي قرينة في هذا
المجاز حقيقة فيكتفي بانتفائها حكما بنصب قرينة يدلّ على المعنى الحقيقي كما اشار اليه الفاضل المدقّق الشيرواني ره
وامّا ثانيا فلانّ اللّفظ يستعمل في المعنى الحقيقي ح ايضا بلا قرينة مجازية غاية الامر حصول الاحتمال فيئول الى نحو
الاشتراك ولا يسقط عن كونه حقيقة ولا يلزم الاشتراك المرجوح ايضا الا ترى انّ صاحب المعالم ره مع انه جعل الامر
في اخبار الائمّة مجازا راجحا في النّدب مساويا للحقيقة من جهة التبادر وعدمه لم يقل بصيرورته مجازا في الوجوب في
عرفهم فانّ الذي يصحّ ان يحمل كلامه عليه دعوى شيوع استعمال الامر في كلامهم في النّدب خاليا عن القرينة وانفهام
ارادة النّدب من رواية اخرى او اجماع او غير ذلك فانّ كثرة الاستعمال مع القرينة لا يستلزم ما ذكره كما لا يخفى وهو
لا ينكر انّ الامر في كلامهم ايضا مستعمل في الوجوب بلا قرينة وان علم الوجوب من الخارج ولا يتفاوت الامر ح بين
تبادر المجاز الرّاجح او حصول التوقّف والظّاهر انّ من يقول بتبادر المجاز الرّاجح ايضا لا يقول بعدم جواز الاستعمال
في اللّفظ بلا قرينة غاية الامر توقّف الفهم على القرينة ومطلق ذلك التوقّف لا يستلزم المجازيّة ولذلك اختلفوا
في مبحث تعارض الاحوال في حكم اللّفظ اذا دار الامر بين الحقيقة والمجاز الرّاجح فقيل بتقديم الحقيقة من جهة رجحان
جانب الوضع وقيل بتقديم المجاز الرّاجح لترجيح جانب الغلبة فانّ الظنّ يلحق الشيء بالاعمّ الاغلب ومثل ما ذكرنا
مثل المشترك اذا اشتهر في احد معانيه مثل العين في الباصرة او هي مع الينبوع او هي مع الذّهب فانّه لا ريب انّه
عند الاطلاق ينصرف الذهن الى احد المذكورات لا الى غيرها من المعاني ومع ذلك فلا يجوز الاعتماد على هذا الانصراف
وبالجملة التبادر مع ملاحظة الشهرة لا يثبت كونها حقيقة ولا يخرج الحقيقة الاولى عن كونها حقيقة فتامّل وافهم
واستقم وبالتامّل فيما حقّقنا تعلم معنى كون تبادر الغير علامة للمجاز الثّالث صحّة السّلب يعرف بها المجاز كما
تعرف الحقيقة بعدمها والمعتبر فيه ايضا اصطلاح التخاطب فصحّة السّلب وعدمها في اصطلاح لا يدلّ الا على كون اللّفظ
مجازا او حقيقة في ذلك الاصطلاح كما عرفت في التبادر والمراد صحّة سلب المعاني الحقيقية عن مورد الاستعمال وعدمها
مثل قولهم للبليد ليس بحمار وعدم جواز ليس برجل وزاد بعضهم في نفس الامر احترازا عن مثل قولهم للبليد ليس بانسان
ولا حاجة اليه لان المراد صحّة سلب المعاني الحقيقية حقيقة والاصل في الاستعمال الحقيقة فالقيد غير محتاج اليه وان كان مؤدّاه
صحيحا في نفس الامر وقد اورد على ذلك باستلزامه الدّور المضمر بواسطتين فانّ كون المستعمل فيه مجازا لا يعرف الا بصحّة
سلب جميع المعاني الحقيقية ولا يعرف سلب جميع المعاني الحقيقية الا بعد معرفة انّ المستعمل فيه ليس منها بل هو معنى مجازيّ لاحتمال
الاشتراك فانّه يصحّ سلب بعض المعاني المشتركة عن بعض وهو موقوف على معرفة كونه مجازا فلو ثبت كونه مجازا بصحّة السّلب لزم
الدّور وامّا لزوم الدّور في عدم صحّة السّلب فانّ عدم صحّة سلب المعنى الحقيقي موقوف على معرفة المعنى الحقيقي فلو توقّف
معرفة المعنى الحقيقي على عدم صحّة سلب المعنى الحقيقي لزم الدّور هكذا قيل والحقّ انّ الدّور فيه ايضا مضمر لانّ معرفة كون
الانسان حقيقة في البليد موقوف على عدم صحّة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه وعدم صحّة سلب المعاني الحقيقية للانسان
عنه موقوف على عدم معنى حقيقي للانسان يجوز سلبه عن البليد كالكامل في الانسانية ومعرفة عدم هذا المعنى موقوف

على معرفة كون الانسان حقيقة في البليد تغشم لقولنا ان قولنا عدم صحة سلب الحقايق علامة الحقيقة سالبة جزئية كما هو الظ
فلا يحتاج الى اضمار الدور لكنه لم يثبت لا الحقيقة في الجملة وبالنسبة كما سنذكره وعلى هذا فلم لم يكتفوا في جانب المجاز ايضا بالجزئية
الجزئية ويقولوا ان صحة سلب بعض الحقايق علامة للمجاز في الجملة وبالنسبة وقد اجاب عنه بعضهم بان المراد انا اذا علمنا المعنى الحقيقي
للفظ ومعنا المجازي ولم نعلم ما اراد القائل منه فانا نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد المعنى المجازي وذلك ظاهر ثم
قال ان ذلك الدور لا يمكن دفعه في جانب جعل عدم صحة السلب علامة الحقيقة لعدم جريان هذا الجواب فيه ويبقى الدور فيه
بحاله فانا اذا علمنا المعنيين ولم نعلم ايهما المراد فلا يمكن معرفة كونه حقيقة بعلم صحة سلب المعنى الحقيقي فان العام المستعمل في
مجاز مع امتناع سلب معنا الحقيقي عن مورد استعماله وانت خبير بما فيه اما اولا فلانه خروج عن محل البحث فان الكلام فيما علم
المستعمل فيه ولم يتميز الحقايق من المجازات لا فيما علم الحقيقة والمجاز ولم يعلم المستعمل فيه ولا ريب ان الاصل في الثاني هو الحمل على
الحقيقة واما ثانيا فلان سلب المعنى المجازي ح ايضا يدل على ارادة المعنى الحقيقي فلا اختصاص لهذه العلامة بالمجاز لا يق ان المجازات
قد تتعدد فنفي الحقيقة لا يوجب تعيين بعضها لان هذا القائل قد عين المجاز والمفروض ايضا ارادة تعيين شخص المجاز لا مطلقه مع ان
لنا ايضا ان نقول سلب مطلق المعنى المجازي علامة لمطلق الحقيقة فافهم واما ثالثا فما ذكره في عدم صحة السلب للحقيقة فيه مع
انه يرد عليه ما سبق من كونه خروجا عن البحث فيه ان العام اذا استعمل في الخاص فهو انما يكون مجازا اذا اريد منه الخصوصية لا
مع ارادة الخصوصية فلا ريب في صحة سلب معنا الحقيقي بهذا الاعتبار وانما يختلف ذلك باعتبار الحيثيات وقد اجيب ايضا بان
المراد سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرد عن القرينة وما يفهم منه كذلك عرفا اذ لا شك في انه يصح عرفا ان يق للبليد انه ليس بحمار و
يصح ان يق ليس برجل ولا ببشر او انسان وفيه ان ذلك مجرد تغيير عبارة ولا يدفع السؤال فان معرفة ما يفهم من اللفظ
عرفا مجردا عن القراين هو بعينه معرفة الحقايق سواء اتحد المفهوم العرفي وفهم معينا او تعدد بالاشتراك ففهم الكل اجمالا او
التعيين وذلك يتوقف على معرفة كون المستعمل فيه ليس هو عين ما يفهم عرفا على التعيين او من جملة ما يفهم عرفا على الاجمال
فيبقى الدور بحاله ويمكن ان يق لا يلزم من نفي المعاني الحقيقية العلم بكون المستعمل فيه مجازا بل يكفي عدم ثبوت كونه حقيقة
بسبب عدم الانفهام العرفي فاذا سلب ما علم كونه حقيقة يحكم بكون المستعمل فيه مجازا لان احتمال الاشتراك مدفوع بان الاصل
والمجاز خير من الاشتراك فهذه العلامة مع هذا الاصل والقاعدة يثبت المجازية وفيه انه مناف لاطلاقهم بان هذه علامة
المجاز او الحقيقة فان ظاهره كونه سببا تاما لفهم المجازية او الحقيقة لا جزء سبب مع ان ذلك انما يتم عند من يقول بكون المجاز
خيرا من الاشتراك وظاهرهم الاطلاق والذي يختلج بالبال في حل الاشكال وجهان الاول ان يق ان المراد بكون صحة السلب
علامة للمجاز ان صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية عن المعنى المبحوث عنه علامة المجازية بالنسبة الى ذلك المعنى المسلوب
فان كان المسلوب الحقيقي واحدا في نفس الامر فيكون ذلك المبحوث عنه مجازا مطلقا وان تعدد فيكون مجازا بالنسبة الى ما علم سلبه
عنه لا مطلقا فاذا استعمل العين بمعنى النابعة في الباصرة الباكية لعلاقة جريان الماء فيصح سلب النابعة عنها ويكون ذلك
علامة كون الباكية معنى مجازيا بالنسبة الى العين بمعنى النابعة وان كانت حقيقة في الباكية ايضا من جهة وضع اخر فان قلت
ان سلب العين بمعنى الذهب عنها بمعنى الميزان لا يفيد كون الميزان معنى مجازيا لها لعدم العلاقة قلت هذا الوارد ثانيا
مجازا عنها بالفعل واما اذا كان المراد كونه مجازا بالنسبة اليها لو استعمل فيه فلا يرد ذلك وهو كاف فيما اردنا وما ذكرنا في المثال
انما هو من باب المثال فافهم وبالجملة قولهم للبليد ليس بحمار اذا اريد به سلب الحيوان الناهق الذي هو معنى حقيقي للحمار في
الجملة جزما فيكون البليد معنى مجازيا بالنسبة الى ذلك المعنى الحقيقي وان احتمل ان يكون الحمار موضوعا بوضع اخر للحيوان
القليل الادراك ويكون البليد حقيقة بالنسبة اليه فلا يكون سلبه بالمعنى الاول موجبا لمجازيته بالنسبة الى هذا المعنى

لكونه حقيقة بالنسبة اليه ح ومما ذكرنا يظهر حال علامة صحة السلب بالنسبة الى المعنى الحقيقي فان المراد عدم صحة سلب المعنى الحقيقي

في الجملة فيتوانه علامة لكون ما لا يصح سلب المعنى الحقيقي عنه معنى حقيقيا بالنسبة الى ذلك المعنى الذي لا يجوز سلبه عنه وان احتمل

ان يكون للفظ معنى حقيقيا اخر يصح سلبه عن المبحوث عنه فيكون مجازا بالنسبة اليه فلا يتوقف معرفة كون المبحوث عنه حقيقة

على العلم بكونه حقيقة حتى يلزم الدور وكيف يتصور صدق جميع الحقائق على الحقيقة لو فرض كون اللفظ مشتركا حتى يجعل ذلك

منشأ للاشكال كما توهم في جانب المجاز اذ هذا التصور مبنى على جعل قولهم عدم صحة سلب الحقائق سلبا كليا كما في المجاز واما

لو جعل سلبا جزئيا فلا يرد ذلك ولا يحتاج الى اضمار الدور ولكنه لا يناسب اثبات الحقيقة[حقيقة] مط بل يناسب اثباتها في الجملة

فليعتبر وفي المجاز ايضا كك ويضيفوا اليه ملاحظة النسبة حتى يرتفع الدور والحاصل ان معرفة كونه حقيقة في هذا المعنى

الخاص موقوف على معرفة الحقيقة في الجملة وذلك لا يستلزم دورا الثاني ان يكون المراد من صحة السلب وعدم صحة

السلب سلب المعنى الحقيقي وعدمه عما احتمل فردية له بان يعلم للفظ معنى حقيقي ذو افراد وشك في دخول المبحوث عنه فيها

وعدمه وحاصله ان الشك في كون ذلك مصداق ما علم كونه موضوعا له لا في كون ذلك موضوعا له ام لا مثل انا نعلم ان

للماء معنى حقيقيا ونعلم ان الماء الصافي الخارج من الينبوع من افراده ونعلم ان الوحل خارج منها ولكن نشك في ماء السيل

الغليظ انه هل خرج من هذه الحقيقة ام لا وكذا الجلاب المسلوب الطعم والريح هل دخل فيها ام لا فيختبر بصحة السلب وعدمها

وهذا ايض لا يستلزم الدور فافهم ذلك وهذان الوجهان مما لم يسبقني اليهما احد فيما اعلم والحمد لله الرابع الاطراد و

عدم الاطراد فالاول علامة الحقيقة والثاني للمجاز فنقول هيئة الفاعل حقيقة لذات ثبت له المبدء فالعالم يصدق

على كل ذات ثبت له العلم وكذا الجاهل والفاسق وكذا سئل موضوع لطلب شئ عمن شانه ذلك فيقوا سئل زيدا او

اسئل عمروا والى غير ذلك بخلاف اسئل الدار فنسبة السؤال مجاز الى الشئ وارادة اهلها غير مطرد فلا يقوا اسئل البساط

واسئل الجدار وبيان ذلك يحتاج الى تمهيد مقدمة وهى ان الحقائق وضعها شخصي والمجازات وضعها نوعي والمراد بال

ان الواضع عين اللفظ الخاص المعين بازاء معنى خاص معين سواء كان المعنى عاما او خاصا وسواء كان وضع اللفظ

باعتبار المادة او الهيئة اما ما وضع باعتبار المادة فيقتصر فيه على السماع بخلاف ما وضع باعتبار الهيئة فيقاس عليه

كانواع المشتقات الا ما خرج بالدليل كالرحمن والفاضل والسخي والمتجوز ونحوها للمنع الشرعي وان اسماء الله توقيفية

والمراد بالثاني ان الواضع جوز استعمال اللفظ فيما يناسب معناه الحقيقي باحد من العلائق المعهودة فالمجازات كلها قياسية

لعدم مدخلية خصوص المادة والهيئة فيها بل المعتبر فيها هو معرفة نوع العلاقة بينها وبين المعاني الحقيقية وبعبارة اخرى

لا يحتاج المجاز الى نقل خصوصياته من العرب بل يكفي ان يحصل العلم او الظن برخصة ملاحظة نوع العلاقة في الاستعمال فيها

من استقراء كلام العرب فيقاس عليه كلما ورد من المجازات الحادثة وغيرها ولا يتوقف على النقل والا لتوقف اهل اللسان في

محاوراتهم على ثبوت النقل ولما احتاج المتجوز الى النظر الى العلاقة بل كان يكتفي بالنقل ولما ثبت التجوز في المعاني الشرعية

المحدثة مع عدم معرفة اهل اللغة بتلك المعاني وبطلان اللوازم بين وذهب جماعة الى اشتراط نقل احادها بوجهين احدهما

انه لو لم يكن كك لزم كون القران غير عربي وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا توضيحه ان ما لم ينقل من العرب

فهو ليس بعربي والقران مشتمل على المجازات فلو لم يكن المجازات منقولة عنهم يلزم ما ذكر وفيه اولا النقض بالصلوة

والصوم وغيرهما على مذهب غير القاضي وثانيا ان ما ذكر يستلزم كون مجازات القران منقولة عن العرب لا جميع

المجازات وثالثا لا نم انحصار العربي فيما نقل شخصه عن العرب بل يكفي نقل النوع ورابعا لا نم كون القران بسبب اشتماله

على غير العربي غير عربي لان المراد كونه عربي الاسلوب مع انه منقوض باشتماله على الرومي والهندي والمعرب كالقسطاس

والمشكوة والسجيل وخامسا لانه بطلان كونه غير عربي فانه مسلّم لو اريد بضميرانا انزلناه مجموع القرآن لم لا يكون المراد البعض المعهود كالسورة التي هذه الآية فيها بناء على المنزل والمذكور لان القرآن مشترك معنوي بين الكل والبعض فيطلق على كل واحد من اجزائها وثانيهما انه لو كان نقل نوع العلاقة كافيا لجاز استعمال النخلة في الحائط والجبل الطويلين للمشابهة والشبكة للصيد وبالعكس للمجاورة والابن للاب وبالعكس للسببية والمسببية وهكذا والتالي باطل فالمقدم مثله وقد اجيب عن ذلك بان ذلك من جهة المانع لا عدم المقتضي وان لم يعلم المانع بالخصوص اقول الصواب في الجواب ان يقال ان المقتضي غير معلوم فان الاصل عدم جواز الاستعمال لكون اللغات توقيفية الا ما يثبت الرخصة فيه فنقول ان المجاز على ما حققوه هو ما ينتقل فيه عن الملزوم الى اللازم فلا بد فيه من علاقة واضحة توجب الانتقال ولذلك اعتبروا في الاستعارة ان يكون وجه الشبه من اظهر خواص المشبه به حتى اذا حصل القرينة على عدم ارادته انتقل الى لازمه كالشجاعة في الاسد فلا يجوز استعارة الاسد لرجل باعتبار الجسمية او الحركة ونحوهما وكذلك الحال في المشبه فلا بد ان يكون ذلك المعنى ايضا فيه ظاهرا وكذلك ذهب بعضهم الى كون الاستعارة حقيقة وان التجوز في امر عقلي وهو ان يجعل الرجل الشجاع من افراد الاسد بان يجعل للاسد فردان حقيقي وادعائي فالاسد قد اطلق على المعنى الحقيقي بعد ذلك التصرف العقلي وهذا المعنى مفقود بين النخلة والحائط والجبل فان المجوز لاستعارة النخلة للرجل الطويل هو المشابهة الخاصة من حصول الطول مع تقارب بهما في القطر وهو غير موجود في الجبل والحائط وهكذا ملاحظة المجاورة فان المجاورة لا بد ان تكون بالنسبة الى المعنيين معهودا ملحوظا في الانظار كالماء والنهر والميزاب كالشبكة والصيد فان المجاورة فيهما اتفاقية بل المستفاد من المجاورة المعتبرة هو المؤانسة والتنافر بين الشبكة والصيد واضح واما الاب والابن فعلاقة السببية والمسببية فيهما ايضا خفية عرفا وليس اظهر خواص الابن والاب حين ملاحظتهما معا السببية والمسببية نعم التربية والرياسة والمرؤسية من الخواص الظاهرة فيهما مع ان التقابل الحاصل من جهة التضايف يوجب قطع النظر عن ساير المناسبات وبالجملة لما كان الغرض من المجاز الانتقال من الملزوم الى اللازم فلم يظهر من العرب الا تجويز العلاقة الظاهرة الا ترى ان استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليس بمحض علاقة الجزئية والكلية بل لوحظ فيه كمال المناسبة بين الجزء والكل بان يكون مما ينتفي بانتفاء الجزء كالرقبة للانسان والعين للربيئة باعتبار وصف كونه ربيئة وبالجملة الرخصة الحاصلة في النوع يراد بها الحاصلة في جملة هذا النوع وان كان في صنف من اصنافها او في افرادها الشايعة الظاهرة وهكذا فالاستقراء في كلام العرب لم يحصل منه الرخصة في مثل هذه الافراد من المشابهة والسببية والمجاورة ونحوها لا انه حصل الرخصة في نوعها بعمومه وخرج المذكورات بالدليل فلاحظ وتامل اذا تقرر ذلك فنقول قد اورد على كون الاطراد دليل الحقيقة النقض بمثل الاسد للشجاع فانه مطرد ومجاز فيتخلف الدليل عن المدلول وعلى كون عدم الاطراد دليل المجاز النقض بمثل الفاضل والسخي فانهما موضوعان لذات ثبت لها الفضل والسخاء ولا يطلق عليه تعالى مع وجودهما فيه والقارورة فانها موضوعة لما يستقر فيه الشيء ولا يطلق على غير الزجاجة واجيب عن الثاني مضافا الى ما ذكرنا بان الفاضل موضوع لمن من شانه الجهل والسخي لمن من شانه البخل فلا يشمله تعالى بالوضع والقارورة للزجاج لا لكل ما يستقر فيه الشيء اقول والقارورة منقولة وقد ترك المعنى الاول والا لجاز الاطراد والتحقيق ان يقال ان اريد بكون عدم الاطراد دليل المجاز انه يقتصر فيه بما حصل فيه الرخصة من نوع العلاقة ولو في صنف من اصنافه فلا ريب ان المجاز يقتصر فيما حصل فيه الرخصة فهو مطرد وان اريد انه بعد حصول الرخصة في النوع غير مطرد فقد عرفت انه ليس كذلك فنقول ان عدم جواز اسئل الجدار مثلا انما هو لعدم مناسبة الاهل

بالجملة المناسبة الظاهرة المعتبرة في المجاز وكما اسئل الشجرة واسئل الابريق ونحو ذلك فذلك لعدم انفهام الرخصة فيه لا لوجود المانع كما نقلنا عن بعضهم الا ترى انه يجوز ان يقول اسئل الدار واسئل البلدة واسئل الرستاق واسئل المزرعة واسئل البستان وغير ذلك ومثله اطراد الاسد لذات ثبت له الشجاعة وان كان من ساير افراد الحيوان غير الانسان وبالجملة المجاز ايض بالنسبة الى ما ثبت نوع العلاقة فيه مطرد ولو كان في صنف من اصناف ذلك النوع

قانون اذا تميز المعنى الحقيقي من المجازي فكلما استعمل اللفظ خاليا عن القرينة فالاصل الحقيقة اعني به الظهور لان مبنى التفهيم والتفهم على الوضع اللفظي غالبا ولا خلاف لهم في ذلك واما اذا استعمل لفظ في معنى او معان لم يعلم وضعه له فهل يحكم بكونه حقيقة فيه او مجازا او حقيقة اذا كان واحدا دون المتعدد او التوقف لان الاستعمال اعم المشهور الاخير وهو المختار لعدم دلالة الاستعمال على الحقيقة والسيد المرتضى رحمه الله على الاول لظهور الاستعمال فيه وهو وهم والثاني منقول عن ابن جني وجنح اليه بعض المتاخرين لان اغلب لغة العرب مجازات والظن يلحق الشئ بالاعم الاغلب وهو ايض تم ولو سلم فمقاوم للظن الحاصل من الوضع تم والثالث مبني على ان المجاز مستلزم للحقيقة فمع الاتحاد لا يمكن القول بمجازيته واما التعدد فلما كان المجاز خيرا من الاشتراك فيؤثر عليه ويترتب على ذلك لزوم استعمال امارات الحقيقة والمجاز في التميز وحيث لم يتميز فالتوقف ورد بمنع استلزام المجاز الحقيقة بل انما هو مستلزم للوضع كالرحمن والحقيقة مستلزم للاستعمال وان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ثم اعلم ان عدم العلم بالوضع مع العلم بالمستعمل فيه يتصور على وجهين الاول ان يعلم لفظ استعمل في معنى واحد او في معان متعددة ولم يعلم انه موضوع لذلك المعنى والمعاني ام لا فيحتمل عندنا ان يكون المستعمل فيه نفس الموضوع له ويحتمل ان يكون له معنى اخر وضع له ويكون هذا مجازا عنه فلا يعرف فيه الموضوع له اصلا لا معينا ولا غير معين وعلى هذا يترتب القول بكون مبنى القول الثالث على كون المجاز مستلزما للحقيقة لا على الوجه الاتي ولكن ذلك الفرض مع وحدة المستعمل فيه فرض نادر بل لم نقف عليه اصلا والثاني ان يعلم الموضوع له الحقيقي في الجملة وهو يتصور ايض على وجهين احدهما انا نعلم ان له معنى حقيقيا ونعلم انه مستعمل في معنى خاص ايض ولا نعلم انه هل هو او غيره وذلك الجهالة انما هو بسبب جهالة نفس الموضوع له لا بسبب جهالة الوضع مثل انا نعلم ان ليلة القدر موضوعة لليلة خاصة واستعمل فيها ايض مثل قوله انا انزلناه في ليلة القدر ولكن لا نعلمها بعينها فاذا اطلقها الشارع على ليلة النصف من شعبان مثلا او ليلة الاحدى والعشرين من رمضان مثلا فهل يحكم بمجرد ذلك الاطلاق انها هي الموضوع له اللفظ او يقال ان الاستعمال اعم من الحقيقة اذ يمكن ان يكون اطلاقها عليها من باب الاستعارة ويكون نفس الموضوع له اللفظ شيئا اخر اهذا اذا لم يكن من باب التنصيص والحمل الظاهرين في بيان الموضوع له كما لو انحصر الاستعمال في الواحد وقال بان ليلة القدر هي هذه وذلك مثل ان يقول اقرء في ليلة القدر هذه الليلة فلانا ولو تعدد المستعمل فيه ح فيتضح عدم دلالة الاستعمال على شئ ويلزم السيد ومن قال بمقالته القول بتعدد الموضوع له لو عمموا المقال ح وهو كما ترى والثاني انا نعلم ان اللفظ مستعمل في معنى او اكثر ونعلم ان له معنى اخر حقيقيا معينا في نفس الامر ايض ولكن نشك في ان المستعمل فيه ايض حقيقة ام لا وذلك يتصور على وجهين احدهما ان نشك في انه هل هو فرد من افراد المعنى الحقيقي او مجاز بالنسبة اليه وثانيهما ان نشك في ان اللفظ هل وضع له ايض بوضع على حدة فيكون مشتركا ام لا مثل انا نعلم ان للصلوة معنى حقيقيا في الشرع قد استعمل فيه لفظها وهو المشروط بالتكبير والقبلة والقيام فاذا استعملت في الافراد المشروطة بالطهارة والركوع والسجود منها ايض نعلم جزما انها من معانيها الحقيقية واذا

الملفقة على صلوة الميت فهل هذا الاطلاق علامة الحقيقة بمعنى ان المعنى الحقيقي للصلوة هو المعنى الاول العام لا المشروط
بالطهارة والركوع والسجود ايضا او بمعنى انها موضوعة بوضع على حدة لصلوة الميت ايضا او الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز
فالمشهور على التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة والسيد ره يحملها على الحقيقة فان ظهر عنده انها من افراد الحقيقة المعلومة
فيلحقها بها والا فيحكم بكونها حقيقة بالوضع المستقل فيكون مشتركا لفظيا وكذا اذا رأينا اطلاق الخمر على الفقاع ونظيره
الثمرة في عدم اجراء حكم الحقيقة على المشكوك فيه على المشهور واجرائه على مذهب السيد على الاحتمال الاول والتوقف في اصل
حكم الحقيقة حتى يظهر المراد منها بالقرائن على الثاني مثلا اذا رأينا ان الشارع حكم بوجوب نزح تمام البئر للخمر الخالية عن قرينة
المراد مع علمنا بان المسكر المأخوذ من العنب خمر حقيقة فيتردد الامر بين ان يكون المراد ان الفقاع مثل الخمر في الحرمة فيكون
مجازا فلا يثبت جميع احكام الحقيقة فيه ليتفرع عليه نزح جميع ماء البئر وبين ان يكون المراد منه الخمر الواقعي اما بمعنى ان الخمر
اسم للقدر المشترك بينهما فيدخل الفقاع في الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع او بمعنى ان الخمر كما انه موضوع للمتخذ
من العنب المسكر فكذلك موضوع للفقاع ايضا فيتوقف حتى يظهر من القرينة ان اي المعنيين هو المراد من الخمر المطلق المحكوم
عليها بوجوب نزح الجميع فظهر بما ذكرنا ان المراد بالمعنى في قولنا اما اذا استعمل اللفظ في معنى او معان ماذا وان المراد بالمعاني
ماذا وان الاول انما يتم بالنظر الى الوجه الاول اذ اذا اتحد المستعمل فيه المعلوم واما مثل كلمة الرحمن فهو خارج عن المتنازع فيه
الموجب لحكمه بالمستعمل فيه عاما لا التوقف
اذ المجازية فيه مسلمة انما النزاع في ان له حقيقة ام لا وذلك لا ينافي القول بصيرورتها حقيقة عرفية فيه تعم ومما حققنا
ظهر ان لا منافاة بين قول المشهور بوجوب التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة في صورة تعدد المستعمل فيه وقولهم
بان المجاز خير من الاشتراك اما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه مجازا او فردا من افراد ما هو القدر المشترك بينهما
لعدم اشتراك لفظي هناك يرجح المجاز عليه وهو غالب موارد قولهم ان الاستعمال اعم من الحقيقة يعنون بذلك انه لا يثبت
حكم ما هو من افراد الكلي حقيقة لهذا المشكوك فيه بمجرد اطلاق الاسم عليه واما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه
حقيقة او مجازا كما لو سلم كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب وشك في كونه حقيقة في الندب ايضا لاجل الاستعمال فرادهم
بقولهم ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة وانه اعم الرد على السيد ومن قال بمقالته فاذا قطعنا النظر عن الاستعمال فلا
يوجب الاستعمال الا التوقف لانه يمكن ترجيح المجازية بدليل اخر فلذلك يقولون بان الصيغة في الندب مجاز ولا يتوقفون
في ذلك فتبصر حتى لا يختلط عليك الامر ولا باس ان نشير الى بعض الغفلات فمنها ما وقع عن صاحب المدارك ره قال في
منزوحات البئر واعلم ان النصوص انما تضمنت نزح الجميع في الخمر الا ان معظم الاصحاب لم يفرقوا بينه وبين سائر المسكرات
في هذا الحكم واحتجوا عليه باطلاق الخمر في كثير من الاخبار على كل مسكر فيثبت له حكمه وفيه بحث فان الاطلاق اعم من الحقيقة
والمجاز خير من الاشتراك انتهى ونظير ذلك ايضا قال في رد من اوجب نزح الجميع للفقاع مستدلا باطلاق الخمر عليه في الاخبار
انتهى بعدم صحة الجمع بين قوله فان الاطلاق اعم وقوله والمجاز خير من الاشتراك ويظهر وجهه بالتامل فيما حققنا واما
نظر جمهور علمائنا رحمهم الله في الاستدلال بتلك الاخبار فليس الى كون المسكرات خمرا حقيقة او الفقاع خمرا كذلك بل
وجه استدلالهم هو ان الاستعارة والتشبيه المطلق يقتضي اعتبار المشابهة في جميع الاحكام لو وقع في كلام الحكيم او الاحكام
الظاهرة الشايعة ومنها حكم النجاسة ومقدار النزح فقد ذكروا في مثل ذلك وجوها ثلثة احدها الاجمال لعدم تعيين
وجه الشبه والثاني العموم لو وقع في كلام الحكيم والثالث التشريك في الاحكام الشايعة وهو اظهر الاحتمالات ومن هذا
القبيل قولهم الطواف بالبيت صلوة

قانون وقد ذكرنا ان الاصل في التفهيم والتفهم هو الوضع وايضا الاصل
والظاهر يقتضيان عدم ارادة الزايد على المعنى الواحد وعدم وضع اللفظ لاكثر من معنى حتى يكون مشتركا او منقولا او عدمه

الموضوع له فيصح الاستعمال دليلا على تعينه علاوة على التعدد كان القدر اللازم لصحة الاستعمال انما هو الوضع للبعض ويبقى الزائد عليه ولا يصلح الاستعمال دليلا على اثباته

المراد بالاول هو الحكم بالحقيقة المتقدم في صدر العنوان المعبر عنه بقوله فهو يحكم بكونه حقيقة او مجازا او حقيقة الا لان واحد دون المتعدد او التوقف والمراد من الوجه الاول هو اول الوجوه الاربعة

٣
قوله واما مثل كلمة الرحمن الخ دفع لتوهم نقض ما ذكره من الحكم بالحقيقة مع اتحاد المستعمل فيه بكلمة الرحمن وحاصل النقض انه لو وجب الحكم بها مع الاتحاد لوجب في مثله في كلمة الرحمن المستعمل فيه تعالى والتالي باطل لعدم قائل بكونه حقيقة فيه وحاصل الدفع ان الرحمن ليس مما استعمل في معنى يشك في حقيقته ومجازيته مع اتحاد المستعمل فيه ليكون من المتنازع اذ المجازية فيه مسلمة والنزاع في كلمة الا هو في ان له حقيقة او لا ووجه هذا النزاع ان اهل القول بعدم استلزام المجاز للحقيقة جعلوا الرحمان فيه تتمة من المجاز بلا حقيقة وانكره الاخرون بمنع عدم اتفاق استعماله في معناه الاصلي الموضوع له وهو الذات المتصفة بالرحمة يكفي رافة القلب لان عدم الوجدان اعم من عدم الوجود

ارادة معنى اخر من اللفظ غير المعنى الاول لسبب علاقة حتى يكون مجازا فحيث علم وجود هذه المخالفات وارادة هذه الامور من اللفظ بقرينة حالية او مقالية فهو وان احتمل ارادة هذه الامور ولم يكن قرينة عليها فلا ريب انه يجب الحمل على الموضوع له الاولى كما تقدم واما لو كان الاحتمال والترديد بين هذه الامور المخالفة الاصل الموضوع له المتجددة الطارية له الحاصلة بسبب دواع خارجية فيتصور هناك صور عديدة يعبر عنها الاصوليون بتعارض الاحوال بحصل من ترددان اللفظ بين بعض من الاشتراك والنقل والتخصيص والاضمار والمجاز وبعض اخر والتخصيص والاضمار وان كانا قسمين من المجاز لكنه لما كان لهما مزيد اختصاص وامتياز افردوهما من اقسام المجاز وجعلوهما قسيما له وذكروا الكل واحد منها مرجحا على الاخر مثل ان المجاز ارجح من الاشتراك لكثرته واوسعيته في العبارة وكونه ابلغ لانه لا توقف فيه ابدا بخلاف المشترك والاشتراك ارجح من المجاز من حيث بعده عن الخطاء اذ مع عدم القرينة يتوقف بخلاف المجاز فيحمل على الحقيقة وقد يكون غير مراد في نفس الامر وان المجاز يصح من كل من المعنيين فيكثر الفائدة بخلاف المجاز والاشتراك ارجح من النقل لان النقل يقتضي الوضع في المعنيين على التعاقب ونسخ الوضع الاول بخلاف الاشتراك والنسخ يقتضي بطلان المنسوخ والاشتراك يقتضي التوقف فيكون اولى وان الاشتراك اكثر من النقل والاضمار ارجح من الاشتراك لاختصاص الاجمال الحاصل بسبب الاضمار ببعض الصور وذلك حيث لا يتعين المضمر وتعميمه في المشترك وان الاضمار اوجز وهو من محاسن الكلام والتخصيص ارجح من الاشتراك لانه خير من المجاز وهو خير من الاشتراك والمجاز ارجح من النقل لاحتياج النقل الى اتفاق اهل اللسان على تغيير الوضع والمجاز يفتقر الى قرينة صارفة وهي متيسرة والاول متعسر والمجاز فوائده اكثر من النقل ويظهر من ذلك ترجيح الاضمار عليه ايضا والتخصيص ارجح من النقل لانه ارجح من المجاز وهو ارجح من النقل والتخصيص ارجح من المجاز لحصول المراد وغيره مع عدم الوقوف على قرينة التخصيص والمجاز اذا لم تعرف قرينة يحمل على الحقيقة وهي غير مرادة والتخصيص ارجح من الاضمار لكونه ارجح من المجاز المساوي للاضمار الى غير ذلك من الوجوه التي ذكروها وفي كثير منها نظر اذ اكثرها معارض بمثلها والبسط في تحقيقها وتعميمها لا يسعه هذا المختصر وحاصل غرض المستدل في الترجيح بهذه الوجوه ابداء كون صاحب المزية الكاملة اولى بالارادة للمتكلم فلا بد من حمل كلامه على ما هو اكمل واحسن واتم فائدة فلا يختار المتكلم ما هو اخس وانقص واقل فائدة الا في حال الضرورة وحال الضرورة نادرة بالنسبة الى غيرها والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وفيه انا نمنع ان غالب المتكلمين في غالب كلماتهم يعتبرون ذلك وما يجدي للاصولي هو ملاحظة كلام الله وهو حكيم فنقول ان الحكمة لا يقتضي ذكر الاتم والاحسن غالبا بل ربما يقتضي ذكر الانقص نعم اذا كان المراد اظهار البلاغة والاعجاز ونحوه فيعتبر ما له مزيد دخل بموافقة مقتضى المقام والخلوص عن التعقيد اللفظي والمعنوي وما يرتبط بالمحسنات اللفظية والمعنوية ولكن مقتضى المقامات مختلفة وما هذا شانه من كلامهم ليس له مزيد دخل في بيان الاحكام الشرعية الذي هو محط نظر الاصولي ومع تسليم ذلك فنمنع حجية هذا الظن والتحقيق ان المجاز في نفس الامر اغلب من غيره من المذكورات في اكثر كلام المتكلمين ولا يمكن انكار هذه الغلبة وكذلك التخصيص اغلب افراد المجاز في العام لا مطلقا واما حصول الغلبة في غيرهما فغير معلوم بل ندرتها معلومة وعلى هذا يقدم المجاز على الاشتراك والنقل بل ولا يبعد ترجيحه على الاضمار ايضا ويقدم التخصيص على غيره من اقسام المجاز وغيرها لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب ثم ما حجية مثل هذا الظن فيدل عليه ما يدل على حجية اصالة الحقيقة مع احتمال ارادة المجاز واخفاء القرينة فكما ان الوضع من الواضع فهذه الامور المخالفة الطارية عليه ايضا من جانب الواضع ولذا قيل ان المعنى المجازي وضع ثانوي فكما يكتفى في المعنى المجازي بالقراين المعهودة المعدودة فكذا يكتفى في معرفة ان ذلك اللفظ مجاز لا مشترك ولا منقول بقرينة الغلبة سيما والاصل عدم الوضع الجديد وعدم تعدد

وعدم الاضمار وغير ذلك ولم نقف على من منع اعتبار مثل هذا الظن من الفقهاء وبالجملة فلا مناص عن العمل بالظن في دلالة
الالفاظ خصوصا على قول من يجعل الاصل جواز العمل بالظن الا ما خرج بالدليل مع انه يظهر من تتبع تضاعيف الاحكام الشرعية
والاحاديث اعتبار هذا الظن فلاحظ وتامل وان شئت ارشدك الى موضع واحد منها وهو ما دل على حلية ما يباع في اسواق
المسلمين وان اخذ من يد رجل مجهول الاسلام فروى اسحق بن عمار في الموثق عن العبد الصالح انه قال لا باس بالصلوة في فرو
اليماني وفيما صنع في ارض الاسلام قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمون فلا باس ويدل
على ذلك العرف ايضا فلاحظ **قانون** كل لفظ ورد في كلام الشارع فلا بد ان يحمل على ما علم ارادته منه ولو كان معنى
مجازيا وان لم يعلم المراد منه فلا بد من ان يحمل على حقيقته اصطلاحه سواء ثبت له اصطلاح خاص غيره ولم يثبت بل كان هو اصطلاح
اهل زمانه وان لم يعلم ذلك ايضا فيحمل على اللغوي والعرفي ان وجد احدهما بضميمة اصالة عدم النقل فاذا وجد واحد منهما
واتحد فهو وان تعدد فيتحرى في تحصيل الحقيقة باستعمال اماراتها او القرينة المعينة للمراد ثم يعمل على مقتضاها من الترجيح او
التوقف وان وجد كلاهما فان كان المعنى العرفي هو عرف المتشرعة فهو محل النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية والا فالمشهور تقديم
العرف العام لافادة الاستقراء ذلك وقيل بتقديم اللغة لاصالة عدم النقل والاول اظهر واما ثبوت الحقيقة الشرعية ففيه
خلاف والمشهور بينهم ان النزاع في الثبوت مط والنفي مط والحق كما يظهر من بعض المتاخرين التفصيل وتحرير محل النزاع هو
ان كثيرا من الالفاظ المتداولة على لسان المتشرعة اعني بهم من تشرع بشرعنا فيها كان او عاما صار حقايق في المعاني الجديدة
التي استحدثها الشارع ولم يكن يعرفها اهل اللغة مثل الصلوة في الاركان المخصوصة والصوم في الامساك المخصوص الى غير
ذلك فهل ذلك بوضع الشارع اياها في ازاء هذه المعاني بان نقلها من المعاني اللغوية ووضعها لهذه المعاني الجديدة او
استعملها مجازا في هذه المعاني مع القرينة وكثر استعمالها فيها الى ان استغنى عن القرينة فصارت حقايق او لم يحصل الوضع
الثانوي في كلامه باحد من الوجهين وكان استعمالها فيها بالقرينة ويظهر ثمرة النزاع اذا وجدت في كلامه بلا قرينة فان قلنا
بثبوت الحقيقة فلا بد من حملها على هذه المعاني والا فعلى اللغوي وقد طال التشاجر بينهم في الاستدلال ولكل من الطرفين حجج
واهية واقوى ادلة النافين اصالة عدم النقل واقوى ادلة المثبتين الاستقراء فيه ووجه الحكم مدار الاستقراء وقد يستدل
بالتبادر بانه اذا سمعنا هذه الالفاظ في كلام الشارع يتبادر في اذهاننا تلك المعاني وهو علامة الحقيقة وهذا الاستدلال
من الغرائب بحيث لا يحتاج الى البيان اذ من الظاهر ان المعتبر من التبادر هو تبادر المعنى من اللفظ عند المتحاورين بذلك اللفظ
فاذا سمع النحوي لفظ الفعل من اللغوي وتبادر الى ذهنه ما دل على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة الثلثة لا يلزم منه كونه
حقيقة فيه عند اللغويين ايضا وربما زاد بعضهم مصادرة وقال الظاهر ان ذلك التبادر لكثرة استعمال الشارع لا لاجل الف المتشرعة
بهذا المعنى ثم اغرب فقال ان التبادر معلوم وكونه لاجل امر غير الوضع غير معلوم فيعني وضع الشارع وهو مقلوب عليه بان
التبادر معلوم وكونه من اجل وضع الشارع غير معلوم وعلى المستدل الاثبات ولا يكفيه الاحتمال وكيف كان فالحق ثبوت
الحقيقة الشرعية في الجملة واما في جميع الالفاظ والازمان فلا والذي يظهر من استقراء كلمات الشارع ان مثل الصلوة والصوم
والزكوة والحج والركوع والسجود ونحو ذلك قد صارت حقايق في صدر الاسلام بل ربما يقال انها كانت حقايق في هذه المعاني
قبل شرعنا ايضا لكن حصل الاختلاف في الكيفية وحصولها فيها وفي غيرها من الالفاظ الكثيرة الدوران في زمان الصادقين
ومن بعدهما مما لا ينبغي التامل فيه كما صرح به جماعة من المحققين واما مثل لفظ الوجوب والسنة والكراهة ونحو ذلك فثبوت
الحقيقة فيها في كلامهما ومن بعدهما ايضا محل تامل فلا بد للفقيه من التتبع والتحري ولا يقتصر ولا يقلد ثم ان ما ذكرنا
من الوجهين في كيفية صيرورتها حقيقة فالاول منهما في غاية البعد بل الظاهر هو الوجه الثاني وعليه فلا تحصل الثمرة الا

فيما علم انه صدر بعد الاشتهار في هذه المعاني الى ان استغنى عن القرينة فان علم انه كان بعده فيحمل على الحقيقة والا فيمكن
صدوره قبله وح فيمكن ارادة المعاني الجديدة واختفى القرينة ويمكن ارادة المعنى اللغوي والاصل عدمها فيحمل على اللغوي
وهذا اقرب فليرجع الى التفصيل الذي ذكرنا وليتامل وليتتبع لئلا يختلط الامر والله الهادي ثم اعلم انه قد نسب الى
بعض المنكرين للحقيقة الشرعية القول بان الشارع لم يستعمل تلك الالفاظ في المعاني المخترعة بل يقول انه استعملها في المعاني
اللغوية والزوائد شروط الصحة العبادة فالصلوة مثلا مستعملة في الدعاء وكونه مقترنا بالركعات شرط لصحة الدعاء والشرط
خارج عن المشروط وكذا الغسل هو غسل مشروط بزوائد وهكذا فلا نقل عنده ولا حقيقة جديدة ورد بانه يلزم ان لا يكون
المصلي مصليا اذا لم يكن داعيا فيها كالاخرس او لم يكن متبعا كالمنفرد وهو باطل ويلزم هذا القائل نفي التركيب والماهيات
المخترعة عند الشارع ويظهر الثمرة في امكان جريان اصل العدم في اثبات الاجزاء والشرايط وعدمه وبيان ذلك انه
لا خلاف ولا ريب في كون الاحكام الشرعية توقيفية لا بد ان يتلقى من الشارع واما موضوعات الاحكام فان كان من
قبيل المعاملات فيرجع فيها الى العرف واللغة واهل الخبرة كالبيع والارش ونحوهما وكذا كل لفظ يستعمل في كلام الشارع
لافادة الحكم ولا افادة بيان ماهية العبادة كالغسل بفتح الغين والمسح ونحوهما وان كان من قبيل العبادات كالصلوة
والغسل ونحوهما فهو ايض كنفس الاحكام فانها حقايق محدثة من الشارع لا يعلمها الا هو واما هذا القائل فيرجع
فيها ايض الى اللغة والعرف كالمعاملات لانه لم يقل بكونها منقولات غاية الامر انه يقارنها بما يثبت عنده من
الشرايط فان قلنا بجعل الماهيات الجديدة من جانب الشارع ~~وحصول الامتثال~~ واحداثها فيصير العبادات من باب المركب
ذي اجزاء ينتفي بانتفاء احد اجزائه فلا بد من حصول العلم بجميع اجزائه وشرايطه فاذا شك في كون شيء جزء له او ٢٠
شرطا له فلا يمكن القول بان الاصل عدم المدخلية للزوم العلم بالاتيان بالماهية المعينة ولا يكفي في ذلك عدم
العلم بعدم الاتيان واما على القول بعدم تركيب جديد فالمكلف به هو المعنى اللغوي ولا تامل فيه والباقي امور خارجة
عنه يمكن نفي ما شك في ثبوته من الشرايط الخارجة باصل العدم كالمعاملات واما بناء دفع كلام هذا القائل
بالبناء على القول بثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه بان يق بطلان قوله على القول بثبوت الحقيقة الشرعية واضح فان
الصلوة اسم لهذا المركب كذا الغسل والوضوء فكيف يحملها على الدعاء والغسل بفتح الغين وعلى القول بعدمها
فبعد الوجود القرينة الصارفة عن اللغوي لا بد ان يحمل على الشرعي لكونه اشهر مجازاته واشيعها فهو غريب لما عرفت من انه
منكر للحقيقة الشرعية بل منكر للماهيات المحدثة ثم بعد القول ببطلان مذهب هذا النافي والبناء على المشهور من كون
تلك العبادات ماهيات محدثة فهل يجوز اجراء اصل العدم فيها بمعنى انا اذا شككنا في كون شيء جزء لها او شرطا لصحتها فهل
يمكن نفيه باصالة العدم او لا بد من الاتيان بما يوجب اليقين بحصول الماهية في الخارج فيه خلاف ولا بد في تحقيق ذلك من تمهيد
مقدمة وهي انهم اختلفوا في كون العبادات اسامي للصحيحة او الاعم منها وهذا الخلاف ايض لا يتوقف على القول بثبوت الحقيقة
الشرعية فيها بل يكفي فيه ثبوت الحقيقة المتشرعة ومطلق استعمال الشارع تلك الالفاظ فيها فالنزاع في الحقيقة في انه هل اطلق
لفظ الدال على تلك الماهية المحدثة فهل يراد الصحيحة منها او الاعم والثمرة في هذا النزاع تظهر فيما لم يعلم فساده فهل يحصل الامتثال
بمجرد عدم العلم بالفساد لصدق الماهية عليها او لا بد من العلم بالصحة فمع الشك في مدخلية شيء في تلك الماهية جزء كان
او شرطا فلا يحكم بمجرد فقدان ذلك بالبطلان على الثاني بخلاف الاول للشك في الصحة وما يظهر من كلام بعضهم من
الفرق بين الشك في الجزء والشرط وان الاول مضر على القول الثاني ايض فلعله مبني على ان المركب لا يتم الا بتمام الاجزاء
فكيف يق يصدق الاسم على الثاني مع الشك في جزئية شيء اخر له وفيه ان مبنى كلام الفقهاء على العرف وانتفاء كل جزء

وجه هذا ان اركان الصلوة ليست الدعا فيلزم ان
لا يصدق المصلي على الاخرس او الاتباع فلا
فيلزم ان لا يصدق على المنفرد لعدم كونه متبعا
واللازم باطل بضرورة من عرف المتشرعة الشايع
بصدق المصلي على الاخرس والمنفرد على
وجه الحقيقة

يعني كان الخلاف في جريان الاصل في مهيات
العبادات كما اشار اليه ونوع قبل ذلك ليس من
متفرعات القول بثبوت الحقيقة الشرعية بل
يجري على القول بنفيها فكذلك الخلاف في الصحيح
والاعم ليس من متفرعاته وحدها بل يجري
على قول النافي للحقيقة الشرعية ايضا وهذا الكلام
تعريض على من توهم ابتناء هذا الخلاف على القول
بثبوتها

لا يوجب انتفاء المركب عرفا ولا يوجب عدم صدق الاسم في التعارف الا ترى ان الانسان لا ينتفي بانتفاء اذن منه او اصبع عرفا بخلاف راسه ورقبته والحاصل انه لا ريب في ان الماهيات المعهودة امور مخترعة من الشارع ولا شك ان ما احدثه الشارع متصف بالصحة بمعنى انه بحيث لو اتى به على ما اخترعه الشارع يكون موجبا للامتثال للامر بالماهية من حيث هو امر بالماهية لكنهم اختلفوا هذا الا بوجهين احدهما ان نقول اذا وضع الشارع اسماء لهذه المركبات او استعمل فيها بمناسبة فهو يريد تلك الماهية على الوجه الصحيح بالمعنى المذكور من الحيثية المذكورة وهذا القدر متيقن الارادة ولكنه لما كان الماهية عبارة عن المركب عن الاجزاء بجميعها من دون مدخلية الشرايط والشرايط خارجة عنها ولا مانع من وضع اللفظ بازاء الماهية مع قطع النظر عن كونها جامعة للشرايط ولا من وضعه بازاء الماهية مع ملاحظة اجتماعها الشرايط الصحة فاختلفوا في ان الالفاظ هل هي موضوعة للماهية مع اجتماع الشرايط او الماهية المطلقة فمراد من يقول انها اسامي للصحيحة منها انها اسامي للماهية مجتمعة لشرايط الصحة الزايدة على الصحة الحاصلة من جهة الماهية من حيث هي ومراد من يقول بانها اسامي للاعم انها اسامي لنفس الماهية الصحيحة من حيث هي قابلة للصحة الزايدة على هذه الحيثية وعدمها والحاصل ان الاول يقول بان الصلوة مثلا اسم للاركان المخصوصة حال كونها جامعة للشرايط مثل الطهارة عن الحدث والخبث والقبلة وغير ذلك لا انها اسم للاركان المخصوصة حال كونها جامعة للاجزاء والشرايط معا والثاني يقول بانها اسامي للصلوة بدون اشتراط اجتماعها للشرايط ولا مع الشرايط فح تظهر الثمرة فيما لو حصل الشك في شرطية شيء لصحة الماهية فعلى القول بكونها اسامي للصحيحة الجامعة لشرايط الصحة فلا بد من العلم بحصول الموضوع له في امتثال الامر بها ولا يحصل الا مع العلم باجتماعه لشرايط الصحة واما على القول الاخر فيعني وضعها لنفس الاجزاء المجتمعة مع قطع النظر عن الشرايط فيحصل الامتثال للامر الوارد بالعبادة بمجرد الاتيان بها وبما علم من شرايطها وما يتوهم من ان الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط معناه الشك في تحقق الشرط المعلوم الشرطية لا الشك في ان هذا الشيء شرط يتوقف صحته عليه ام لا والوجه الثاني ان مع قطع النظر عن الشرايط ايضا قد يحصل الاشكال بالنظر الى ملاحظة الاجزاء فان النقص في اجزاء المركب قد لا يوجب سلب اسم المركب عنه عرفا كما ذكرنا في الانسان المقطوع الاذن او الاصبع فالصلوة اذا كانت في الاصل موضوعة للماهية التامة الاجزاء ولكن لم يصح سلبها عنه بمجرد النقص في بعض الاجزاء فيتم القول بكونها اسما للاعم من الصحيحة فيرجع الكلام الى وضعها لما يقبل هذا النقص الذي لا يوجب خروجها من الحقيقة عرفا وذلك لا يستلزم كون الناقصة مامورا بها ومطلوبا لان مجرد صدق الاسم عند الشارع لا يوجب كونها مطلوبا له وتظهر الثمرة فيما لو نذر احد ان يعطي شيئا لمن رآه يصلي فراى من يصلي ونقص طمأنينته في احدى السجدتين مثلا او لم يقرأ السورة في احد الركعتين فبرء النذر بذلك لا يستلزم كون تلك الصلوة مطلوبة للشارع ومامورا بها فكونها مصداقا للاسم معنى وكونها مامورا او مطلوبا يحصل به الامتثال معنى اخر اذ لا بد في الامتثال مضافا الى صدق الاسم كونها صحيحة ايضا ويتفاوت الاحكام بالنسبة الى الامرين وتظهر الثمرة فيما لو اريد اثبات المطلوبية والصحة بمجرد صدق الاسم فيما لو شك في جزئية شيء للصلوة ولم يعلم فساده بدونه فعلى القول بكونها اسما للاعم يتم المقصود وعلى القول بكونها اسما للصحيحة التامة الاجزاء الجامعة للشرايط فلا لعدم معلومية تمامية الاجزاء ح وجامعيته لشرايط الصحة من الحيثية التي قدمنا ذكرها وغيرها من ساير شرايط الصحة ثم ان الاظهر عندي هو كونها اسامي للاعم بالمعنيين كما يظهر من تتبع الاخبار ويدل عليه عدم صحة السلب عما لم يعلم فساده وصحته بل واكثر ما علم فساده ايضا وتبادر القدر المشترك منها ويلزم على القول بكونها اسامي للصحيحة لزوم القول بالف ماهية لصلوة الظهر مثلا فصلوة الظهر للمسافر شيء وللحاضر شيء اخر وللحافظ شيء وللناسي شيء اخر وكذلك للشاك وللمتوهم والصحيح والمريض والمحبوس والمضطر والغريق الى غير ذلك من اقسام الناسي في جزئيات مسائل النسيان

عليه وتوضيح المقام ان احداث الماهيات ووضعها عن الشارع لا تخير ثمرتها في الامتثال بها والتقرب بها الى الله فقد يكون مع ذلك علامة للمسلم وتميزا له عن غيره بل اهل الاسلام والايمان واظهار شعائر الدين وفوايد غير نفس حصول الفوز بالقرب الالهي المطهرة ولذلك كان يفعل ذلك من المنافقين في مدة الاسلام وفايدته تزيد شوكة الاسلام وتقويته بكثرة المتحلين وكسر سورة الكفرة وعنادهم الى غير ذلك

الفوايد المقصودة في كل واحد واحد منها فلا ينافي كون هذه العبادات مطلوبة بالذات من جهة الاطاعة والانقياد وحصول القرب كونها مفيدة لفايدة اخرى فاطلاق اللفظ عليها على نهج واحد وحيث لا يلزم فيما يترتب عليه فايدة اخرى ان يكون الاطلاق عليها على

التبيان والتاك في جزئيات مسائله وهكذا الى غير ذلك واما على القول بكونها اسامي للاعم فلا يلزم شيء من ذلك لان
هذه احكام مختلفة ترد على ماهية واحدة مع ان الصلوة شيء والوضوء والغسل والوقت والساتر والقبلة وغيرها اشياء
اخر وكل انتفاء الصلوة بالتلبس بها فالظاهر ان لكل شيء منها اسما اخر ولا دخل في اشتراط شيء لشيء اعتباره في تسميته به و
مما يؤيد كونها اسامي للاعم اتفاق الفقهاء على ان اركان الصلوة هي ما تبطل الصلوة بزيادتها ونقصانها عمدا او سهوا
اذ لا يمكن زيادة الركوع مثلا عمدا الا عصيانا ولا ريب في كونها منهيا عنه ومع ذلك يعد ركوعا الا ان يقال ان مرادهم صورة
الركوع لا الركوع الحقيقي وان لم يكن صحيحا فان من انحنى في الصلوة بقصد الركوع لا لاجل اخذ شيء من الارض سيما مع وضع
اليد على الركبة بحيث يحسب الناظر انه قد ركع فلا يوجب بطلان الصلوة من اجل زيادة الركن فالمراد اطلاق الاسم عرفا
المتشرعة حقيقة وهو لا يتحقق الا مع كون الركوع اسما للاعم من الصحيح واحتجوا بالتبادر وصحة السلب عن العاري عن
الشرايط وكون الاصل في مثل لا صلوة الا بطهور الاستعمال في نفي الحقيقة لانه المعنى الحقيقي وفي الاولين منع ولعل
المدعي لذلك انما غفل من جهة الاوامر فان الامر لا يتعلق بالفاسد وهذا فاسد لعدم انحصار محل النزاع في الاوامر
فالامر قرينة لارادة الصحيحة وذلك لا يستلزم وضعها لها واما قوله لا صلوة الا بطهور ففيه منع فيما ادعوه
في خصوص هذا التركيب كما لا يخفى على من لاحظ النظاير كقوله لا عمل الا بنية ولا نكاح الا بولي ولا صلوة لجار المسجد الا
في المسجد وغير ذلك مع ان القدر المسلم في اصالة الحقيقة انما هو في مثل لا رجل في الدار واما مثل هذه الهيئات التركيبية
التي نفس الذات موجودة فيها في الجملة جزما وليس المراد فيها الا نفي صفة من صفاتها لا يمكن دعوى اصالة الحقيقة فيها ومما
يشك كونه من هذه الجملة مثل ما نحن فيه من خصوص الصلوة والصيام ونحوهما مما يحتمل فيه هذا الاحتمال السخيف وهو
كونها اسامي للصحيحة بحيث يمكن عرفا نفي الذات بمجرد انتفاء شرط من شروطها بل ومع الشك في حصول شرط من شروطها
فهو لا يخرج هذه الهيئة عما هو ظاهر فيه في العرف ولذلك تداوله العلماء هذا التداول في مبحث المجمل والمبين ولم يجعلوا ارادة
نفي الحقيقة والذات الا على تقدير هذا القول الضعيف وذلك ليس لان الاصل الحمل على الحقيقة بل الاصل هنا خلافه بل لان دعوى
كون هذه الالفاظ اسامي للصحيحة صارت قرينة لحمل هذه العبارة على مقتضى الحقيقة القديمة التي هي الموضوع له لكلمة لا
فقالوا بان حملها على نفي الذات ح ممكن نح نقول حمل هذه العبارة على نفي الذات مع كونها ظاهرة في نفي صفة من صفاتها
انما يمكن اذا ثبت كون الصلوة اسما للصحيحة والا فهي منساقة بسياق نظايرها سيما مثل قوله لا صلوة لجار المسجد الا
في المسجد فاذا اردنا اثبات كون الصلوة اسما للصحيحة بسبب مقتضى الحقيقة القديمة فذلك يوجب الدور والا ان يكون مراد
المستدل ان اصالة الحقيقة تقتضي ذلك خرجنا عن مقتضاها في غيرها بالدليل وبقي الباقي فبهذا نقول ان مثل قوله
لا صلوة الا بطهور مما كان الفعل المنفي عبادة خارج عن سياق النظاير وباق على مقتضى الاصل فلا ريب ان ذلك خلاف
الانصاف فان هذه في جنب الباقي ليست الا كشعرة سوداء في بقرة بيضاء ولذلك لم يتمسك احد من العلماء الفحول في ذلك المبحث
لاثبات نفي الاجمال باصالة الحقيقة وتمسكوا بالقول بكونها موضوعة للصحيحة من العبادات والانصاف ان كون هذه منساقة
بسياق النظاير من الادلة على كون العبادات اسامي للاعم فهي على ذلك ادل مما اراده المستدل وايضا نقول بعد التسليم
ان هذا انما يدل على ان الصلوة التي لا طهور لها ولا فاتحة فيها ليست بصلوة ولا يدل على ان الصلوة اسم للصحيحة كما لا يخفى
اذ لو حصل الفاتحة والطهور للصلوة وشككنا ان السورة ايضا واجبة مع الفاتحة ام لا فهذا الحديث لا ينفي كون الصلوة
الخالية عنها صلوة ولا يدل على ان الصلوة اسم لكل ما جامع جميع الشرايط ثم اعلم ان الشهيد ره قال في القواعد الماهيات
الجعلية كالصلوة والصوم وساير العقود لا يطلق على الفاسد الا الحج لوجوب المضي فيه ولو حلف على ترك الصلوة او الصوم

بالاطلاق الحقيقي الشرعي

اكتفى بمسمّى الصحيح وهو الدخول فيها فلو افسدها بعد ذلك لم يزل الحنث ويحتمل عدمه لانه لا يسمّى صلوة شرعًا ولا صومًا مع الفساد
وامّا لو تحرّم في الصلوة او دخل في الصوم مع مانع من الدخول لم يحنث قطعًا انتهى والظ ان مراده اكتفى بمسمّى الصحيح في الحنث يعني
لو حلف على ترك الصلوة مثلًا في مكان مكروه يحصل الحنث بمجرد الدخول لا قوله ثم من قوله ردّه الّا الحج لوجوب المضيّ فيه
ان كلامهم في الاوامر والمطلوبات الشرعية وان مرادهم انّ الفاسد لا يكون مطلوبًا الّا في الحج فانه يجب المضي في فاسده لا في مطلق
التسمية والاصطلاح ولو لا غرض آخر مثل كونها علامة للاسلام وموجبًا لجواز اكل الذبيحة بمجرد ذلك حيث قلنا بذلك وبحو
ذلك وذلك لانه ان كان اراد من الاطلاق اعمّ من الاطلاق الحقيقي فلا ريب ان اطلاق الصلوة مثلا على الفاسدة واستعمالها
فيها في كلام الش والمتشرعة فوق حدّ الاحصاء وان اراد منه الاطلاق الحقيقي فلا معنى لتخصيص الحقيقة بالحج والتفصيل اذ محض الامر
بالمضيّ لا يوجب كون اللفظ حقيقة فيه فظهر انّ مراده الاطلاق على سبيل الطلب والمطلوبية فان التسمية في كلام الش ممّا لا
بالانكار ولنشر الى بعض ما يفيد ذلك وهو ما رواه الكليني في الموثق كالصحيح لابان بن عثمان عن الفضيل بن يسار عن ابي جعفر ع
قال بني الاسلام على خمس على الصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية ولم يناد احد بشيء كما نودي بالولاية فاخذ الناس باربع و
تركوا هذه يعني الولاية فان الظ من الواضح ان المراد بالاربع هو الاربع من الخمس والتحقيق ان عبارة هؤلاء فاسدة كما دلّ
عليه الاخبار وكلام الاصحاب فالاخذ بالاربع على هذا الوجه لا يمكن الّا مع جعلها اسامي للاعم وذلك لا ينافي كون المطلوب في
نفس الامر هو الصحيح والاكتفاء في التسمية بالاعم كما ثبت من ان التسمية عرفية وان كان المسمّى شرعيًّا ومن جملة ما ذكر قوله
عليه السلم دعي الصلوة ايام اقرائك فان صيرورة الصلوة صحيحة انما يكون بان لا تكون في ايام الحيض والتسمية بالصلوة
انما كانت قبل هذا النهي وليس المعنى ان الصلوة التي لا تكون في حال الحيض اتركيها حال الحيض بل المعنى اتركي الصلوة في حال
وادعاء ان التسمية واثبات الشرط هنا قد حصلا بجعل واحد يكذبه الوجدان السليم لتقدم التسمية وضعًا وطبعًا وما ذكره
انما يصح اذا قيل انّ معناه ان الاركان المخصوصة التي هي جامعة لجميع الشرائط ولكونها في غير هذه الايام واسمها صلوة ولا تفعلها
بكونها اسمًا للصحيح التي لا تفعلها في هذه الايام والمفروض ان كونها في غير هذه الايام انما استفيد من قوله لا تفعلها في هذه
الايام وامّا على القول بكونها اسمًا للاعم فلا يرد شيء من ذلك اذ يصح المنع عن الصلوة مع قطع النظر عن كونها في هذه
الايام او غير هذه الايام وممّا ذكرنا يظهر ما في قوله رحمه الله لانه لا يسمّى صلوة شرعًا ولا صومًا مع الفساد ولعل نظره
من وافقه الى ان الظ من حال المسلم في نذر الفعل والحلف عليه هو قصد الفعل الصحيح فالحنث انما هو لاجل الصحة وعدم
لا لانه ليس بصلوة فتعدّوا من عدم الصحة الى نفي الذات فلو نذر احد ان يصلي ركعتين في وقت خاص فالقائلون بكونها اسمًا
للاعم ايض يقولون بان الفاسدة لا تكفي وكذا لو نذر ان يعطي مصليًا شيئًا فلا يبرء نذره باعطائه لمن علم فساد صلوته
ويظهر الثمرة فيما لو جهل حاله بالخصوص من جهة نفس الامر لعدم المعرفة بحال المصلي او من جهة نفس الحكم للاختلاف الحاصل من
جهة الادلة في حقيقة العبادة ولا مرجّح عنده لاعتبار الصحة عنده او عند المصلي المقيّد بان يعطيه مثلا وعلى هذا لو
حلف ان لا يبيع الخمر فيحنث ببيعها وان كان بيعها فاسدًا كما ذهب اليه الاكثر لاجل تحقق البيع ولا ينافي ذلك حمل فعل المسلم
على الصحة كما كان بنائه في المثال المتقدم والظ انّ ذلك ايض لكون البيع اسمًا للاعم وسنشير الى جريان الخلاف في المعاملات
ايض وممّا يؤيد كونها اسامي للاعم انه لا اشكال عندهم في صحة اليمين على ترك الصلوة في مكان مكروه او مباح مثلًا
وحصول الحنث بفعلها ويلزمهم على ذلك المحال لانه يلزم ح من ثبوت اليمين نفيها فان ثبوتها يقتضي كون الصلوة منهيًّا
عنها والنهي في العبادة مستلزم للفساد وكونها فاسدة مستلزم لعدم تعلق اليمين بها اذ هي انما تتعلق بالصحيح على
مفروضهم فيحكم بصحتها وبعد تعلق اليمين لا يتحقق الحنث لعدم تحقق الصلوة الصحيحة والقول بان المراد الصلوة

الصحيحة لولا اليمين لا يجعلها صحيحة في نفس الامر حقيقة كما هو مراد القائل ويجري هذا الكلام في المعاملات ايضا اذ قلنا
بدلالة النهي على الفساد فيها ايضا ومما يؤيده ايضا انه يلزم على القول بكونها اسامي للصحيحة ان يفتش عن احوال المصلي اذا اراد
ان يعطيه شيئا لاجل النذر واذا لم يعلم مذهبه وصحة صلوته في نفس الامر فان حمل فعل المسلم على الصحة لا يكفي هنا فان غايته ذلك
حمل فعل المسلم على الصحيح عنده والصحة قد تختلف باختلاف الآراء فاذا راى من نذر شيئا للمصلي رجلا صالحا يصلي
بجميع الاركان والاجزاء ولكن لا يدري انه هل صلى بغسل غير الجنابة بلا وضوء ام مع الوضوء وهو يرى بطلان الصلوة
به وذلك الصالح قد يكون رايه او راي مجتهده الصحة والمفروض ان المعتبر في وفاء الناذر على تكليفه ملاحظة الصحيح عنده
المطابق في نفس الامر بظنه وكذلك ملاحظة غيره من الاختلافات في الاجزاء وساير الشروط ولا ريب ان الصحيح من العبادات
ليس شيئا واحدا حتى يبني عليه في المجهول الحال على حمل فعل المسلم على الصحة ولم نقف الى الان على من التزم هذه التفحصات
والتدقيقات ويعطون الى من ظاهره الوفاء وليس ذلك الا لاجل كونها اسامي للاعم ولعله لاجل ذلك لا يتفحص المؤمنون
في الاعصار والامصار عن مذهب الامام في جزئيات مسائل الصلوة مثل انه هل يعتقد وجوب السورة او ندبها او وجوب
القنوت او ندبه ويأتمون به بعد ثبوت عدالته نعم اذا علم المخالفة فلا يصح الاقتداء فيما يعتقده باطلا مثل ما لو ترك
الامام السورة او نحو ذلك فما لم يعلم بطلانه يجوز الاقتداء به ويصح صلوته لانه ائتم بمن يحكم بصحة صلوته شرعا والقدر
الثابت من المنع هو ما علم بطلانه وان كان صحيحا عند الامام فليس هذا الامر جهة كفاية مسمى الصلوة ما لم يعلم المأموم
بطلانها على مذهبه لا انه لا يصح الاقتداء حتى يعلم انه صحيح على مذهبه بقي الكلام في بيان بعض ما اشار اليه الشهيد رحمه الله
وهو امور الاول انه يستفاد منه ان الحقايق الشرعية كما تثبت في العبادات تثبت في المعاملات ايضا وهو كذلك وقد يظهر
من بعضهم اختصاص ذلك بالعبادات وهو ضعيف وعلى هذا فيمكن عطف قوله ره وساير العقود على ماهيات لا الماهيات
الجعلية ايضا الثاني ان الخلاف في كون الالفاظ اسامي للصحيحة او الاعم لا يختص بمثل الصلوة والصوم بل يجري في
ساير العقود ايضا وهو ايضا كذلك قال المحقق رحمه الله في الشرايع في كتاب الايمان اطلاق العقد ينصرف الى العقد الصحيح
دون الفاسد ولا يبرئ بالبيع الفاسد لو حلف ليبيعن وكذا غيره من العقود وقال الشهيد الثاني رحمه الله في شرحه
عقد البيع وغيره من العقود حقيقة في الصحيح مجاز في الفاسد لوجود خواص الحقيقة والمجاز فيهما كتبادر المعنى الى ذهن
السامع عند اطلاق قولهم باع فلان داره وغيره ومن ثم حمل الاقرار به عليه حتى لو ادعى ارادة الفاسد لم يسمع اجماعا
وعدم صحة السلب وغير ذلك من خواصه ولو كان مشتركا بين الصحيح والفاسد لقبل تفسيره باحدهما كغيره من الالفاظ
المشتركة وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة اقول ويمكن حمل كلام المحقق على ما ذكرنا من ان الظاهر والغالب
في المسلمين ارادة الصحيح فينصرف اليه لا لان اللفظ حقيقة فيه فقط فلا ينصرف الى غيره لكونه مجازا واما ما ذكره الشارح
من دعوى التبادر فان اراد به ما ذكرنا فلا ينفعه وان اراد كونه المعنى الحقيقي ففيه المنع المتقدم وعدم سماع دعوى الفساد
في صورة الاقرار ايضا لما ذكرنا كنظايره واما تمسكه بعدم صحة السلب فلم يتحقق معناه لانا لا ننكر كونه حقيقة انما
الكلام في الاختصاص وهو لا يثبت واما قوله ره وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة فان اراد ان التقسيم ليس
بحقيقة في تقسيم المعنى فيما اطلق المقسم بل اعم من تقسيم اللفظ والمعنى ففيه ان المتبادر من التقسيم هو تقسيم المفهوم و
المعنى لا ما يطلق عليه اللفظ ولو كان مجازا وان اراد ان الدليل لما دل على كون الفاسد معنى مجازيا فلا بد ان يراد من
المقسم معنى مجازي يشملهما فهو مع انه لا يساعده ظاهر كلامه ره اول الكلام الثالث ان الدخول في العمل على وجه الصحة
يكفي في كونه صحيحا اقول والاظهر عدم الاكتفاء فان الدخول على وجه الصحيح غير الاتيان بالفعل الصحيح والمفروض ان الحلف

انما وقع على الثاني فان الصلوة والصيام ليسا من باب القرآن المحتمل وضعه للمجموع والكلام المنزل على سبيل الاعجاز المتحقق
في ضمن كل من ابعاضه بل هما اسمان للمجموع وعلى ما ذكره ره يلزم الحنث وان لم يتمها فاسدا ايض وهو كما ترى بل هذا لا
يصح على المختار ايض بل يمكن ان يق انه لا يحصل الحنث على المختار لو اتمه فاسدا ايض عالما بالفساد لما ذكرناه في توجيه كلامه
رحمه الله ومن وافقه من ارادة الصحيح في امثال ذلك وان بني على المختار اذا عرفت هذا فاعلم ان الظ انه لا اشكال في
جواز اجراء اصل العدم في ماهية العبادة كنفس الاحكام والمعاملات بل الظاهر انه لا خلاف فيه كما يظهر من كلمات الاوائل و
الاواخر ولم نقف على تصريح بخلافه في كلام الفقهاء واما ما نراه كثيرا في كلماتهم من التمسك بالاحتياط واستصحاب
شغل الذمة فهو اما مبني على مسئلة الاحتياط والقول بوجوبه وستعرف ضعفه او تأييد الدليل به فلاحظ الانتصار تجد
يتمسك بالاجماع وطريقة الاحتياط في اثبات اصل الحكم كما تمسك به في وجوب صلوة العيدين خلافا للشافعي وفي مسئلة
المنع عن صلوة الاضحى وغير ذلك واما استدلالهم بالاصل في ماهية العبادات فهو فوق حد الاحصاء وكيف كان فالمتبع هو
الدليل ولا ينبغي التوحش مع الانفراد اذا وافقنا الدليل فكيف وجل الاصحاب ان لم نقل كلهم متفقون في عدم الفرق
من يعمل بالاصل لا يفرق بين العبادات وغيرها فنقول ان من اليقينيات انا مكلفون بما جاء به محمد ص من الاحكام
والشرايع والعبادات وكما ان سبيل القطع بمعرفة الاحكام كما وردت منسد لنا فكذلك بمعرفة ماهية العبادات وكما يمكن
ان يبقى التكليف بالعبادات من شيء غير معلوم لنا ولا يحصل الامتثال بها الا باتيانها بماهياتها كما وردت فكذلك ساير
الاحكام الشرعية غير معلوم لنا ولا يحصل الامتثال بها الا باتيانها بماهياتها كما وردت وكما ان انسداد باب العلم مع بقاء
التكليف بالضرورة وقبح تكليف ما لا يطاق يوجب جواز العمل بالظن في الاحكام بعد التفحص والتجسس عن الادلة وحصول
الظن بسبب رجحان الدليل على المعارض او بسبب اصالة عدم معارض اخر فكذلك في ماهية العبادات وكما لا يمكن في ماهية
العبادات التمسك بالاصل قبل الفحص والتفتيش واستفراغ الوسع فكذلك لا يمكن ذلك في نفس الاحكام وسيجيء الكلام في
ذلك مستقصى في مباحث التخصيص ومباحث الاجتهاد والتقليد فنقول انه لا مانع من اجراء اصالة العدم في اثبات
ماهية العبادات كنفس الاحكام اذ لو قيل ان المانع هو ان اشتغال الذمة بالعبادة في الجملة قاطع لاصالة العدم السابق
فيصير الاصل بقاء شغل الذمة حتى يثبت المبرئ فمثله موجود في الاحكام ايضا فان اشتغال الذمة بتحصيل حقيقة
كل واحد واحد من الاحكام الذي علم اجمالا بالضرورة من دين محمد ص قاطع ولذلك اشترطوا في اعمال اصل البراءة واصالة
العدم في الاحكام الشرعية الفحص عن الادلة اولا فنحن نعلم جزما ان لغسل الجمعة مثلا حكما من الشارع ولا نعلمه فبعد البحث
والفحص وعدم رجحان دليل الوجوب نقول الاصل عدم الوجوب والاصل عدم معارض اخر يترجح على ما ظهر علينا من ادلة
الاستحباب ولا يمكننا ذلك قبله ولا يوجب امتزاج امور متعددة وثبوت حكم فيها الفرق في ذلك فكما نتفحص من حكم المفرد
وبعد استفراغ الوسع نسترسح الى اصل البراءة واصل العدم في عدم ما يدل على خلاف ما فهمناه وظنناه من قبل الادلة
فكذلك في ماهية العبادات المركبة فاذا حصل لنا من جهة الاخبار والاجماعات المنقولة بانضمام ما وصل الينا من سلفنا
الصالحين يدا بيد ان ماهية الصلوة لا بد فيها من النية والتكبير والقراءة والركوع والسجود وغيرها من الاجزاء المعلومة
وشككنا في ان الاستعاذة قبل القراءة في الركعة الاولى مثلا هل هي ايض من الواجبات كما ذهب اليه بعض العلماء الفقهاء
ام لا ورأينا ان دليله على الوجوب معارض بدليل اخر على الندب مع تعارضهما وتساقطهما فينفي احتمال الوجوب لامكان
ثبوت دليل اخر يدل عليه ثم يجوز لنا نفيه باصل العدم واصالة عدم الوجوب فانه يفيد الظن بالعدم ويحصل من
مجموع الامرين الظن بان ماهية العبادة هو ما ذكر لا غير وان قلت يلزم تحصيل اليقين قلنا بمثله في نفس الحكم مع انا

وتساقطهما

نقول لم يثبت انقطاع اصل البراءة السابقة وعدم اشتغال الذمة السابق الا بهذا القدر فكيف يحكم بانقطاعه راسًا
حتى يقال لا يمكن التمسك بالاصل لانقطاعه بالدليل مع ان ذلك يجري في الحكم الشرعي ايضًا فان من المعلوم ان اصل العدم
في الاحكام الشرعية ايضا انقطع بثبوت حكم مجمل لكل واحد من الموضوعات فكيف يحكم بان الاصل عدم هذا الحكم وثبوت
حكم اخر والحاصل انا اذا بنينا على كفاية الظن عند انسداد باب العلم فلا فرق بين الحكم وماهية العبادات هذا مع ان
لنا ان نقول في الاخبار ايضا ما يدل على بيان الماهية وان العبادات هي هذه مثل صحيحة حماد الواردة في بيان آداب الصلوة
ونحوها فحينئذ يتضح عدم الفرق بينها وبين نفس الاحكام في اجراء اصالة العدم وقد ظهر مما ذكرنا امكان اثبات ماهية العبادات
بضميمة اصل العدم مطلقا سواء حصل للناظر من جهة خبر ان هذا هو الماهية او حصل الظن من جهة مجموع ما ورد من الادلة
في خصوص جزء جزء واصالة عدم شيء اخر واما ما يقال ان السبيل منحصر في الاجماع فلا نفهم معناه فان اراد انه لا بد ان ينعقد
الاجماع على ان هذا هو الماهية لا غير فلا سبيل لنا الى مثل هذا الاجماع ولم يدعه احد من العلماء وان ادعاه احد فهو ايضا
ظن مثل الظن الحاصل من تلك الرواية او من الاصل ولا يتم الا بضميمة اصالة عدم دليل اخر يدل على ثبوت جزء اخر او شرط
اخر له وان اراد ان ما حصل الاجماع على صحته فالماهية موجودة فيه جزمًا ففيه ان هذا ليس اثباتا للماهية وتعيينها بل هو اثبات
لما اندرج فيه الماهية جزمًا لاحتمال اشتمالها على المستحبات التي ليست داخلة في ماهية العبادة مع ان ذلك مما لا يمكن غالبًا
كما لو دار الامر بين الوجوب والحرمة في شيء من الاجزاء مثل الجهر ببسم الله في الصلوة الاخفاتية وبطلان الصلوة بترك
اسقاط الركوع بعد اكمال التسبيحة مع ملاحظة القول بلزوم خلافهما وتدارك الركوع فيما بعده وربما يتكلف
في دفع هذا الاشكال بان المخالف في المسئلة اذا سلم انه لو كان دليله باطلا لكان الماهية هي على وفق ما اقتضاه دليل
خصمه سواء صرح بذلك التسليم ام لا فهذا يكفي في كون الماهية اجماعية عند الخصم اذا ظهر له بطلان دليل المخالف وغفلته
عن الحق وفيه مع ان هذا انما يتم بالنسبة الى المخالفة الخاصة دون ساير المخالفات وذلك لا يثبت الماهية مطلقا
ان ظهور بطلان دليل المخالف غالبًا انما هو بحسب اجتهاد الخصم وقد يكون الغفلة في نفس الامر من جهة الخصم لا المخالف
مع ان هذا الاحتمال حاصل بالنسبة الى المخالف ايضا بالنظر الى دليل الخصم فيصير الاجماع تابعًا لاجتهاد المجتهد وهو
كما ترى ويزيد شناعة ذلك لو تعدد الاقوال ازيد من اثنين كما في الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم فان الاقوال فيه ثلثة الحرمة
والوجوب والاستحباب وان قلت الاجماع حينئذ يحصل بتكرير الصلوة فيصير الامر اشنع ومآل هذا القول الى وجوب الاحتياط
وهو مع انه لم يقم عليه دليل من العقل والنقل يوجب العسر والحرج او الترجيح بلا مرجح واما ما اورد على اعمال الاصل
في ذلك بانه انما يتم اذا جاز العمل بالاستصحاب حتى في نفس الحكم الشرعي مع انه معارض باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة
وان اشتغال الذمة اليقيني مستصحب حتى يثبت خلافه ففيه مع ان المحقق في محله كما سيجيء انه نعم حجية الاستصحاب
مطلقا ان مرادهم من عدم حجيته في اثبات نفس الحكم الشرعي ان يكون الاستصحاب مثبتا لنفس الحكم مثل ان يقال ان المذي غير
ناقض للوضوء مثلا لاستصحاب الطهارة السابقة فاستصحاب الطهارة هو المثبت لعدم كون المذي ناقضا واصل العدم
منفردًا لا يثبت به الماهية بل هي بضميمة ساير الادلة المثبتة لها كما لا يخفى مع انه مقلوب على المعترض بانه كيف يجوز التمسك
في اثبات استحباب غسل الجمعة مثلا بعد تعارض الادلة باصالة عدم شيء اخر يدل على الوجوب فيحكم بالاستحباب فان الذي
يثبت من نفس ادلة الطرفين انما هو القدر الراجح لاشتراكهما في الرجحان فينفي الوجوب ويتعين نفس الاستحباب مستفادًا
من نفس الاستصحاب واصالة العدم اذ ليس مطلق الرجحان معنى الاستحباب واما المعارضة باصالة عدم كونها العبادة
المطلوبة ففيه ان الموجود الخارجي كما يحتمل كونه غير العبادة المطلوبة يحتمل كونه هي فيجعل احدهما هو الاصل دون الاخر

نفي

قوله بان المخالف في المسئلة اذا سلم الخ مثلا لو وقع الخلاف في وجوب السورة في الصلوة وعدم وجوبه فالمخالف القائل بعدم الوجوب يسلم انه لو ظهر بطلان دليله على الاستحباب لكانت السورة واجبة فهو قائل بالوجوب على تقدير ظهور بطلان دليله على الاستحباب والمفروض ظهور بطلانه في نظر القائل بالوجوب فصار الوجوب عند القائل به مما اجمع عليه الفريقان وتدينان لم الاجماع الفرضي سيد علي

كانه اراد بالمخالفة الخاصة ما لو كان الخلاف في قولين واتفق الفريقان على نفي احتمال ثالث اذ على هذا التقدير يلزم من ظهور بطلان دليل الخصم احد المتخاصمين قوله بحقية قول الخصم واما لو كان الخلاف في ثلاث واحتمل ثالث فلا يلزم كون قول الخصم اجماعيا لان المخالف على هذا التقدير انما يسلم انه لو ظهر بطلان دليله كان الحق احد الامرين من قول الخصم او الاحتمال الثالث لا خصوص قول الخصم فلم يثبت الاجماع على هذا القول لا تحقيقا ولا تقديرا سيد علي

ترجيح بلا مرجح نعم يمكن ان يبقى الاصل تحقق العبادة المطلوبة في الخارج بمعنى عدم حصول اليقين بالاتيان بالعبادة

المطلوبة لا يحصل لهذا الاستصحاب الايفاء المكلف بها في الذمة وهو يرجع الى استصحاب شغل الذمة اليقيني وجوابه ان

اشتغال الذمة اليقيني مقتضي لليقين بابراء الذمة اذا امكن والظن الاجتهادي الحاصل من الاصل بضميمة ساير الادلة

قائم مقام اليقين كما هو متفق عليه عندهم مع ان شغل الذمة بازيد من ذلك لم يثبت من الادلة واصل البرائة السابق

لم ينقطع الا بمقدار ما ثبت اشتغال الذمة به وما ثبت علينا من الادلة وسلمناه هو اشتغال ذمتنا بما يظن علينا من الظنون

الاجتهادية ثبوته وقد يتمسك في اثبات ماهية العبادات بطريق آخر وهو ان يرجع الى اصطلاح المتشرعة ونأخذ المتبادر في

اصطلاحهم هو هذا فهو مطلوب الشارع اما على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فظ واما على القول بالعدم فمع القرينة الصارفة

عن اللغوي يحمل عليه لكونه اقرب مجاز اليه واشيعها لكن يشكل ذلك على القول بكون الفاظ العبادات اسامي للصحيحة الجامعة لشرائط

الصحة فظ وعلى القول بكونها اسما للاعم من الصحيحة لو كان الاشكال والتشكيك في الاجزاء واما لو كان الاشكال في ثبوت

شرط لها فيصير مثل المعاملات في جواز الاكتفاء بما يفهم منه عرفا ونفي الشرط المحتمل بالاصل وانما قلنا انه لو كان الجزء و

الاشكال في الاجزاء فلا يتم هذا الطريق على القول بكونها اسامي للاعم فلان غاية ما يتبادر من الصلوة مثلا هو ذات الركوع

والسجود فيخرج صلوة الميت وكذا يمكن عندهم سلب اسم الصلوة عن صلوة وقع فيها فعل كثير يمحو صورة الصلوة ولا يثبت

بها ماهية الصلوة بتمامها كما لا يخفى وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان دعوى الحقيقة الشرعية وثبوت الحقيقة المتشرعة

انما هو في المعنى المحدث الذي ابدعه الشارع في مقابل المعنى اللغوي ويكفي في تصور ارادة ذلك المعنى دون المعنى اللغوي او معنى آخر من المعاني المتصورة

في الجملة ولا يلزم في ذلك تصوره بالكنه وبجميع الاجزاء والشرائط وما ذكره من الرجوع الى عرف المتشرعة والشارع انما يناسب تمايز

المعاني بوجه ما لا من جميع الوجوه بحيث يكون تصور الكنه شرطا في كونه مرادا من اللفظ فالتفصيل المذكور لا دخل له في اثبات

ما هو بصدده واما ثانيا فنقول اذا بنينا بيان الماهية بالرجوع الى مصطلح المتشرعة او الشارع فنقول ههنا مقامان من

الكلام الاول بيان تلك الماهية المخترعة وتميزها من بين ما هي من صنفه من المخترعات مثل ان يقول المعنى المخترع الذي نقل

الشارع اسم الصلوة اليه هل هو ذات الركوع والسجود او المشروط بالقبلة والقيام فنرجع الى عرف المتشرعة ونثبت به مراد الشارع

الثاني ان بعد البيان ان المراد ايهما قد يقع الاشكال في كون بعض ما يحتمل كونه فردا للموضوع له فردا له مثل انا نعلم ان ذات

الركوع والسجود هو معنى الصلوة لكن نشك في ان الصلوة المذكورة اذا كانت بحيث وقع في بينها فعل كثير غاية الكثرة هل هو

فرد حقيقي لها ام لا نظير ما تقدم في ماء السيل في مسئلة علامة صحة السلب والذي يناسب ما نحن فيه هو المقام الثاني لا المقام

الاول فذكر تبادر ذات الركوع والسجود وصلوة الميت لا يناسب المقام واما ثالثا فنقول لا يتفاوت الحال بعد القول

في الفاظ العبادات ان حقيقة المتشرعة تابعة لما هي عليها عند الشارع فان كانت عند الشارع هي الصحيحة فكذلك عند المتشرعة وان

كانت الاعم فكذلك عند المتشرعة واختلاف عرف المتشرعة وعدم انتظامها لا يوجب عدم الاعتداد بها وقد بينا سابقا ان الاخلال

اليسير غير مضر في الحقيقة عرفا وان اضربها عقلا والمعيار هو العرف خرج ما ثبت فساده بالدليل وبقي ما شك في فساده

تحت الحقيقة العرفية لا يقال ان هذه التسمية شرعية وليست بعرفية حتى يجعل من الامور العرفية لانا نقول المسمى شرعية و

التسمية ليست بشرعية فالتسمية مبنية على طريقة العرف والعادة فان الشارع ايضا من اهل العرف فالمسمى وان كان من الامور

التوقيفية المحدثة من الشارع لكن طريق التسمية هو الطريق العرفي فافهم وبالجملة لا فرق بين العبادات والمعاملات في ذلك

الا ترى انهم استشكلوا في المعنى العرفي للغسل فقيل يدخل فيه العصر في الثياب وقيل يدخل في ماهيته اخراج الماء منه وقيل يدخل

المضاف وقيل الشرط المطلق وهكذا وبعضهم فرق بين صب الماء والغسل ونحو ذلك فكما يؤخذ في الفاظ المعاملات بما

قوله فلا يثبت بها ماهية الصلوة بتمامها الخ

حاصله ان المتبادر عند المتشرعة لا يفي باثبات الماهية بتمامها على القول بالاعم اذا كان الشك في الاجزاء لان غاية ما يتبادر من الصلوة مثلا في عرف المتشرعة انما هو ذات الركوع والسجود وهذا غير جامع لخروج صلوة الميت عن هذا المتبادر مع كونها من افراد المعنى الشرعي ولا مانع لدخول ما وقع فيه فعل كثير يمحو صورة الصلوة في المعنى المتبادر مع عدم كونه من افراد المعنى الشرعي بدليل صحة سلب اسم الصلوة عنه عند المتشرعة والجواب وفاقا للجماعة عدم ثبوت الحقيقة الشرعية بالنسبة اليها فيها مجاز شرعي من باب الاستعارة والتشبيه فلا يضر خروجها عن المعنى المتبادر ومنع دخول ما وقع فيه الماحي للصورة في المتبادر لان المتبادر من الصلوة في عرف المتشرعة انما هو ذات الركوع والسجود وغيرهما مع اتصال الاجزاء بعضها ببعض على معنى وقوعها في الخارج متتابعة فالصورة الاتصالية معتبرة في المعنى الشرعي والفعل الماحي للصورة معناه كونه محوا للصورة الاتصالية ولذا قيد في الكثير لعدم قدح ذلك العمل القليل في صدق الاتصال عرفا فالوجه في منع ... الرجوع الى عرف المتشرعة ان يقال ان المتبادر من الصلوة في عرف المتشرعة انما هو ذات الركوع والسجود والتكبير والقيام لا بشرط الهيئة الاجتماعية الحاصلة من انضمام ساير الاجزاء اليها ولا بشرط عدم انضمامها وهذا صادق على كل من الزائد والناقص في مقام كشك في جزئية شيء كالسورة ~~عن الصورة~~ مع كون كل منهما يسماه على وجه الحقيقة مثله وهذا لا يلازم ثبوت المطلوبية اذ لا يدرى ان المراد من الصلوة في الخطاب كقوله تعالى اقيموا الصلوة هل هو ما دخل فيه السورة او ما خلي عن السورة مع كون كل منهما مسماه على وجه الحقيقة نظير اسم الاشارة اذا اطلق بلا قرينة الاشارة المردد بين ارادة زيد وعمرو وهذا معنى ما بيناه سابقا من ان القول بالاعم يستلزم الاجمال بالقياس الى اجزاء الماهية لكن بالاجمال ...

المتداول عند عامة اهل العرف واغلبهم فكك يؤخذ في الفاظ العبادات ما هو المتداول عند المتشرعة سواء قلنا بانها
اسامي للصحيحة او الاعم فنقول مثلا المتبادر عند المتشرعة لو كانت الصلوة المتلبسة بالركوع والسجود والقيام
والقراءة والتشهد والسلام مع كونها مقترنا حينئذ للطهارة من الحدث والخبث وحصل الشك في ان الماهية هل تتم بهذا المجموع ام
يجب فيه كون المصلي في مكان مباح ايضا فيمكن اجراء اصل العدم فيه نظير اشتراط الدلك في غسل الثياب في العصر فيها و
كذا لو قلنا ان المتبادر من الصلوة هو ذات التكبيرة والقيام والفاتحة والركوع والسجود وشككنا في كون التشهد والسلام
ايضا جزءا لها ام لا وفي كون السورة ايضا جزءا لها ام لا او هل هو مشروط بشيء اخر ام لا نعم اذا علمنا مدخلية شيء اخر فيه ولم
نعلم بعينه فلا يمكن اجراء اصل العدم ويجب ابراء الذمة بالاتيان بالمحتملات وهذا غير ما نحن فيه ثم ان الفرق بين
الشك في الجزء والشرط ايضا قد عرفت انه لا وجه له لما بيناه لك عليه هناك واشرنا اليه في المقدمة ايضا مع ان تحديد الشرط
والجزء في غاية الاشكال ولعل نظر من فرق بينهما الى ان الشرط خارج عن الماهية والجزء داخل فيها وانت خبير بان الشرط
ايضا قد يكون داخلا في الماهية فان قولنا الطمانينة بمقدار الذكر شرط في صحة الركوع في قوة قولنا يجب الكون الطويل بالمقدار
المعلوم في حال الركوع وكما يمكن ان يقول يجب الطمانينة في القيام بعد الركوع يمكن ان يقول يجب المقدار الزائد عن تحقق طبيعة
القيام بعد الركوع وهكذا ثم تتميم يمكن ان يستفاد مما ذكرنا في هذا المقام من باب التاييد والاشارة والاشعار بكون

ام لا

تنبيه

ماهية الصلوة مثلا هو التكبير والقيام والركوع والسجود ويكفي في تحقق كل ذلك مجرد حصول الماهية واما الزائد على الماهية
وغيرها من الواجبات فشروط وزوائد ولعله الى ذلك ينظر اصطلاح العلماء في الاركان وجعل الركن في كل من المذكورات
المتعددات بانتفاء كل منها ينتفي المركب وجعل لباقي الواجبات احكام آخر فليتامل تذنيبات الاول قد ذكرنا
بتقديم عرف الشارع على غيره وهو فيما اختص به مما حصل فيه الحقيقة الشرعية واضح لان تفهيمه ووضعه لهذا المعنى الذي احدثه انما
هو لاجل تفهيم المكلفين المخاطبين فاذا خاطبهم به فلا بد ان يحمل على ارادة هذا المعنى واما فيما لم يختص به لو كان عرفا لاهل زمانه
فكك ايضا كالدينار وقد يقع الاشكال فيما لو اختلف عرف الخاص الذي لا يختص به بل يوافقه طائفة من قومه مع عرف طائفة
اخرى منهم كلفظ الرطل الذي اختلف فيه اهل المدينة والعراق فاذا خاطب الامام مع كونه من اهل المدينة مع من كان من
اهل العراق فهل يقدم عرف الراوي او المروي عنه فيه اشكال والحق الرجوع الى القرائن الخارجية ومع عدمها التوقف
الثاني اذا اطلق الشارع لفظا على شيء مجازا مثل قوله الطواف بالبيت صلوة وتارك الصلوة كافر وكذا تارك الحج ونحو ذلك
فالظاهر ان المراد منه المشاركة في الحكم الشرعي وفيه وجوه القول بالاجمال لعدم ما يدل على التعيين والقول بالعموم
للظهور ولئلا يلغو كلام الحكيم والقول بتساويهما في الاحكام الشايعة لو كان للمشبه به حكم شايع والا فالعموم
والاوجه الوجه الاخير والظاهر انه اذا قال فلان بمنزلة فلان ايضا كك بل هو اظهر في العموم لصحة الاستثناء مطرد

قانون

اختلفوا في جواز ارادة اكثر من معنى من معاني المشترك في اطلاق واحد على اقوال وتحقيق الحق في ذلك يتوقف على بيان مقدمات
الاولى ان المشترك حقيقة في كل واحد من معانيه وقد عرفت ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له اي فيما عين الواضع
اللفظ للدلالة عليه بنفسه في اصطلاح به التخاطب وقيد الاستعمال مبني على اعتبار الاستعمال في الحقيقة والقيد
الثاني لاخراج المجاز فان دلالته على المعنى ليس بنفسه بل انما هو من جهة القرينة واما المشترك فانه وان كان قد عين في كل
وضع للدلالة على المعنى بنفسه لكن الاجمال وعدم الدلالة انما نشا من جهة تعدد الوضع فالقرينة في المشترك انما هي لاجل
تعيين احد المعاني المدلول عليها اجمالا لا لنفس الدلالة فان الدلالة من حين الاطلاق حاصلة اجمالا لكنها غير معينة حتى ينصب
القرينة بخلاف المجاز فانا اذا علمنا من قرينة ان المعنى الحقيقي غير مراد فيتوقف في المعنى المراد حتى تعين بقرينة اخرى ولا

يتحقق لنا من نفسه شيء لا اجمالا ولا تفصيلا وهذا معنى ما يقال ان المجاز يحتاج الى قرينتين صارفة ومعينة بخلاف المشترك
وقد يكتفى بقرينة واحدة اذا اجتمع فيها الحيثيتان لا يقال ان مدلول المشترك عند الاطلاق واحد من المعنيين غير معين كما هو
يتوهم من ظاهر كلام السكاكي بل مدلوله واحد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب لطريان الاجمال بسبب تعدد الوضع
واما القيد الاخير فهو لاخراج الاستعمال فيما وضعت له في اصطلاح اخر فاستعمال الفعل في مطلق الحدث في اصطلاح النحوي
ليس حقيقة وان كان مستعملا فيما وضع له في الجملة وقد يستغنى عنه باعتبار الحيثية كما اشرنا اليه في اول الكتاب تنبيها
ان اللفظ المفرد اعني ما ليس بتثنية وجمع اذا وضع لمعنى كلي او جزئي حقيقي فمقتضى الحكمة في الوضع ان يكون المعنى مرادا في
الدلالة عليه بذلك اللفظ منفردا او مصحوبا ان غرض الواضع من وضع الالفاظ هو التفهيم بنفسه فلو كان في دلالة
اللفظ الموضوع بازاء معنى كلي او جزئي مدخلية لشيء اخر او كان للمعنى شريك اخر في ارادة الواضع بان يريد دلالة اللفظ
عليه ايضا لما كان ذلك المعنى هو تمام الموضوع له ولا بد من التنبيه عليه لا اقول ان الواضع يصرح باني اضع هذا اللفظ
لهذا المعنى بشرط ان لا يراد معه شيء اخر او بشرط الوحدة ولا يجب ان ينوي ذلك حين الوضع ايضا بل اقول انما صدر الوضع
من الواضع مع الانفراد وفي حال الانفراد لا بشرط الانفراد حتى يكون الوحدة جزءا للموضوع له كما ذكره بعضهم فيكون المعنى
الحقيقي للمفرد هو المعنى في حال الوحدة لا المعنى والوحدة فلا يتم ما يفهم من بعض المحققين ايضا من ان الموضوع له هو المعنى لا بشرط
الوحدة ولا عدمها فقد يستعمل في الواحد وقد يستعمل في الاكثر والموضوع له هو ذات المعنى في الصورتين فان الموجود الخارجي
الذي هو الموضوع له مثلا هو جزئي حقيقي وان كان قد يكون الموضوع له كليا بالنسبة الى افراده واعتبار الكلية والجزئية
العقليتين الحاصلتين مع ملاحظة انضمامه مع الغير وعدمه انما هو باعتبار المعتبر ومع عدم الاعتبار فالمتبع هو ما حصل العلم
بكونه موضوعا له وهو ليس الا المعنى في حال الانفراد لا بشرط الانفراد ولا لا بشرط الانفراد فان شئت توضيح
ذلك فاختبر نفسك في تسميتك ولدك هل تجد من نفسك الرخصة بان تقول اني وضعت هذا الاسم له بشرط ان
يراد الوحدة او لا عدمها فهذا الاطلاق والتقييد انما هو باعتبار الوضع لا الموضوع له والمفروض عدم ثبوت ذلك الاعتبار
من الواضع والاصل عدمه والحاصل ان المعنى الحقيقي توقيفي لا يجوز التعدي فيه عما علم وضع الواضع له وفيما نحن فيه لا
نعلم كون غير المعنى الواحد موضوعا له اللفظ فلا رخصة لنا في استعمال اللفظ بعنوان الحقيقة الا في المعنى في حالة الوحدة
لا بشرط الوحدة الثالثة المجاز مثل الحقيقة في انه لا يجوز التعدي عما حصل الرخصة من العرب في نوعه فان الحقيقة كما انها
موضوعة بوضع شخصي فالمجاز موضوع بوضع نوعي ولا بد من ملاحظة الوضع النوعي ايضا ان الرخصة في اي نوع حصل
والحاصل انه لا يجب الرخصة من العرب في كل واحد من الاستعمالات الجزئية اذ احصل الرخصة في كلها وهذه الرخصة
ليست بنص من العرب وتصريح منه بل يحصل لنا من استقراء استعمالاته الجزئية العلم بتجويزه لهذا النوع من الاستعمالات
في ضمن اي فرد من افراد ذلك النوع وقد ذهب المحققون من علماء الادب الى عدم وجوب الرخصة في الجزئيات اذا عرفت
هذا فاعلم انه قد يوجد تلك الاستعمالات في جزئيات صنف من اصناف نوع من انواع العلاقات المعتبرة في المجاز او نوع
من انواع جنس منها ولم يوجد في صنف اخر من ذلك النوع ولا نوع اخر من ذلك الجنس فالذي نجد الرخصة من انفسنا هو الحكم
بالتجويز فيما لم نطلع عليه من ساير جزئيات ذلك الصنف المستعمل في بعضها بسبب استقراء ما وجد فيه الاستعمال لا في
جزئيات الصنف الاخر وهكذا الكلام في النوع من الجنس مثلا اذا رأينا العرب يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل لكنا
وجدنا ذلك فيما كان للكل تركيب حقيقي خارجي وكان الجزء مما له قوام في تحقق الكل كالرقبة في الانسان والعين في الربيئة
فلا يجوز القياس باستعمال ساير الاجزاء في المركبات الحقيقية وجميع الاجزاء في المركبات الاعتبارية وكذا وجدنا انهم

يستعملون

يستعملون اللفظ الموضوع للكل في الجزء اذا كان المركب مركبا حقيقيا كالأصابع في الانامل في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في
اذانهم واليد في الاصابع الى نصف الكف في اية السرقة والى المرفق في اية الوضوء والى الزند في اية التيمم فلا يجوز القياس في
غير المركبات الحقيقية وايضا انا وجدنا العرب يستعمل الالفاظ الموضوعة للمعاني الحقيقية في المعاني المجازية مع القرينة
الصارفة منفردا منفردا على كل ريب في الاستعمال الواحد الا معنى مجازيا واحدا وبالجملة المجازات المستعملة وحدانى
غالبا ولم يحصل لنا العلم بترخيصهم في استعمال اللفظ في مجازين وعدم العلم بالرخصة كاف في عدم جواز الاستعمال فان
جواز الاستعمال مشروط بحصول العلم او الظن بالرخصة الرابعة المتبادر من التثنية والجمع هو الفردان او الافراد من
ماهية لا الشيئان او الاشياء المتفقان في الاسم فيكون حقيقة في ذلك فان التبادر علامة الحقيقة وعدم تبادر الغير
من علائم المجاز فان شئت اختبر نفسك في مثل رايت مسلمين او مسلمين فانه يتبادر منه رجلان مسلمان او رجال
مسلمون لا الرجلان المسميان بمسلم او المسمون بمسلم فيعتبر في الاعلام المثنيات والمجموعات مفهوم كلي في مفردها
مجازا مثل المسمى بمسلم او المسمى بزيد مثلا ثم يثنى و يجمع ويؤيد ما ذكرنا ويؤكده انه لو قلنا بكفاية مجرد الاتفاق في
اللفظ في التثنية والجمع للزم الاشتراك في مثل عينين اذا جوزنا استعماله حقيقة في الشمس والميزان او البصر والينبوع
فلا بد من التوقف فيلزم ههنا قرينة اخرى لان التثنية للنوعين لا للفردين من نوع والمجاز خير من الاشتراك فيكثر
الاحتياج الى القرائن الخامسة المتبادر من النكرة المنفية المفيدة للعموم هو نفي افراد ماهية واحدة وايضا الاسم المنكر
اذا اعتبر خاليا عن اللام والتنوين وعلامة التثنية والجمع حقيقة في الماهية لا بشرط شيء واذا الحقه التنوين يراد به فرد
من افراد تلك الماهية غير معينة واذا الحقه الألف والنون او الواو والنون مثلا يراد به فردان او افراد من تلك الماهية
واذا الحقه الألف واللام فاما ان يشار بها الى الفرد او لا فالثاني يراد به تعريف الجنس وتعيينه والاول فاما
انه يراد به الاشارة الى فرد غير معين فهو المعهود الذهني وهو في معنى النكرة او الى فرد معين فهو المعهود الخارجي او
الى جميع الأفراد فهو الاستغراق اذا عرفت هذا فاعلم ان دخول حرف النفي على النكرة لا يفيد الا نفي افراد تلك
الماهية واذا ثبت ان اللفظ المشترك حقيقة في كل واحد من المعاني منفردا منفردا فلا شيء يوجب دخول معنى اخر من معانيه
فيما دخله حرف النفي اذا تمهد لك هذه المقدمات فنقول استعمال المشترك في اكثر من معنى يتصور على وجوه
منها استعماله في جميع المعاني من حيث المجموع ومنها استعماله في كل واحد منها على البدل بان يكون كل واحد منها
مناطا للحكم والفرق بينهما بين الكل المجموعي والافرادي ومنها استعماله في معنى مجازي عام يشمل جميع المعاني وقد
يسمى ذلك بعموم الاشتراك والظاهر انه لا اشكال كما انه لا خلاف في جواز الاخير واما الاول فالظاهر انه لا اشكال في
عدم الجواز اما حقيقة فظاهر واما مجازا فلاشتراط استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل بكون الجزء مما ينتفي الكل
بانتفائه مع اشتراط كون الكل مما له تركيب حقيقي كما مرت اليه الاشارة وهو منتف فيما نحن فيه واما المعنى الثاني
فهو محل النزاع وفيه اقوال ثالثها الجواز في التثنية والجمع دون المفرد ورابعها الجواز في النفي دون الاثبات
ثم اختلف المجوزون على اقوال ثالثها كونه مجازا في المفرد وحقيقة في التثنية والجمع والاظهر عندي عدم الجواز
مطلقا اما في المفرد فعدم الجواز حقيقة لما عرفت في المقدمة الثانية من ان اللفظ المفرد موضوع للمعنى حال الانفراد
والوحدة فاستعماله فيه في غير حال الانفراد ليس استعمالا في ما وضع له حقيقة واما عدم الجواز مجازا فلما عرفت
في المقدمة الثالثة من عدم ثبوت الرخصة في هذا النوع من الاستعمال فلو ثبت ارادة اكثر من معنى فلا بد من حمله على
معنى مجازي عام يشمل جميع المعاني واما ما ذكره بعضهم من ان العلاقة فيه هو ان اللفظ الموضوع للكل وهو كل واحد

لا يخلو من توسعة في التعبير مرجعه الى المجاز في الاسناد او الحذف، وتقديره تشبيه ما يطلق عليه لفظ المفرد بالاشتراك اللفظي كالعين حيث يطلق على كل من الذهب والفضة حيث يطلق على كل من فردي الذهب او كل من فردي الفضة فانهما بالقياس الى الذهب والفضة وغيرهما معقول بالاشتراك لفظا وبالقياس الى افراد كل منها منقول بالاشتراك معنى ويشكل الاستعارة على هذا الوجه بعدم كون المشابه في اطلاق الاسم وجه صدقه من علاقة المشابهة المعتبرة عند ارباب الفن في باب الاستعارة

من المنافي للوحدة المعتبرة في الموضوع له قد استعمل في المعنى باسقاط قيد الوحدة وهو جزء الموضوع له فنظم ما فيه مما ذكرنا في المقدمة مع ان ذلك يستلزم وجود سبعين مجازا في استعمال واحد في مثل العين بالنسبة الى سبعين حقيقة وهو اجنبي بالنسبة الى موارد استعمالات العرب وامّا في التثنية والجمع حقيقة فلما عرفت في المقدمة الرابعة من انهما حقيقتان في فردين او افراد من ماهية لا في الشيئين المتفقين في اللفظ والاشياء كك وللزوم الاشتراك وبكثرة الاحتياج الى القراين لو كان كك والمجاز خير من الاشتراك وامّا مجازا فلعدم ثبوت الرخصة في هذا المجاز فانّ الظ انّ المجاز في التثنية والجمع انما يرجع الى ملحقهما علامتهما لا الى العلامة والملحق به معًا فانّ الألف والنون ونحوهما لا يتفاوت فيهما الحال في حال من الاحوال فان لفظ عينان وعينين مثلا يراد به الشيئان سواء اريد منهما الفردين من عين او شيئين مستميين بالعين انما التفاوت في لفظ العين فيراد في احد الاستعمالين منهما اعني الاستعمال الحقيقي الماهية المعينة الواحدة ويشار بالألف والنون ونحوهما الى الفردين منها او اكثر وفي الاستعمال الآخر لا يمكن ارادة كل واحد بان يكون مجازا مرسلا من باب استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء فلا بد ان يراد منها المسمّى بالعين ليكون كليا له افراد فيشار بالألف والنون ح الى الفردين من المسمّى بالعين او اكثر وهذا اوضح مما ذكرنا وهذا المجاز خارج عن المتنازع ويكون من قبيل عموم الاشتراك اللهم الا ان يقال ان مدلول العلامات ليس مجرد الاشارة الى الاثنينية الخاصة والتعدد الخاص اعني ما يراد بها اثنان من ماهية او افراد منها فيكون التثنية والجمع مستندًا بوضع عليحدة فيمكن ح القول بالتجوز في هذا اللفظ باجمعه فيستعمل اللفظ الموضوع لافادة الفردين من ماهية او الافراد من ماهية في شيئين متفقين في الاسم لا لكونهما فردين من المسمّى بهذا الأسم بل لكونهما مشابها للفردين من ماهية معينة وعلاقته المشابهة اشتراكهما في الأسم وصدق الاسم عليهما لفظا وان لم يرتبطا معنًى والحاصل تشبيه الاشتراك اللفظي بالمعنوي فيكون استعارة الا ان ذلك لا ثمرة فائدة بعد تجويز ارادة الفردين من المسمّى بالعين مجازا وذلك لان ثمرة النزاع في استعمال اللفظ حقيقة ومجازا يحصل بذلك المجاز فاذا علم بالقرينة عدم ارادة المعنى الحقيقي فيصحّ الحمل على هذا المجاز اعني عموم الاشتراك فثبوت المجاز الآخر الذي هو داخل في محل النزاع غير معلوم وعدم الثبوت يكفي في ثبوت المدّعى غاية الامر جوازه وهو لا يفيد وقوعه فتامّل مع انّ المجاز الاول اقرب واشيع فهو اولى بالارادة لا يقال يمكن القول بوجود ثمرة ضعيفة ح نظير الثمرة الحاصلة في الفرق بين قول المعتزلة والاشاعرة في الواجب التخييري لان مورد الحكم هنا الفردان على اتى التقديرين لا الطبيعة كما لا يخفى على المتامّل فتامّل ولم اقف على من ذهب الى المذهب الذي ذكرته في مجازية التثنية والجمع من كونه من باب الاستعارة وامّا في النفي فيظهر الكلام فيه مما مرّ وانه حقيقة في نفي جميع افراد ماهية واحدة وان التجوز فيه انما يكون بارادة فرد من افراد المسمّى بالعين مثلا فيكون خارجا عن المتنازع ويجري التكلف الذي ذكرته في التثنية والجمع من اعتبار الاستعارة ثم ان بعض من جوز استعمال المشترك في اكثر من معنى حقيقي افرط في القول حتى قال انه ظ في الجميع عند التجرد عن القراين فلا اجمال عنده في المشترك عند التجرد عن القرينة واستدل على ذلك بقوله تع ان الله وملائكته يصلون على النبي وان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فان الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار والسجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم على نهج آخر واجيب عن ذلك بوجوه الاول منع ثبوت الحقيقة الشرعية فالمراد هو المعنى اللغوي اعني غاية الخضوع او جعل ذلك من باب عموم الاشتراك لو سلم ثبوت الحقيقة الشرعية فيراد منه غاية الخضوع ومن الصلوة الاعتناء باظهار الشرف والمراد من غاية الخضوع ما يعم الخضوع التكليفي والتكويني ولهذا

فان اريد بها الماهية الواحدة فتكون حقيقة وتقديرا غيرها عموم الاشتراك وهو اما المسمّى بالعين على طريق المجاز ويكون مجازا لا انه خارج عن المتنازع فيه ... بانفسهما وهذا وان كان يحتمل النزاع اولا بواسطة العلاقة المعتبرة بحيث يرجع على وجه المجاز الى محل النزاع غير جائز ههنا ملخص كلام

الاثنينية والتعدد بل ... علاقة كون النزاع في الجواز على وجه يخرج اللفظ عن حد الغلط لا في الوقوع فالمنع من تحقق الوقوع بعد تسليم الجواز لا يجدي ولعل قوله فتم اشارة اليه

حيث ذهب المعتزلة في الواجب التخييري انه كل واحد على البدل والاشاعرة الى انه احد الابدال فقد ذكر غير واحد منهم بناء على كون النزاع بينهما معنويا في الفرق بينهما ان احد الابدال من حيث انه مفهوم منتزع كلي والابدال لخصال الكفارة افراد فالواجب عند الفريق الاول هو الافراد لكن على البدل وعند الفريق الآخر هو الكلي المنتزع وهو واحد وقيل في ثمرة هذا الفرق انها تظهر في النذر اذا نذر الاتيان بثلاث واجبات تعلق بها الوجوب في الشريعة فاتى بخصال الكفارة فعلى قول المعتزلة يكفيه في الوفاء بالنذر وعلى قول الاشاعرة لابد من الاتيان بواجبين آخرين لانه حيث اتى بالخصال الثلاثة انما اتى بواجب واحد وهو الكلي المنتزع عنها فمن ذلك يمكن ان نتوهم نظير هذه الثمرة فيما نحن فيه بين الاعتبارين من حيث المسمى كلي والمعنيان فرادان منه فاذا علق حكم شرعي على التثنية والجمع يلزم على اعتبار المسمى تعلق الحكم بالكلي وعلى اعتبار الاستعارة تعلقه بالفردين او الافراد وحاصل الجواب ان الحكم المعلق على التثنية والجمع يتوجه الى الفردين من الطبيعة لا الى نفس الطبيعة فلا فرق بين الاعتبارين في تعلق الحكم بنفس الفردين المعينين هنا فرادى من المسمى سيدلي

٢٧

لو يذكر في الأثر جميع الناس مع ثبوت الخضوع التكويني في الكل الثاني ان ذلك مجاز لا حقيقة وهذا الجواب لا يتم على ما اخترناه الثالث انه على فرض تسليم كون ذلك حقيقة ايضا لا يتم الاستدلال بهما على ظهورهما في ارادة الجميع عند التجرد عن القرائن اذ القرينة على ارادة الجميع ههنا موجودة واما تكاثر المذاهب فيظهر بطلانها من ملاحظة ما ذكرنا واحتج من جوز الاستعمال حقيقة مطلقا بان الموضوع له هو كل واحد من المعاني لا بشرط الوحدة ولا عدمها وهو متحقق في حال ارادة الواحد والاكثر والجواب عنه ان الموضوع له هو كل واحد من المعاني في حال الانفراد كما مر في المقدمات واحتج من جوز في المفرد مجازا وفي التثنية والجمع حقيقة اما على الجواز في المفرد فبان المانع منتف لضعف ما تمسك به المانع كما سيجيء واما على كونه مجازا فتبادر الوحدة منه عند الاطلاق فيكون الوحدة جزء للموضوع له فاذا استعمل فيه عاريا عن الوحدة فيكون مجازا لانه استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء واما على كونه حقيقة في التثنية والجمع فبانهما في قوة تكرار المفرد ولا يشترط فيهما الاتفاق في المعنى بل يكفي الاتفاق في اللفظ كما يقال زيدان وزيدون وفيه ان المانع ليس منحصرا فيما تمسك به المانع بل المانع هو ان اللغات توقيفية والوضع لم يثبت في المفرد الا في حال انفراد المعنى في الارادة كما حققنا سابقا واما مجازيته فيتوقف على حصول الرخصة في نوع هذا المجاز كما اشرنا وان كان ولا بد فالاولى ان يقال العلاقة هو استعمال اللفظ الموضوع للخاص في العام كما لا يخفى واما كونه حقيقة في التثنية والجمع ففيه ان المتبادر منهما هو الاتفاق في المعنى كما بينا سابقا وحجة من خص المنع بالمفرد دون التثنية والجمع ان التثنية والجمع متعددان في التقدير فيجوز تعدد مدلوليهما بخلاف المفرد والمدعى في المفرد حق والجواب عن التثنية والجمع يظهر مما مر الا انه اراد به ما ذكرنا من الاستعارة وحجة من خص الجواز بالنفي ان النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات ومدعاه في المثبت حق وجوابه عن التجويز في النفي انه انما يفيد عموم النفي في افراد الماهية المثبتة لا في المشتركات في الاسم كما حققناه الا انه اراد الاستعارة كما اشرنا واحتج المانع مطلقا بانه لو جاز الاستعمال في المعنيين لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المراد بالمعنى هو المعنى الحقيقي فيلزم التناقض اذ يكون ح له ثلثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا وارادتهما معا مستلزم لعدم ارادة هذا وحده وهذا وحده وبالعكس والمفروض استعماله في المعاني الثلثة واجيب عنه بان المراد ليس ارادة المعاني مع بقائه لكل واحد منها منفردا بل نفس المدلولين مع قطع النظر عن الانفراد فيرجع النزاع الى ان ذلك ليس استعمالا في المعنيين وهذه مناقشة لفظية والاولى في الاستدلال على المنع ما ذكرنا

قانون اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي على نهج استعمال المشترك في اكثر من معنى بان يكون كل واحد منهما محلا للحكم ومورد النفي والاثبات فمنهم من منع مطلقا ومنهم من جوز مجازا ومنهم من جعله حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنيين والاقوى المنع مطلقا لما عرفت في مقدمات المسئلة السابقة من ان وضع الحقائق والمجازات وحدانية نظرا الى التوظيف والتوقيف مع القرينة المانعة عن ارادة ما وضع له وارادة معنى مجازي لا يمكن ارادة ما وضع له كما ذكرنا بل ولا غيره من المعاني المجازية الاخر وبه يتم الدليل على عدم جواز ارادة المعنيين من اللفظ وقد يستدل على ذلك بان المجاز ملزوم للقرينة المعاندة للمعنى الحقيقي وملزوم معاند الشيء معاند له ومنشأ هذا الاستدلال عدم جواز اجتماع الارادتين عقلا كما ان منشأ ما ذكرنا عدم الرخصة من الواضع وقد اعترض على هذا الاستدلال بان غاية ما ثبت كون المجاز ملزوما لقرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا واما عن ارادة المعنى الحقيقي مطلقا فلا يعني انه يرجح قولنا رايت اسدا يرمي يدل على ان المراد من الاسد ليس الحيوان المفترس فقط واما هو مع الرجل الشجاع فلا وايضا قد يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل مثل الرقبة في الانسان ولا ريب في ثبوت

ربما يتوهم ان ذلك ليس من باب استعمال اللفظ الموضوع للكل وارادة الجزء بل هو استعمال اللفظ الموضوع للكل وارادة جزئي من مفهومين وفيه ان الاجتماع غير معتبر جزءا كما هو محل النزاع والاستعمال بالنظر الى الكل واحد من المعنيين في جزئيتها منه رحمه الله تعالى

٢
وهذا مبني على طريقة علماء البيان لاخذهم القرينة المعاندة للحقيقة في حد المجاز بخلاف الاصوليين لعدم كونها عندهم شرطا في التجوز بل هي شرط في التفهيم ما اشتمالها بخل بالتفهيم لا بصحة التجوز وصدق المجاز والسر في معاندة القرينة للمعنى الحقيقي انها تصرف اللفظ عن ارادة المعنى الحقيقي الى ارادة المعنى المجازي فتقتضي نفي ارادة الاول واثبات ارادة الثاني وفرض استعمال اللفظ فيهما يقتضي اثبات ارادة الاول مع الثاني فيلزم اجتماع النفي والاثبات في ارادة الاول وهو محال وهذا مع كون المجاز معاندا للمعنى الحقيقي باعتبار لا يعاند المعنى الحقيقي

ارادة المعنى الحقيقي مع المجاز وكما يمكن دفع ذلك بان مرادنا من القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هي المانعة عن ارادته باللذات
لا مطلقا فكذا يمكن ان يقال بان مرادنا منها المانعة عن ارادتها منفردا من ان يحكم بان المراد هو الاول لا الثاني فكما لا يجب
كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي في ضمن المجاز كذا لا يجب كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي مع المجاز بحيث يكون كل منهما
موردا للنفي والاثبات اقول ويمكن الجواب عن الاول بان ذلك مبني على كون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط الانفراد
ولا عدمه حتى يصح القول بكون اللفظ مستعملا في المعنى الحقيقي والمجاز وقد عرفت في الاصل السابق بطلانه ولكن بعد
ان ذلك مناقشة لفظية فان مآله يرجع الى عدم تسمية ذلك استعمالا في المعنى الحقيقي والمجاز مع بقاء الحقيقي على حقيقته
والا فلا ريب انه يصدق انه استعمال في المفهومين كما مر نظير ذلك في جواب حجة المانع مطلقا في المبحث السابق فالاولى في الاستدلال
هو ما ذكرنا واما الجواب عن الثاني فبان ارادة الجزء في المركب كارادة الرقبة من الانسان اذا استعملت واريد منها الانسان الا
غير معلوم لا مجتمعا مع الكل ولا بالذات بل عدمه معلوم غاية الامر انفهامها بالتبع لا بمعنى القصد اليها بدلالة الالتزام او انفهامها
من اللفظ عرفا كما في دلالة التنبيه بل بمعنى كونها لازم المراد فيكون من باب دلالة الاشارة الغير المقصودة من اللفظ كدلالة
الآيتين على اقل الحمل وهذه الدلالة متروكة في نظائر باب الفن وايضا المراد من الاستعمال في الشيء هو الاستعمال قصدا
لا الاستعمال فيما يستتبعه ويستلزمه تبعا كما لا يخفى وقد يعترض ايضا بان النزاع المقيد في هذا المقام هو انه هل يجوز استعمال
اللفظ في الموضوع له وغيره ام لا وليس يلزم في كل ما استعمل في غير الموضوع له ان يكون له قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له
غاية الامر ان يسمى ذلك استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والكنائي لا الحقيقي والمجاز فان الكناية ايضا استعمال اللفظ في غير الموضوع
له مع جواز ارادة ما وضع له فلم يثبت عدم جواز الاستعمال بالتزام القرينة المعاندة للحقيقة لعدم ضرورة الالتزام والجواب
عن ذلك اما اولا فبما قيل انه انما يتم لو قلنا ان الكناية هي ارادة المعنى الغير الموضوع له من اللفظ مع جواز ارادة الموضوع له فيتم
ح جواز ارادة المعنيين من اللفظ بلا احتياج الى القرينة المانعة واما ان قلنا بانها ارادة المعنى الحقيقي لينتقل منه الى المعنى
المجاز فلا اذ لا ينفك ح استعمال اللفظ في غير ما وضع له عن القرينة المانعة عن ارادة ما وضع له فلا يصح فرض الغرض اذ اللفظ
لم يستعمل ح في المعنى الموضوع له والغير الموضوع له معا وصرح بان لهم في تعريف الكناية طريقين المحقق التفتازاني في شرح
المفتاح لان المفروض ان المجازية انما حصلت باسقاط قيد الوحدة ومع اسقاطه صحت ارادته مع المعنى المجاز ان القرينة كما انها
مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي لا بد ان يكون مانعة عن ارادة المعنى المجازي الآخر ايضا والا لم يتعين المراد الا ان يقال القرينة مانعة
عن المجازات الأخر الا ان يقوم قرينة على ارادة بعضها كما في ما نحن فيه فان المفروض وجوب قيام قرينة اخرى على ارادة المعنيين
معا كما في المشترك ايضا والا فكيف يعلم ارادة المعنيين من اللفظ ومع ما عرفت من كون اوضاع الحقائق والمجازات وحدانية فالامر
واضح والمشتق كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة حقيقة فيما تلبس بالمبدء دون ما وجد المبدء فيه في حال التكلم
فقط كما توهمه بعضهم حتى يكون قولنا زيد كان قائما فقعد وسيصير قائما مجازا والظاهر ان هذا وفاقي كما ادعاه جماعة و
مجاز فيما لم يتلبس بعد سواء اريد بذلك الاطلاق على من لم يتلبس بالمبدء المطلق واما ثانيا فانا نجعل البحث فيما ثبت فيه ان قامت القرينة
المانعة فلا يمكن جعله من باب الكناية ويدفعه انه ان اريد بقيام القرينة المانعة قيام ما يمنع عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا او
مجتمعا مع المعنى المجازي فهو خارج عن محل النزاع في هذه المسئلة مثل المسئلة السابقة فيما يمكن ارادة المعنيين بالذات لا فيما
يمكن اصلا وان اريد كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا فهو لا ينافي كونه من باب الكناية فتم وقد يعترض ايضا بان القرينة
المانعة عن ارادة الحقيقة في المجاز انما يمنع عن ارادتها بتلك الارادة بدلا عن المعنى المجازي واما بالنظر الى ارادة اخرى منضمة
اليها فلا اذ المراد من ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ معا هو كون كل واحد منهما مرادا بارادة على حدة بالاعتبارين وهذا

وقد يذهب الى الوهم رجوع هذا الاعتراض الى اول الاعتراضين المتقدمين لان المنع عن ارادته بتلك الارادة بدلا عن المعنى المجازي بعينه هو المنع عن ارادته منفردا فلا فرق بينهما الا بحسب المعنى ويمكن دفعه بابداء الفرق بان مبنى الاعتراض الاول على جعل المنع عن ارادة المعنى الحقيقي من مقتضيات القرينة الصارفة في الغيبة [illegible]

اي لا تعد عندهم من باب استعمال اللفظ في المعنى ولا من ارادة المعنى من اللفظ ليستشهد بها على جواز الاستعمال في المعنيين او على عدم مانعية القرينة عن ارادة المعنى الحقيقي مجتمعا مع المعنى ولا انا في حكم عليها بما لم يذكره بهذا المعنى مع ما يذكره من كون الدلالة الالتزامية من باب الاشارة معتبرة او حجة لان المراد اعتبارها في اثبات الحكم الشرعي بها كسائر الدلالات الالتزامية وبالجملة نفي اعتبارها في اثبات ما هو من احكام اللفظ لا ينافي اعتبارها في اثبات ما هو من احكام الشرع

سيد علي

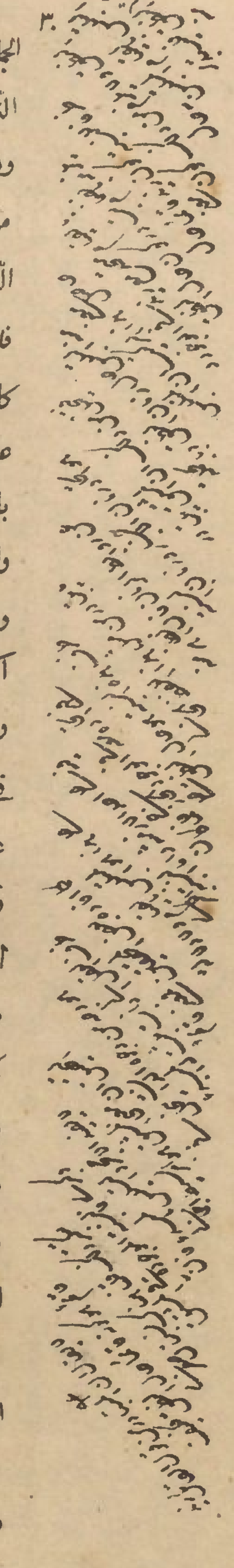
وفيه ان بناء الكلام على تناقض المعنيين بمعنى عدم التلازم بينهما ما يكونه من باب الكناية فان النزاع هو الذي هو عبارة عن استعمال جواز ارادة الملزوم في اللازم مع الملزوم وكانه الى ذلك يشير بقوله فتأمل نعم لو اريد كونه من باب الكناية حكما لا اسما سلم منع ذلك والامر بالتأمل للتدقيق

لان مقتضى المجاز ارادة خصوص المعنى المجازى بحيث ينبغى ارادة غيره ومقتضى فرض الجمود الاستعمال فى المعنيين ارادة كل واحد من حيث انه امر بحيطهما وحاصل الجواب ان ما ذكره المعترض فى هذا الدليل لا يلائم ما فيه فى تحقيق محل النزاع فى المسئلتين من كون المراد من الاستعمال دخولهما فى الارادة نحو دخول الخاص فى العام الاصولى حيث قال فى حاشية المعالم والظاهر على ما ذكره فى المشترك ان المراد دخول الخاص فى العام الاصولى ~~كون الافراد مرادة باعتبار~~

فعلى ما فهمه يعود المحذور من لزوم اجتماع المتنافيين

الاعتراض مستفاد من كلام سلطان العلماء وفيه ان دخول المجاز فى الارادة ح انما هو من باب دخول الخاص فى العام الاصولى على ما صرح هو ره به ايض فى حواشيه وقال انه هو المراد فى المشترك ايض ولا يخفى ان ارادة كل واحد من الافراد فى ضمن العام ليس بارادة ممتازة عن غيره بل المراد كل واحد منهما بعنوان الكل الافرادى وليس ههنا ارادتان متضادتان فيعود المحذور من لزوم اجتماع المتنافيين نعم له وجه ان يريد من لبيد ابتداء ارادة هذا وهذا لا كل واحد كما هو التحقيق مع ان الظ ان الاستعمال لا تعدد فيه وظ كلمات علماء البيان ان المجاز يستلزم قرينة معاندة لاستعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى فالاستعمال واحد انما هو لاجل الدلالة على المعنى والارادة تا تعدد له واحتج من قال بالجواز بعدم تنافى ارادة الحقيقة والمجاز معا فاذا لم يكن هناك منافاة فلم يمتنع اجتماع الارادتين عند المتكلم ويظهر جوابه مما تقدم ولعله نظر الى تعدد الارادة وقد عرفت بطلانه وزاد من قال بكونه حقيقة ومجازا بان اللفظ مستعمل فى كل واحد من المعنيين فلكل واحد من الاستعمالين حكمه وفيه مع ما عرفت ان الاستعمال لا تعدد فيه مع انه لو صح ذلك فانما يتم على القول بكون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط وقد عرفت بطلانه واحتج من قال بكونه مجازا بان ذلك يستلزم سقوط قيد الوحدة المعتبرة فى الموضوع له فيكون مجازا يعنى ان المعنى الموضوع له هو المعنى الحقيقى وحده فاذا اريد كل واحد من المعنيين من اللفظ على سبيل الكلى الافرادى كما هو محل النزاع فيستلزم ذلك اسقاط قيد الوحدة فيكون مجازا الا انه يراد به معنى ثالث يشمل المعنيين حتى يكون من باب عموم المجاز الذى لا نزاع فيه والجواب عن ذلك بعد بطلان اصل الجواز واضح واما ما فصل بان المراد فى محل النزاع من المعنى المستعمل فيه ان كان هو المعنى الحقيقى ح مع قيد الوحدة فالمانع مستظهر لان المجاز معاند للحقيقة ح من وجهين من جهة القرينة المانعة ومن جهة اعتبار الوحدة وان اراد مطلق المدلول من دون اعتبار الانفراد اتجه الجواز لان المعنى الحقيقى ح يصير مجازا باسقاط قيد الوحدة فالقرينة اللازمة للمجاز لا تعانده ففيه مع ان ذلك يستلزم عدم الفرق بين الكناية والمجاز ح لان المفروض ان المجازية انما حصلت باسقاط قيد الوحدة ومع اسقاطه صحت ارادته مع المعنى المجازى ان القرينة كما انها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقى لا بد ان يكون مانعة عن ارادة المعنى المجازى الاخر ايض والا لم يتعين المراد الا ان يقال ان القرينة مانعة عن المجاز الاخر الا ان يقوم قرينة على ارادة بعضها كما فيما نحن فيه فان المفروض وجوب اقامة قرينة اخرى على ارادة المعنيين معا كما فى المشترك ايض والا فكيف يعلم ارادة المعنيين من اللفظ ومع ما عرفت من كون اوضاع الحقائق والمجازات وحدانية فالامر اوضح

قانون المشتق كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة حقيقة فيما تلبس بالمبدء دون ما وجد المبدء فيه فى حال التكلم فقط كما توهمه بعضهم حتى يكون قولنا زيد كان قائما فقعد او سيصير قائما مجازا والظ ان هذا وفاقى كما ادعاه جماعة ومجاز فيما لم يتلبس بعد سواء اريد بذلك اطلاقه على من يتلبس بالمبدء فى المستقبل بان يكون الزمان ماخوذا فى مفهومه او اطلاقه عليه بعلاقة اوله اليه والظ ان ذلك ايض اتفاقى كما صرح به جماعة وقد يتوهم ان اطلاق النحاة اسم الفاعل مثلا على مثل الضارب فى قولنا زيد ضارب غدا ينافى دعوى الاجماع وهو باطل لما حققنا سابقا من ان الاستعمال اعم من الحقيقة وفيما انقضى عنه المبدء اعنى اطلاق اللفظ المشتق وارادة ما حصل له المبدء فى الماضى من الازمنة بالنسبة الى زمان حصول النسبة فى المشتق الى من قام به خلاف وقد يعبر بارادة ما حصل له المبدء وانقضى قبل زمان النطق وما ذكرناه احسن وتظهر الثمرة فى مثل قولنا كان زيد قائما فقعد فعلى ما ذكرنا حقيقة وعلى ما ذكره هذا القائل يكون محلا للخلاف نعم اذا قلنا كان زيد قائما امس باعتبار كونه قائما قبل الامس فيصير محلا للخلاف على ما ذكرنا ايض ومن هذا يظهر لك جواز اجراء هذين التعبيرين فيما لم يتلبس بعد بالمبدء ايضا فتامل وهناك تعبيران اخران احدهما استعمال المشتق فى المنقضى عنه المبدء بعلاقة ما كان عليه وثانيهما استعماله فيما حصل له المبدء فى



الجملة اي ما خرج من العدم الى الوجود من دون اعتبار القدم والحدوث والبقاء والزوال والظاهر ان المعنى الاخير ايضا مما وقع فيه
النزاع كما سيظهر بعد ذلك واما المعنى الاول فالظاهر عدم الخلاف في كونه مجازا والمشهور بينهم في محل الخلاف قولان المجاز مطلقا
وهو مذهب اكثر الاشاعرة والحنفية مط وهو المشهور من الشيعة والمعتزلة وهناك اقوال اخر منتشرة والظاهر انها محدثة
من الجاء كل واحد من الطرفين في مقام العجز عن رد شبهة خصمه بتفصيل جماعة وفرقوا بين ما كان المبدء من المصادر
السيالة كالتكلم والاخبار وغيره فاشترطوا البقاء في الاول دون غيره واخرى ففرقوا بين ما لو كان المبدء حدوثيا او ثبوتيا
فاشترطوا البقاء في الاول دون الثاني واخرى ففرقوا بين ما لو طرء الضد الوجودي على المحل سواء ناقض الضد الاول ام غير قار الذات
كالحركة والسكون او ضاده وغيره فاشترطوا البقاء في الاول دون الثاني وفصل بعضهم بين ما لو كان المشتق محكوما
عليه او به فاشترط في الثاني دون الاول والاقوى كونه مجازا مطلقا لنا وجوه الاول تبادر الغير منه وهو المتلبس
بالمبدء وهو علامة المجاز والثاني انه لا ريب في كونه حقيقة في حال التلبس فلو كان حقيقة فيما انقضى عنه ايضا للزم الاشتراك
والمجاز خير منه كما مر مرارا ومما سبق من ان المشتق انما يستعمل في المعنى الاخير من الثلثة المتقدمة وهو اعم من الماضي والحال
واستعمال العام في الخاص حقيقة اذا لم يرد منه الخاص من حيث الخصوصية فلا مجاز ولا اشتراك وفيه انه مناف لكلمات
اكثرهم وكثير منهم ادعى الاجماع على كونه حقيقة في الحال ولو كان حقيقة في ذلك المعنى العام ايضا للزم الاشتراك ايضا
ومما ينادي ببطلان ذلك ان المستدلين بكونه حقيقة فيما انقضى عنه المبدء يستدلون باستعمال النحاة فانهم يستعملونه
في الماضي وفي الحال وفي الاستقبال ولا يريدون به المعنى الاعم جزما الثالث انه اذا كان جسم ابيض ثم صار اسود فبعده
عنه مفهوم الابيض جزما والا للزم اجتماع المتضادين فاطلاق لفظ الابيض حين تعدد مفهومه اطلاق على غير ما وضع له
ويرد عليه انه انما يسلم لو لم يكن مراد من لا يشترط بقاء المبدء هو المعنى العام والا فلا منافاة ح ولا يلزم اجتماع الضدين
الرابع انا لا نفهم من لفظ المشتق الا الذات المبهمة والحدث والنسبة ولكن يتبادر منه حصول المبدء في زمان
صدق النسبة الحكمية ولا يذهب عليك ان هذا الزمان ليس باحد من الازمنة المعهودة بل هو اعم من الجميع فلسنا ندعي
دلالته على زمان كيف وقد اجمع اهل العربية على ان الدال على الزمان انما هو الفعل لا غير انهم يقيدون حد الفعل بانه
ما يقترن باحد الازمنة الثلثة ليخرج اسم الفاعل وما في معناه ولا منافاة بين ذلك وبين ما يقولون ان اسم الفاعل بمعنى الحال
والاستقبال يعمل عمل النصب وبمعنى الماضي لا يعمل فان مرادهم بالاقتران باحد الازمنة الثلثة في حد الفعل انما هو بسبب الوضع
ومرادهم في اسم الفاعل انما هو بالقرينة فيكون مجازا وقد يوجه بان هذا هو مقتضى الوضع الثانوي الحاصل بسبب كثرة
الاستعمال واما في الفعل فبمقتضى الوضع الاول وهو بعيد فان غاية ما يمكن ان يدعى فيه الوضع الثانوي والتبادر
من جهته انما هو الحال فتم فان ذلك الزمان لا ينطبق على الزمان المعهود كما ذكرنا بل المتبادر هو التلبس والحاصل
ان تحقق المبدء شرط في صحة الاطلاق حين النسبة كالجوامد بعينها فلا يقال للهواء المنقلب عن الماء هو ماء حقيقة ومرادنا
من هذه النسبة اعم من الخبرية الصريحة او اللازمة للنسبة التقييدية فان قولنا رايت ماء صافيا يتضمن النسبة الخبرية
ويستلزم الاخبار عن الماء بالصفاء فيلاحظ حال هذه النسبة ويعتبر الاتصاف بالمبدء حين تحقق هذه النسبة وذلك
فيما نحن فيه في الزمان الماضي فهو حقيقة وان صار في زمان التكلم كدرا وقد يكون كك في الحال وقد يكون في الاستقبال
كقولك ساشتري ماء صافيا وكذلك الحال في الجوامد كقولك اشتريت عبدا او خمرا وساشتري خمرا فانه حقيقة وان كان
ما سيشتريه لم يصر حين التكلم خمرا حجة القائلين بكونه حقيقة ان المشتق قد استعمل في الازمنة الثلثة والاصل
في الاستعمال الحقيقة خرج الاستقبال بالاتفاق وبقي الباقي وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما بينا سابقا

وقد استدل

وقد استدلّ بعضهم بعد الاستدلال بذلك بانّ معنى المشتقّ من حصل له المشتقّ منه اى خرج من القوّة الى الفعل فيشمل
الماضى حقيقة وفيه مع انه ينافى الاستدلال الاوّل لانّ مفاده ارادة الخصوصيّة لا المعنى العام منع قد عرفته وحجّة
مشترطى بقاء المبدء فيما لم يكن المبدء من المصادر السيّالة امتناعه فيها لانها تنقضى شيئا فشيئا فهو قبل حصول اجزائه غير
متحقّق وبعده منعدم والحقّ اعتبار العرف فى ذلك ولا ريب انّ العرف يحكم على من يتكلّم وهو مشتغل به ولو بجزء منه
انّه متكلّم ولا يضرّه السكوت القليل بمقدار التنفّس او ازيد بل بمقدار شرب الماء ايض فى بعض الاحيان وحجّة
من اشترط البقاء فى الحدثى دون الثبوتى انه لو كان شرطا مطلقا للزم ان يكون اطلاق المؤمن على النائم مجازا اذ لا
تصديق فى حال النوم واجيب عن ذلك بانّ ما حصل للنفس من التصديق هو حاصل فى الخزانة حال النوم وان
لم يكن حاصلا فى المدركة وحجّة من خصّ الاشتراط بما طرء على المحلّ ضدّ وجودىّ انه لو لم يكن كذا يلزم كون اطلاق
النائم على اليقظان والحامض على الحلو باعتبار النوم السابق والحموضة السابقة حقيقة وهو خلاف الاجماع وايضا
يلزم ان يكون اكابر الصحابة كفّارا حقيقة وقد يجاب عن الثانى بانّ ذلك انّما هو من جهة الشرع لا اللغة والحقّ المنع فى
الجميع لغة وعرفا ايض وحجّة من اشترط البقاء فى المحكوم به دون المحكوم عليه هو انه لو اشترط فى المحكوم عليه ايض
للزم عدم جواز الاستدلال بمثل قوله تع الزانية والزانى فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا ونحو ذلك بالنسبة
الى من لم يكن زانيا او سارقا حال الاطلاق بل المعتبر اتّصافه فى احد الازمنة الثلثة ووجه هذا الاستدلال
انهم يستدلّون بهذه الآيات وظاهرهم ارادة الحقيقة فيكون المشتق ح حقيقة فى كل واحد من الازمنة اقول
ويلزم من ذلك انّ ذلك القائل يقول بكون المشتق حقيقة فى المستقبل ايض وقد يوجّه بانّ مراده ح انّ المحكوم عليه
حقيقة فيما تلبّس بالمبدء فى الجملة يعنى المعنى العام السابق او ما هو اعمّ منه ليشمل الاستقبال وكيف كان فهو
باطل امّا اوّلا فلانّ هذا الكلام مبنى على انّ المراد بالحال واخويه فى محلّ النزاع هو حال النطق وما قبله وقد
عرفت خلافه وامّا ثانيا فلانّ المشتقّ كونه حقيقة فى الحال مع الخصوصيّة ممّا لا خلاف فيه وان كان محكوما عليه
فلو جعلناه حقيقة فى القدر المشترك ايض للزم الاشتراك والمجاز اولى منه وكونه محكوما عليه قرينة للمجاز مع انّ
الاستدلال بها على من لم يتلبّس بعد حين الاطلاق ولم يوجد ايض هو من قبيل الاستدلال بالخطابات الشفاهيّة
فانّ تلك الخطابات لا تثبت الّا اصل التكليف وامّا خصوص تكليفنا فانما يثبت بدليل خارج كالاجماع وغيره و
امّا على ما حقّقناه موضع النزاع من عدم مدخليّة الزمان اصلا وعدم اعتبار حال النطق فلا اشكال اذ المراد انّ
المتلبّس بالزنا او السرقة مثلا حكمه كذا سواء كان تلبّسه حال النطق او قبله او بعده ولا يضرّ ثبوت الحكم بعد حال الانقضاء
وان طال المدّة لانّ اجراء الحكم ثابت ح بالاستصحاب وغيره من الادلّة تتميم ينبغى ان يعلم انّ مبادى المشتقات مختلفة
فقد يكون المبدء حالا كالضارب والمضروب وقد يكون ملكة وقد يعتبر مع كونه ملكة كونه حرفة وصنعة مثل الخياط والنجار
والبنّاء ونحوها وقد يكون لفظ يحتمل الحال والملكة والحرفة كالقارى والكاتب والمعلّم والتلبّس وعدم التلبّس يتفاوت
فى كلّ منها فالّذى يضرّ بالتلبّس فى الملكة هو زوالها بسبب حصول النسيان وفى الصناعات الاعراض الطويل بدون قصد
الرجوع وامّا الاعراض مع قصد الرجوع ولو كان يوما او يومين بل وشهرا او شهرين ايضا مع ارادة العود فيه
ويصدق على من لم ييئس ومن اعرض وقصد العود فى العرف انه متلبّس بالمبدء فيهما وان طرء الضدّ الوجودىّ لاصل ذلك
الفعل ايضا وامّا فى الاحوال فالتلبّس فيها ايض مختلف فى العرف فامّا فى المصادر السيّالة فيكفى الاشتغال بجزء من اجزائه
وامّا فى غيرها كالسواد والبياض وغيرهما من الصفات الظاهرة والباطنة فالمعتبر بقاء نفس الصفات وقد اختلط على

بعض المتأخرين واشتبه عليه الامر واحدث مذهبا في التفصيل فقال ان اطلاق المشتق باعتبار الماضي حقيقة ان كان
اتصاف الذات بالمبدء اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدء مضمحلا في جنب الاتصاف ولم يكن الذات معرضا عن المبدء
وراغبا عنه سواء كان المشتق محكوما عليه او به وسواء طرء الضد الوجودي او لا لانهم يطلقون المشتقات على المعنى
المذكور من دون نصب القرينة كالكاتب والخياط والقارى والمتعلم والمعلم ونحوها ولو كان المحل متصفا بالضد الوجودي
كالنوم ونحوه والقول بان الالفاظ المذكورة ونحوها كلها موضوعة للملكات فيه الافعال مما يأبى عنه الطبع
السليم في اكثر الامثلة وغير موافق لمعنى مباديها على ما في كتب اللغة انتهى وبعد ما حققنا لك لا يخفى عليك ما
فيه اذا تحقق ذلك فنقول ان ما جعلوه ثمرة النزاع من مثل كراهة الجلوس تحت الشجرة المثمرة ينبغي التامل في موضع الثمرة
منها فان المثمرة يجوز ان يكون المبدء فيها هو الملكة فان للشجرة ايضا يتصور نظيرا لما يتصور للانسان وعلى هذا فلا يضر عدم
وجود الثمرة بالتلبس بالمبدء فيها الا ان يحصل للشجرة حالة لا يحصل معها الثمرة اصلا بالتجربة ونحوها شبيه النسيان
للانسان ويجوز ان يكون هو الحال والحال ايضا يحتمل معنيين احدهما صيرورتها ذات ثمرة مثل اغد البعير والثاني المعنى
الحالي فعليك بالتأمل والتدبر في كل موضع يرد عليك

الباب الاول في الاوامر والنواهي

وفيه مقصدان الاول في الاوامر

قانون

الامر على ما ذكره اكثر الاصوليين هو طلب فعل بالقول استعلاء
والاولى اعتبار العلو مع ذلك ايضا كما اختاره جماعة وسنشير اليه في اخر المبحث والمراد بالعالي من كان له تفوق يوجب اطاعته
عقلا او شرعا وقيل هو الطلب من العالي وما قيل باشتراكه مع ذلك بين الفعل والشأن وغير ذلك يبعد لعدم تبادرها
والمجاز خير من الاشتراك والاستعمال اعم من الحقيقة وظني ان من يقول بان الامر اعني المركب من ا م ر حقيقة في الوجوب
هو ممن يقول بالقول الاول ولا بد ان يقول به ليناسب تعريفه الاصطلاحي معناه العرفي اذ الاستعلاء ظاهر في الالزام
اذ لا معنى لاظهار العلو في المندوب وادعائه كما لا يخفى وهو الاظهر عندك للتبادر ولاية والاخبار مثل فليحذر الذين
يخالفون امره وما منعك الا تسجد اذ امرتك ولولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك وقولها لبريرة بعد قولها اتأمرني
يا رسول الله حيث طلب عنها مراجعتها الى زوجها لا بل انما انا شافع فكلما ثبت كونه امرا وصدق عليه هذا المفهوم يستفاد
منه الوجوب لا ان كون المشتقات من هذا المبدء حقيقة في الوجوب وكون المبدء اعم منه كما ترى فالوجوب مأخوذ في مفهوم
الامر فالتعريف الاول مناسب لمعناه العرفي المتبادر منه ومن يقول بعدم افادته الوجوب فلا يأخذ الوجوب في مفهوم الامر
فهو اما ممن يقول بان الامر هو الطلب من العالي لا من حيث انه مستعل وقد عرفت بطلانه او يأخذ الاستعلاء في مفهوم
الندب ايضا ويجعله اعم من الندب وستعرف بطلانه واحتج من قال بعدم افادة لفظ الامر الوجوب بتقسيم الامر
الى الواجب والندب وهو لا يستلزم كونه حقيقة فيهما اذ لو اريد ان الامر الحقيقي ينقسم فهو غير مسلم وان اريد الاعم
فلا ينفع مع انه ينقسم الى ما ليس بحقيقة فيه اتفاقا كالتخيير والتعجيز ونحوهما وكذا الكلام في قولهم ان المندوب
طاعة والطاعة فعل المأمور به فان الطاعة اما فعل المأمور به الحقيقي او فعل المندوب وكل فعل المأمور به الحقيقي فقط وكذا
اريد الاعم من المأمور به الحقيقي فلا يجديهم نفعا ولما كان العالي قد يطلب الشيء ولكن على سبيل الاستعلاء كالمندوب فانه
ارشاد وهداية ولا يلزم فيه اعتبار الاستعلاء فلا بد ان يميز بين اقسام طلبه بالتمييز بين الالفاظ التي يطلب بها حتى
يعلم انها امر وانها ندب وارشاد وقد ظهر لك ان الطلب اذا كان بما يشتق من اصل الامر كقوله امرتك بكذا وانت مأمور
بكذا ونحو ذلك يفيد الوجوب وهذا امر حقيقة واما اذا كان الطلب من العالي بغير ما يشتق من لفظ الامر كالصيغ الموضوعة
للطلب مثل افعل واخواته وذو صيغة واخواته فهو الذي جعله الاصوليون اصلا على حدة ومحل نزاع برأسه فنزاعهم في

والطاعة هي فعل المأمور به وفيه منع الكبرى ان اريد بالامر الامر بمعناه الحقيقي والا فلا يفيد المدعى

ومحصل الجواب ان بعض الطاعة هو فعل المأمور به الحقيقي لا كلها لصدق المنفصل الذي هو في معنى تقسيم الطاعة الى فعل المأمور به وفعل المندوب

دلالة هذه الألفاظ على الوجوب يتصوّر على صور احدها ان العالي اذا طلب شيئا بهذا اللفظ هل يفهم منه الالزام والحتم الذي يستلزم مخالفته الذمّ والعقاب اللذين هما لازم مخالفة السّائل للعالي عن الالزام حتى يثبت خلافه فيكون حقيقة في ذلك ومطلق الرّجحان وغير ذلك وثانيها انّ هذه الألفاظ مع قطع النّظر عن القائل والقرينة هل يفيد الالزام والحتم ام لا مثل ان يسمع لفظ افعل من قائل من وراء الجدار ولم يعرف حال المتكلّم والمخاطب فهل يفهم منه الالزام ثمّ تعرف الذمّ واللوم على الترك وعدمهما بعد معرفة حالهما ام لا وثالثها الصّورة بحالها ولكنّها هل يفهم منه الالزام من العالي المستحقّ تاركه اللوم والعقاب ولا وبعبارة اخرى يفهم منها انّ القائل بها شخص عال اوجب الفعل على المخاطب ام لا ومرجع الاولى الى الثانية اذ الذي ظهر من الصّيغة هو مجرّد الحتم والالزام وحصول الذمّ والعقاب على الترك انّما هو من لوازم خصوص المقام وعلى هذا فيمكن اجراء النّزاع في الصّيغة اذا صدرت من السّائل والمساوي ايض فانّ طلبهما ايض قد يكون على سبيل الحتم واللزوم وقد يكون غير ذلك من المعاني وعلى هذا فما استدلّ به بعض القائلين بكونها حقيقة في النّدب من انّ الفرق بين الامر والسّؤال ليس الّا التفاوت بين الطّالب فالوجوب شيء زايد السّؤال انّما يدلّ على النّدب فكذا الامر فجوابه التحقيق بعد منع اختصاص الفرق بذلك لما عرفت ثمّ تسليمه هو انّ النّزاع انّما يكون في الصّيغة والقائل بكونها للوجوب يقول به في السّؤال ايض يعني به الحتم والالزام غاية الامر انّ حصول الذمّ والعقاب ثمّة يحصل بالترك بخصوص المقام دون ما نحن فيه والحاصل انّ صيغة افعل مع قطع النّظر عن القراين يفيد الوجوب اللغوي وبضميمة المقام يتمّ الوجوب الاصطلاحي وهذا هو مراد القائل بكونها حقيقة في الوجوب نعم يمكن الفرق بين الصّورتين الاوليين بامكان المناقشة في الصّورة الاولى بان الدلالة على الالزام لعلّه يكون من جهة انّه صدر عن العالي فلا يتمّ القول بالدلالة على الالزام لغة في السّؤال ايض ولا يظهر من ذلك حال الصّيغة اذا صدرت عن السّائل انّها حقيقة فيه او مجاز فاستدلالهم في دلالة الصّيغة على الوجوب بذمّ العقلاء على الترك اذا قال السيّد لعبده افعل ولم يفعل كما سيجيء ليس على ما ينبغي اللهمّ الّا ان يجعل النّزاع في خصوص الصّيغة اذا صدرت عن العالي وهو لا يلايم الجواب المذكور عن دليل القائل بالندب ايض وامّا على الصورة الثالثة فلا يرد السّؤال المتقدّم اصلا ولا يمشي الجواب المتقدّم قطعا كما لا يخفى والفرق بين الصّورتين هو انّ حصول الذمّ والعقاب خارج عن مدلول اللفظ في الصورة الأولى وداخل فيه في الصّورة الاخيرة فلا بدّ ان يكون افعل مثلا حقيقة في كلّ من الامر والسّؤال والالتماس اذا اراد كلّ منهم اللزوم والحتم على الصّورة الاولى وحقيقة في الامر فقط على الصّورة الاخيرة فيكون استعماله في الالتماس والسّؤال مجازا والذي يترجّح في النّظر القاصر هو الصّورة الاخيرة وان لم يساعده تحرير محلّ النّزاع في كلام كثير منهم واعلم انّ ما ذكرنا من الصّور الثلث يجري في لفظ امر ايضا والكلام فيه كالكلام في الصّيغة بعينه ويظهر الثمرة في كون هذا اللفظ من الملتمس والسّائل مجازا او حقيقة ايض وعليك بالتأمّل فيما ذكرنا والتحفّظ به فانّ كلام القوم ههنا مشوّش فربّما وقع الاشتباه بين المادّة والصّيغة وربما حصل الخلط وعدم التميز بين الصور المتقدّمة والله الهادي

قانون اختلف الاصوليون في صيغة افعل وما في معناها على اقوال المشهور بين الاصوليين انّه حقيقة في الوجوب لغة وذهب جماعة الى انّها حقيقة في النّدب وقيل بالاشتراك بينهما معنى وعلم الهدى بالاشتراك بينهما لفظا لغة وبكونها حقيقة في الوجوب في عرف الشرع وتوقّف بعضهم في الوجوب والنّدب وقيل بالاشتراك بينهما والاباحة لفظا وقيل معنى وههنا مذاهب اخر ضعيفة والاقوى الاوّل للتبادر عرفا ويثبت في اللغة والشرع بضميمة اصالة عدم النقل لا يقال انّا لا نفهم من الصّيغة غير طلب الفعل ولا يخطر ببالنا الترك فضلا عن المنع منه فانّ معنى الوجوب غير امر بسيط اجمالي وهو الطلب الحتمي الخاصّ ولكنّه يحلّل عند العقل باجزائه كساير الماهيّات المركّبة كالانسان والفرس وغيرهما فهذا الطلب البسيط الاجمالي الخاصّ اذا انحلّ عند العقل يحلّل الى طلب

الفعل مع المنع من الترك فانظر الى العرف ترى ان السيد اذا قال لعبده افعل كذا ولم يفعل عدّ عاصيا وذمّه العقلاء للترك وان لم يكن هناك قرينة تدل على الوجوب وما يتوهم من منافاة ذلك لاستعمال الشرع اياها متعلقا بامور كثيرة بعضها واجب وبعضها مندوب مثل قوله اغتسل للجمعة وللزيارة وللجنابة ولمس الميت وغير ذلك مدفوع بانه لا يتصور في ذلك قبح الا لزوم تاخير البيان عن وقت الخطاب سيما فيما له ظاهر وقبحه تم وكون ذلك في كل المواضع موضع الحاجة سيما موضع معرفة الوجه واعتقاد ان هذا واجب وذلك مندوب ايضا غير ظاهر والحاصل ان الدليل قام على تعيين الحقيقة ولا مانع من استعماله في المعنى المجازي وهو عموم المجاز بقرينة من خارج ولا يجب وجود القرينة في اللفظ وكثر استعمال الصيغة في المندوب وبان فقط بدون قرينة في اللفظ وقد استدل ايضا بآيات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره هدد سبحانه مخالف الامر وحذّره من العذاب والفتنة وهو يفيد الوجوب وما ذكرنا هو مدلول السياق لا الصيغة لئلا يستلزم الدور والمصدر المضاف يفيد العموم حيث لا عهد فلا يرد ان الامر لا عموم فيه والعموم افرادي لا مجموعي لئلا يرد النقض بان مجموع المندوبات بالكونه معصية وكل واحد منها على البدلية لا التبادلية الكلية بمعنى لا يأتون بشيء من اوامره لئلا ينتقض بالموجبة الجزئية فيلزم عدم العقاب على بعضها والاولى ان يقال المراد بالامر الطبيعة الكلية وهو مستلزم للعموم لوجودها في ضمن كل فرد وكيف كان فهذه الآية انما تدل على وجوب الامر الشرعي لا الوجوب لغة وايضا لا تدل على دلالة الصيغة على الوجوب بل الامر وما تمسك من ان الامر حقيقة في الصيغة المخصوصة فالتهديد على مخالفة ما صدق عليه الامر من الصيغ وفيه ما لا يخفى اذ الامر انما يسلّم صدقه على الصيغة اذا كان الطلب بها على سبيل الاستعلاء المستلزم للوجوب واما اذا اريد منها مجرد الندب او الارشاد او الاذن او غير ذلك فلا يصدق عليه انه امر والحاصل ان قولهم في تعريف الامر مطابقا لمعناه العرفي طلب بالقول على سبيل الاستعلاء او طلب بالقول من العالي يعتبرون في ذلك حيثية العلو سيما في التعريف الاول وهو مستلزم للوجوب عرفا ولا ريب ان صيغة افعل الصادرة من العالي ليس يعتبر فيه الاستعلاء في جميع موارد استعمالها فكيف يثبت باستلزام دلالة الامر على الوجوب دلالة الصيغة المطلقة عليه حتى يجدي في المواضع الخالية عن القرينة التي هي محط نظر الاصولي وايضا فعلى هذا فلا معنى للنزاع في دلالة صيغة افعل على الوجوب يكفي في ذلك اثبات دلالة لفظ الامر عليه وهو كما ترى خلاف ما اتفقت عليه كلمة الاصوليين ولعل مرادهم ان لفظ الامر حقيقة في الطلب الاستعلائي على سبيل الوجوب وهو المتبادر منه عرفا وصيغة افعل كثيرا ما تستعمل في غير هذا المعنى فكون الامر حقيقة في الوجوب لا يستلزم كون افعل حقيقة فيه ولذا افردوا البحث في كل منهما فما اخترناه من كون الصيغة للوجوب انما هو المتبادر في الصيغة لا من اجل كونها مصداقا للامر وان كنا نقول بكون الامر ايضا حقيقة في الوجوب لما دللنا عليه سابقا ومما يدل على ذلك قوله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك فان طلبه للسواك بصيغة افعل في غاية الكثرة واما ما يقال انه لا بد من تضمين الاعراض ونحوه ليكون متعلقا بكلمة المجاوزة فهذا لا يدل الا على التهديد على المخالفة على سبيل الاعراض والتولي وهو يتم اذا كان الامر للندب ايضا ففيه ان ذلك ليس الا من جهة صحة التركيب النحوي ولا يشترط في ذلك اعتبار التولي كما لا يخفى ومنها قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك فان الاستفهام انكاري لاستحالته على الله وهو يفيد التهديد والتهديد لا يجوز الا على ترك الواجب وهذه الآية ايضا لا تدل الا على دلالة الامر على الوجوب بل خصوص امر الشارع الا ان يقال ان المراد به قوله اسجد واقبل هذا وان المتبادر من التعليل هو كون العلة مخالفة الامر من حيث انه امر لا من حيث هو امره تعالى وما يتوهم من ان التهديد لعله من جهة انكشاف الصيغة بقرينة حالية تدل على الوجوب لا من جهة دلالة نفس الصيغة يدفعه اصالة عدمه لا يقال ان هذا انما يتم لو ثبت اتحاد عرفنا مع عرف الملائكة لان حكاية احوال كل اهل لسان لآخرين انما يصح

من الحكيم اذا تكلم بما يفيد المطلب من لسان الآخرين ويستعمل حقيقتهم في حقيقتهم ومجازهم في مجازهم وهو ظ وما سبق

ايضا ان الاستفهام تقريعي لا لاتمام الحجة فالغرض اقرار ابليس باستكباره وان المخالفة انما كانت من جهة الاستكبار حيث قال

انا خير منه وهذا انما يتم اذا كان الامر للندب ايضا وفيه ان الاستكبار من ابليس لعنه الله ليس على الله بل على ادم ع فيرجع بالنسبة

الى الله الى محض المخالفة الشيعية الغير المقصودة بالذات المتولدة من المخالفة الحاصلة من الحمية والعصبية وهذه شئ ربما

يعد من يتبعها نفسه في عداد المقصرين فافهم ومنها قوله تع واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم سبحانه على مخالفة

الامر واحتمال كون الذم على ترك الامر مشافهة وتكذيبا خلافا للظ وقوله تع بعد ذلك ويل يومئذ الخ لا يدل على ذلك

لجواز ذمهم على الجهتين ان كانوا هم المكذبين واختصاص الذم بهم والويل للمكذبين ان كانوا غيرهم واحتمال ثبوت القرينة

على الوجوب بنفيه الأصل واحتج من قال بكونها حقيقة في الندب بما مر في القانون السابق وبقوله ع واذا امرتكم

بشئ فاتوا منه ما استطعتم فان الرد على مشيتنا يفيد الندب وفيه ان الاستطاعة غير المشية بل لعل ذلك يفيد

الوجوب مع ان بيان المعنى يشعر بعدم كونها حقيقة في الندب والا لما احتاج الى البيان ولو سلم جميع ذلك فانما يدل على

ان امر الشارع كذلك لا ان الامر في اللغة كذا والكلام في عدم دلالته على حكم الصيغة نظير ما مر في حجة القول بكونها

حقيقة في الطلب مضافا الى ما مر في اوايل القانون مع جوابه ان الحقيقة الواحدة خير من الاشتراك والمجاز لو قيل بوضعها

لكل منها على حدة او لاحدهما فقط وجوابه ان المصير الى المجاز في الندب لدلالة الدليل الذي قدمناه وانه خير من

الاشتراك بينه وبين الوجوب مع ان المجاز لازم على ما ذكروا ايضا اذا استعمل في كل من المعنيين بقيد الخصوصية مع ان

لزوم المجاز اكثر لان المجاز على المختار مختص بالندب الا ان يتوهم بالتساوي من جهة الاستعمال في عموم المجاز على المختار ايضا

وهو مجاز شايع لا شذوذ ولذلك توهم صاحب المعالم حجية الاشتراك اللفظي بينهما لغلبة الاستعمال فيهما والاصل فيه الحقيقة

وقد عرفت ان الاستعمال الاعم منها ونحن نقول للناس على كونها حقيقة في الوجوب فقط وحجة الدلالة على الوجوب

شرعا احتجاج بعض الصحابة على بعض في المسائل بالاوامر المطلقة من غير نكير واجماع الامامية على ذلك والاول

ممنوع بان الظاهر ان استدلالهم من جهة دلالة اللغة والأصل عدم طرو وضع جديد والاجماع لو سلم فلا ينفي كونها حقيقة

فيه في اللغة ايضا وقد يستدل على ذلك ببعض الايات والاخبار مثل قوله تع ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فان

امتثال الامر طاعة وترك الطاعة عصيان وفيه منع كلية الكبرى مع انه لو تم ذلك لتم في الدلالة عليه لغة ايضا ولا

اختصاص لذلك بالشرع اذ الواجب ليس الا ما يعد تاركه عاصيا ومثل قوله تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول و

اولي الامر منكم مضافا الى الايات الدالة على مذمة من لم يطعهم مثل من يطع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى

فما ارسلناك عليهم حفيظا ومثل الاخبار الدالة على وجوب اطاعة الائمة وان اطاعتهم مفترضة وهي كثيرة وفيه

ان الطاعة هو الانقياد للأمر والاذعان بما يحكم ان واجبا فواجب وان ندبا فندب والحاصل انا لا نمنع دلالة

هذه الايات والاخبار الا على عدم جواز المخالفة وهو لا يستلزم ايجاب جميع ما طلبوا بصيغة افعل وما في معناها مع

ان الظ ان المراد من الاخبار انهم ع احق بالاتباع من الجبت والطاغوت واشباههما كما قيل والاتباع اعم من المدعى كما

لا يخفى حجة التوقف عدم ثبوت كونها حقيقة في شئ لان الطريق منحصر في النقل والآحاد منه لا يفيد العلم و

المتواتر منه مفقود لان العادة تقضي بالاطلاع لمن يبحث ويجتهد وليس فليس والجواب منع اشتراط العلم

اولا بل يكفي الظن ومنع الانحصار ثانيا لثبوته بما ذكرنا من الادلة ويظهر حجة الباقين بملاحظة ما ذكرنا وكذا جوابها

تنبيه قال في المعالم يستفاد من تتبع تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة عليهم السلام ان استعمال

صيغة الامر في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند

انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به عنهم ونبعه بعض من تاخر عنه كصاحب الذخيرة

ويرد عليه ان هذا انما يصح اذا ثبت استعمالهم في الندب بلا قرينة حالية او لفظية ونفهم ارادة الندب من دليل اخر ولم

يثبت وايضا قد عرفت ان المجاز الراجح رجحانه انما هو مع قطع النظر عن الوضع واما معه فمساو او ثم مع الحقيقة ثم الا اذا غلب

في المجاز بحيث يصير وضعا جديدا فيصير حقيقة في المعنى الثاني واني له باثباته فيما نحن فيه مع انه لم يدعه ايضا والحاصل

ان مجرد كثرة الاستعمال في المعنى المجازي لا يوجب الخروج عن الحقيقة وان كان الاستعمال في غاية الكثرة بل واكثر من استعماله

في الحقيقة بكثير الا ترى ان الالفاظ التي ادعوا صيرورتها حقايق شرعية في المعاني الشرعية استعمالها في المعاني الشرعية

اكثر من اللغوية ومع ذلك يحملها المنكرون عند التجرد عن القرينة على المعاني اللغوية وهو ره منهم وكذلك العام مع انه

بلغ في التخصيص الى ان قيل ما من عام الا وقد خص منه وايضا تلك الكثرة انما حصلت بملاحظة مجموع الرواة عن مجموع

الائمة والذي يضر على سبيل التسليم هو الكثرة بالنسبة الى كل واحد واحد فافهم **قانون** اذا وقع

الامر عقيب الحظر او في مقام ظنه او توهمه فاختلف القائلون بدلالته على الوجوب في كونه حقيقة في الوجوب او في الندب

او الاباحة او التوقف وتابعيها لما قبل الحظر اذا علق الامر بزوال علة عروض النهي والاقوى كونه للاباحة بمعنى الرخصة

في الفعل ويلزمه تبينا رفع المنع السابق للتبادر بمعنى ارجحيته في النظر من الوجوب ثم ما تقدم من تقدم الحقيقة على

المجاز اتفاقا انما هو اذا دار الامر بين المعنى الحقيقي والمجازي اذا خلا المقام عن قرينة مرجحة لاحدهما واما مع القرينة الموجبة

للجزم بارادة المجاز فيقدم المجاز اتفاقا وكذا مع افادتها الظن به مع كون اصل الحقيقة في النظر ايضا فالمقصود ان ملاحظة

المقام والالتفات الى هذه القرينة اعني وقوع الصيغة عقيب الحظر يوجب تقديم ارادة المعنى المجازي وهو الاباحة على

الحقيقي فيدور ترجيح المعنى الحقيقي والمجازي مع القرينة على حصول الترجيح والظهور ولما كان قرينة الشهرة ليست من

قبيل القراين الاخر وكانت منضبطة افردوا الكلام فيها في باب تعارض الاحوال والا فلا تدوران والتعارض حاصل في جميع القراين

لكنها غير منضبطة فالترجيح فيها يتفاوت بالنسبة الى تفاوت الناظرين وبالنسبة الى المقامات فاضبط ذلك ويدل على ذلك

ايضا تتبع موارد الاستعمالات فانك لو تتبعتها وتاملتها بعين الانصاف تجد ما ذكرنا ولو بقي لك شك في موضع فالحقه بالغالب

لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وهذه قاعدة نفيسة مبرهن عليها بالعقل والعرف والشرع فلا تحرم عن فوايدها ومن لم

يصل الى حقيقتها وقد اشرنا اليه سابقا ثم ان بعضهم لاحظ مثل قول المولى لعبده اخرج من الحبس الى المكتب

ومثل قوله فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله وامر الحايض والنفساء بالصلوة

والصوم بعد رفع المانع وقال بالوجوب مضافا الى ان المقتضي وهو الادلة على دلالتها على الوجوب موجود

المانع منه مفقود لان الاباحة لا تنافي الوجوب وفيه انا نقول ان المراد من الامر هنا مجرد رفع الحظر لما ذكرنا فلا دلالة

فيها على ازيد من ذلك واما عدم منافاته لثبوت الوجوب فهو مسلم لكن الوجوب ليس من جهة هذا الامر فالمانع عن الدلالة

من جهة هذا الامر موجود واكثرهم قد قرروا هذا الدليل على نهج اخر اضعف وهو ان المقتضي موجود اعني صيغة الامر

لما تقدم من الادلة والمانع لا يصلح للمانعية وهو ما ذكره الخصم من ان الوجوب ضد للحظر ولا يجوز الانتقال منه الى

الاباحة ايضا ضد له اقول بل المانع هو قرينة المقام كما بينا ودلالة الادلة على دلالة مطلق الصيغة على الوجوب

لا تنافي عدم دلالتها عليه في خصوص موضع باعتبار القرينة كما في ساير المجازات واما المثال المذكور والايات المذكورة

فالجواب عنها ان محل النزاع هو ما اذا حظر عن شيء تحريما او تنزيها ثم امر به من دون اكتناف بشيء اخر يخرجه عن حقيقته

معه تكرار المعلومات اذ ازداد تميز المعلل واخذها متعددة فنقول وان العلة في ترك سجدة آدم عم بالخصوص انما هو الاستكبار على آدم مطابقا لقوله انا خير منه وان العلة لترك جنس السجود هو نفس الانانية في الجملة وان العلة لترك طاعة امر الله فهو حصول الانانية حتى بالنسبة اليه تعالى لكنه لم يجب لها اللعين لعنه الله في الموضعين بل استحق بالعلة الواحدة في المواضع الثلثة ولا يجل م اعترافه بهاتين العلتين

المعترض ان ابليس ايضا لم يعلم منه انه اقر بالعلتين الاخريين في ضمن هذه العلة ولم يفهم من جوابه ان العلة الواحدة فكيف ينفع في امكان الذم عليه بالانانية المطلقة حتى بالنسبة اليه تعالى وانما ينفع اخذ هذا الاقرار في صحة الملامة عليه ان رفهم ان ابليس ايضا اراد من هذه العلة الواحدة الاشارة الى العلتين الاخريين واقربها وانه تعالى ايضا ذمه عليها وهو غير ظاهر من هذه الادلة الحكمة الواردة مقتضى طبق افهام الامة فيفهم منه رحمه الله تعالى

ادالتوعية

او النوعية والمراد من قولنا ان ما ورد الامر به لبس واجبا بل انما هو مرخص فيه ان الوجوب لا يراد من هذا الامر من حيث
هو هذا الامر ولا يمنع من ثبوت الوجوب من موضع اخر ح نقول مثل قول المولى للعبد بعد نهيه عن الخروج عن الحبس
اخرج الى المكتب خارج عن موضع النزاع فان الامر ليس بعين ما نهى عنه بل المحظور خروجه من المحبس والمامور به هو خروجه
ذاهبا الى المكتب ولا يضر هذا بدلالة الامر على الوجوب وامّا قوله تعالى فاقتلوا المشركين فهو لرفع الحظر لا غير والوجوب
انّما هو لثبوته قبل الحظر وعدم حصول النسخ فيرجع الى الحكم السابق وهذا ليس من دلالة اقتلوا على الوجوب في شئ
وكذا في غسل الحايض والنفساء ووجوب الحلق بعد النهي عنه ايض ثابت بدليل خارجي لانه ايض من النسك ولعلّك
بالتامّل فيما ذكرنا تقدر على استخراج ادلة القائلين بالتابعية لما قبله والتوقف والجواب عنها وامّا القائل بالندب
فلعلّه نظر الى انّ الندب اقرب المجازات للوجوب فاذا انتفى الدلالة عليه ببعض ما ذكر فيحمل عليه وانت بعد ملاحظة
ما ذكرنا تقدر على ابطال ذلك ايض وامّا توهّم اختصاص كونها حقيقة في الاباحة في عرف الشرع فهو ضعيف لعدم الفرق
بينه وبين العرف العام **قانون** الحق انّ صيغة افعل لا تدلّ الا على طلب الماهية وقيل تدل على التكرار مدة العمر
ان امكن عقلا وشرعا ويكون تركه اثما وقيل على المرة ويظهر من بعضهم انّ مراد القائلين بالمرة هو الدلالة على الماهية المقيدة
بالوحدة لا بشرط التكرار ولا عدمه فالزايد على المرة لا يكون امتثالا ولا مخالفة ومن بعضهم دلالتها على عدم التكرار فيكون
الزيادة اثما والقائلون بالماهية ايض بين مصرّح بحصول الامتثال لو اتى به ثانيا وثالثا وهكذا فلا اثم على ترك الزيادة
على المرّة ويحصل الثواب بفعل الزايد وبين قائل بان الامتثال انّما يحصل بالمرة ولا معنى للامتثال عقيب الامتثال وح فيمكن
ان يكون من قبيل الاحتمال الاوّل في المرّة فلم يكن عقاب كما لم يكن ثواب فينتفي ثمرة النزاع بينهما ويمكن ان يكون من قبيل الاحتمال
الثاني فيها فينتفي ثمرة النزاع بينهما ايض وما ذكرنا من الاحتمالين ينشأ من القول بكون ما لم يرد عليه من الشارع دليل
تشريعا حراما كما هو الحقّ المحقق وعدمه والحق هو الاوّل وعلى هذا فلا يظهر بين القولين في المرة ايض ثمرة والاقرب
عندي انها لا تدلّ الا على طلب الماهية وانّ الامتثال انّما يحصل بالمرّة الاولى لانّ الامر يقتضي الاجزاء والاتيان به ثانيا
وثالثا تشريع محرّم لكون احكام الشرع توقيفية موقوفة على التوظيف **لنا** انّ الاوامر وساير المشتقات ماخوذة
من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الطلب لا بشرط شئ اتفاقا كما صرح به السكاكي وما قيل من انّ
اسم الجنس موضوع للماهيّة مع قيد الوحدة المطلقة فانّما يسلّم اذا كان مع التنوين والوحدة والتكرار مثل ساير صفات الطبيعة
وقيودها خارجة عنها فلا دلالة للفظ الدالّ على الطبيعة الكلية على شئ من قيودها لانّ العام لا يدلّ على الخاص والهيئة
العارضة لهذه المادّة لا تفيد ازيد من طلبها بحكم العرف والتبادر بعنوان الايجاب والالزام كما مرّ والاصل عدم ارادة
شئ اخر معها فتامل من انّ المادّة ان لم تدل على القيد فالهيئة تدل عليه في معرض المنع ومقايسة القائلين بالتكرار
الامر بالنهي بجامع الطلب باطل لانه في اللغة ومع الفارق لانّ نفي الحقيقة كما هو مدلول النهي يقتضي استغراق الاوقات
كما سيجئ بخلاف ايجادها والترك بجامع كل فعل بخلاف تكرار المامور به وقولهم بانه لو لم يكن الدلالة على التكرار لما
تكرّر الصوم والصلوة مع انه معارض بالحج مدفوع بانه من دليل خارج كما توضحه كيفية التكرار المقررة واحتجاجهم
بان الامر يستلزم النهي عن الضدّ والنهي يفيد دوام الترك ويلزمه دوام فعل المامور به فيه منع الاستلزام اوّلا ان اريد
الخاص كما سيجئ ومنع استلزام دوام الترك دوام الفعل ثانيا الا في ضدّين لا ثالث لهما كالحركة والسكون لعدم استحالة
ارتفاع الضدّين مطلقا فلا يتم الاطلاق ومنع دلالة النهي على التكرار مطلقا ثالثا كما سيجئ ومنع دلالة خصوص النهي الذي في
ضمن الامر على الدوام دائما بل انما هو تابع للامر ان دائما فدائما وان في وقت ففي وقت وان اريد به من الضدّ العام اعني الترك

قوله فلم يكن عقاب اي القول بان الامتثال انما يحصل بالمرة فلا معنى من قبيل الاحتمال الاول في المرة منه رحمه

ولنا في دلالة النهي على استغراق الاوقات كلام سيجئ ان شاء الله تعالى منه رحمه الله وجعل الجنة مثواه بمحمد واله

فيسقط المنعان الاولان ويجيء عليه الباقي واحتجاج القائل بالمرة بامتثال العبد عرفا لاوامر السيد بدخول الدار
مرة مردود بان ذلك لعله من جهة الاتيان بالطبيعة كما ذكرنا لا لان الامر ظاهر في المرة واعلم ان ما ذكرنا من حصول الثمرة
وعدمها فيما بين القول بالمرة والماهية انما هو في الاتيان بالافراد متعاقبة واما لو اوجد افرادا متعددة في آن واحد مثل
ان يقول المأمور بالعتق لعبيده المتعددة انتم احرار لوجه الله فيشكل على القول بالماهية يحصل الامتثال بالجميع واما
على القول بالمرة فاما على القول الثاني فيها فيبتني ذلك على جواز اجتماع الامر والنهي مع اختلاف الجهة فان قلنا بجوازه
كما هو الاصح فيستخرج المط بالقرعة لو احتيج الى التعيين ويكون غيره معصية فان الظ ان المراد بالمرة هو الفرد الواحد لا مجرد
كونه في الزمان الواحد وان لم نقل بجوازه فلا يحصل الامتثال اصلا واما على القول الاول فلا اثم ويستخرج المط بالقرعة
ايض هذا وقد ذكرنا ان الاقوى بالنظر الى هذا القول ايض حصول الاثم بقي الكلام في قول من يصرح بحصول الامتثال
بالاتيان ثانيا وهكذا مع قوله بالماهية كصاحب المعالم رحمه الله والمحقق انه ان اراد حصول الامتثال في الجملة اي ولو في ضمن
المرة الاولى فحسن والا فنقول انه لا معنى للامتثال عقيب الامتثال فان الامتثال قد حصل بالاولى جزما وما يتوهم انه يكون
من باب الواجب المخير بين الواحد والاثنين والازيد ففيه انه ان اريد التخيير المستفاد من العقل في الواجبات العينية فان الكلي
المكلف به عينا لا يمكن الاتيان به الا باتيان الافراد فيكون الافراد من باب مقدمة الواجب والعقل يحكم بجواز الاتيان باي
فرد يتحقق في ضمنه الكلي فلا ريب انه مع ذلك يوجب الاتيان بالمرة الاولى سقوط الواجب عن ذمة المكلف فلا يبقى بعده واجب
حتى يمكن الاتيان بمقدمته فضلا عن الوجوب وان اريد التخيير المستفاد من النقل المدلول عليه بهذا الامر ففيه منع ظاهر
مع انه لا معنى للتخيير بين فعل الواجب وتركه وليس هذا من باب التخيير بين القصر والاتمام في الاماكن الاربعة فانهما حقيقتان
مختلفتان ولو بالقصد والنية وجعل الشارع بخلاف ما نحن فيه بل ليس من قبيل التسبيحة والثلث في الركوع والسجود والركعة
فاذا عرفت هذا فيرد على هذا القائل ايض انه ان كان يقول باتصاف المرة الثانية والثالثة وهكذا بالوجوب فهو قول
بالتكرار وان كان يقول بالندب فمع انه قول جديد مستلزم لاستعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي على القول بكون الصيغة
حقيقة في الوجوب وانت بعد التامل فيما ذكرنا من التحقيق تعرف انه لا يتم ما نقلناه انفا من القول بحصول الامتثال في الجميع
على القول بالماهية في صورة الاتيان بالافراد مجتمعة ايض وكذا لا يتم ما نقلناه من البناء على اجتماع الامر والنهي على القول
الثاني في المرة وغيره فتامل حتى يظهر لك حقيقة الامر **تذنيب** الامر المعلق على شرط او صفة يتكرر بتكرر الشرط
والصفة عند القائلين بدلالته على التكرار قولا واحدا لوجود المقتضي وعدم المانع غاية الامر تقليل التكرار بالنسبة
الى الامر المطلق واما غيرهم فذهبوا الى اقوال ثالثها الدلالة عليه مع فهم العلية يعني كون الشرط او الوصف علة فيكون
من باب المنصوص العلة والسيد المرتضى ره هنا ايض من المانعين مط لعدم اعتباره المنصوص العلة مط وسيجيء انش تع ان الحق
حجيتها فالاقرب اذا التفصيل وتحرير المقام ان كل ما دل على العموم من ادوات الشرط مثل كلما ومهما ونحوهما فلا ينبغي
التامل في تكرر الامر بتكرر الشرط واما ما لم يدل على العموم مثل ان واذا فلا يفيد التكرار اصلا الا ان يق بحملها على العموم
لوقوعها في كلام الحكيم وكون الشرط لغوا لولاه واما الصفة فهي ايض لما لم تدل على العلية على ما هو التحقيق كما سيجيء انش
بل فيها اشعار بالعلية والمعتبر هو العلة الثابتة كما صرح به فلا اعتبار بها ايض واما اذا فهم العلية الثابتة بمعونة الخارج فيفيد
العموم والتكرار بتكرر العلة سواء كان في الشرط او الصفة مثل الزانية والزاني فاجلدوا وان زنى فاجلدوه ونحو هذا
واحتج القائلون بالتكرار مط بالاستقراء فان قوله تع اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وان كنتم جنبا فاطهروا وان لم
تجدوا ماء فتيمموا والزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا الى غير ذلك من الايات والاخبار يتكرر الامر

فيها بتكرر الشرط فكذا فيما يحصل الشك الحاقا بالغالب في غيران حمله على التكرار فيما ذكر انما هو لاجل فهم العلية وهو مسلم عندنا واحتج ثالثا بمثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم واعط هذا درهما ان دخل الدار فلا يفهم منه التكرار وفيه ان ذلك لعدم فهم العلية وذلك لا يستلزم الاطراد وقيل ان ذلك للقرينة فان من قال لعبده اذا شبعت فاحمد الله فهم منه التكرار فهو مغلوب عليه بل فلك بتم لفهم العلية

قانون

لا دلالة لصيغة الامر على وجوب الفور كما ذهب اليه جماعة وليست مشتركة بينه وبين جواز التراخي كما ذهب اليه السيد ره بل هي لطلب الماهية وانما حصل حصل الامتثال كما ذهب اليه جماعة من المحققين واما القول بتعيين التراخي فلم نقف على مصرح به لنا ما نظير ما مر في القانون السابق واستدل القائلين بالفور بعدة منها العبد اذا اخر في السقي عند قول مولاه اسقني مدفوع بانه للقرينة ولا نزاع فيه مثل اشتداد الذم ابليس على ترك السجود بقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك مع امكان ان يعتذر بعدم دلالة الامر على الفور لا الفاء في قوله تعالى فقعوا بعيد التوبيخ فلم يثبت دلالتها على الفور وان الذم لعله من جهة الاستكبار وايضا بانه قوله خلقتني من نار وخلقته من طين لانه كاشف عن الاعراض اولا واما استدلالهم بانه لو جاز التاخير لجاز الى وقت معين او لا لزم ان يجوز الى اخر وقت الامكان وهو مجهول فتكليف المكلف بعدم التاخير عن وقت لا يعلمه تكليف بالمحال ولا دلالة في الصيغة على وقت معين فاجيب عنه تارة بانا نجوز التاخير الى حصول ظن الموت وهو ممكن لحصوله غالبا كسائر الواجبات الممتدة بامتداد العمر وتارة بالنقض بصورة التصريح بجواز التاخير بان جواز التاخير لا يستلزم وجوبه فالامتثال ممكن واورد عليه ان هذا وان كان يرفع تكليف المحال الا انه التزام بوجوب الفور في العمل لتحصيل براءة الذمة وان لم يثبت كونه مدلول الصيغة لعله اذ جواز التاخير مشروط بمعرفة لا يمكن تلك المعرفة فينحصر الامتثال بالمبادرة فيجب الفور ورد بان جواز التاخير ليس بمشروط بمعرفة المكلف باخر ازمنة الامكان بل انما يتوقف على عدم كونه اخر ازمنة الامكان والموقوف على معرفة اخر ازمنة الامكان انما هو العلم بجواز التاخير لا نفس الجواز فان الجواز في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالجواز بل يكفي فيه عدم العلم بالمنع على ما يقتضيه اصل الاباحة وعلى هذا فيصير مآل الكلام المجيب تسليم انه يجب عدم تاخير الفعل عن اخر ازمنة الامكان ويمكن تحصيل البراءة بالمبادرة مع عدم لزوم وجوب المبادرة فلو بادر فيخرج عن عهدة التكليف ولو لم يبادر وفعله ثانيا فكذا او هكذا ولو لم يفعل حتى خرج الوقت فيصير اثما فلم يلزم من ذلك فور ولا خروج الواجب عن الوجوب وتوهم كون البدار مقدمة للواجب اعني عدم تاخير الفعل عن اخر ازمنة الامكان مدفوع بمنع التوقف نعم انما يتوقف حصول العلم بعدم تاخيره عن اخر ازمنة الامكان في اول زمان التكليف بذلك ولا دليل على وجوبه ثم وما يتوهم من ان تحصيل البراءة اليقينية المسببة عن شغل الذمة يقينا يستلزم الفور لامكان ان يفاجاه الموت في الجزء الثاني من الوقت فضلا عن غيره فياثم بالترك فهو توهم مثل سائر الواجبات الموسعة او الممتدة بامتداد العمر فان غاية الامر وجوب تحصيل اليقين بالمامور به واما وجوبه فورا فيحتاج الى الدليل نعم يتم ذلك على القول بوجوب الاحتياط مع احتمال وجوب الفور اما باشتراطه في الصيغة او في مجرد حصول الاثم فهو توهم وكيف كان فهذا الدليل مع تمامه لا يدل على كون الصيغة للفور بل يدل على وجوب العمل بالفور من الخارج واستدلوا ايضا بالاستقراء فان مقتضى النسب الخبرية مثل زيد قائم وعمرو عالم والانشائية كانت طالق وهو حر قصد الحال فكذا الامر الحاقا له بالاعم الاغلب وظنه بعضهم قياسا ورده بان القياس غير جائز سيما في اللغات وسيما مع الفارق فان الامر لا يمكن توجهه الى الحال لاستحالة طلب الحاصل بل الى الاستقبال وهو اما الاقرب الى الحال المعبر عنه بالفور او ما بعده فلا يتعين الاول الا بدليل وبرد بعدم ارادة الحال الحقيقي و الحال العرفي متحقق في الامر ايضا والكلام في الاستفهام نظير الكلام في الامر فان التفهيم لا يمكن في ان الاستفهام وكذلك

الاستقراء اتحاد الوصف على

ان من شرط انتاج الاستقراء اتحاد الافراد الحقيقية

حاصله ان الافراد المستقرء فيها مما نحن فيه

اذ لا بد في الاستقراء من عدم تفاوت الافراد والصنف حتى تتحقق في علم يثبت ذلك الحكم في جميع الافراد

التهي وفيه ان ذلك يستلزم تفاوت مدلولات المواد المستقرء فيها اذ الفرق واضح بين هو حر وهي طالق وبين
الاستفهام والفعل المشترك لا يثبت المطلوب الآن نعم ان المعلوم من هذه المواد ارادة احد المعنيين اما حصول مدلولها
مقارنا لحصولها او في الآن المتصل بها وبما لم يكن الاول فتعين الثاني والتحقيق ان مطلق المسند الآن كان انما حصل
له من الاستقراء ان النسب الخبرية والانشائية الصادرة عن المتكلم حاصلة في الحال الحاضر فهو لا يجديه لانه لا اشكال
في ان النسبة الانشائية في الامر وهي الطلب القائم بنفس المتكلم حاصلة في الحال فلا يمكن النزاع فيه وان كان ان مفاد
تلك الجمل ومدلولاتها حاصلة في الحال كقيام زيد وعلم عمرو وطلاق هند وحرية بلال فهو مع انه منقوض بمثل كان زيد
وعمرو سوف يجيء موقوف على كون المشتق حقيقة في الحال المقابل للاستقبال لا الحال التلبس كائنا ما كان وقد عرفت
ان التحقيق خلافه لا يمكن الوثوق على مثل هذا الاستقراء في اثبات اللغة وهناك طريق آخر يمكن اثبات المطلوب به
وهو ان النحاة ذكروا ان الامر للحال وغرضهم من اقتران معنى الفعل باحد الازمنة هو المعنى الحدثي وان شئت قلت انتسابه
الى الفاعل مقترن باحد الازمنة واما نسبة المتكلم فكلها واقعة في حال التكلم فعلى هذا اذا انضم الى ذلك اصالة عدم
النقل فيثبت كونها للحال لغة فيثبت الفور ولكنه مدفوع بان كلام النحاة مع انه لم يثبت اتفاقهم على ذلك بل ضعفه جماعة من
علماء الاصول والبيان فالظاهر ان نظرهم الى الاغلب او امكان حصول الطبيعة في الحال والحاصل ان الامر ماخوذ من
المضارع ولا فرق بينهما في الاشتراك بين الحال والاستقبال وقد استدل ايضا بقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم
الآية وبقوله تعالى فاستبقوا الخيرات الآية بتقريب ان المراد من المغفرة سببها لاستحالة المسارعة الى فعل الله وفعل المامور
به سبب اذ قد يكون بعض الواجبات سببا لازالة الذنوب كما ورد في الصلوة الخمس والحج وغيرهما سيما على القول بالاحباط
كما هو الحق ويثبت في الباقي بعدم القول بالفصل فلا يرد ان سبب المغفرة انما هو التوبة وهو فوري اتفاقا ولا حاجة الى
الاستدلال ولا يتم المطلوب بعدم القول بالفصل ايضا لاتفاق الفريقين فيه وكذا لا يرد على ارادة فعل المامور به بناء على
الاحباط ان هذا انما يتم فيما حصل الذنب فلا يعم جميع الاوامر واما ما يقال من ان بعض المستحبات ايضا مما ورد كونه
سببا للمغفرة فلا بد من حمل الامر على الاستحباب ففيه ان العام يخصص والمطلق يقيد والتخصيص والتقييد اولى
من غيرهما من المجازات وكذلك الكلام في قوله تعالى فاستبقوا الخيرات وقد يجاب عن الآيتين بالحمل على الاستحباب
لمنافاة مدلول الهيئة للمادة لو حمل على الوجوب لعدم اطلاق المسارعة والاستباق عرفا الا على الموسع فالحكم بوجوب
الفور اثبات للتضييق والاتيان بالمضيق عرفا ليس بمسارعة ولا استباق فان المامور بصوم رمضان اذا صام فيه لا يقال
انه سارع وفيه انه كما يمكن تحقق المسارعة عرفا بملاحظة الوسعة في زمان الرخصة كذلك يمكن تحققها بملاحظة الوسعة
في زمان الصحة على القول بالصحة في صورة التاخير في الفوري فيصدق عرفا المسارعة باتيانه في اول زمان الصحة كما في
لمن حج في العام الاول من الاستطاعة انه سارع في حجه وكذلك لمن عجل في اداء دينه حين المقدرة ومطالبة الداين وهذا
واضح مع ان قابلية الاوامر المطلقة للتوسعة يكفي في صدق المسارعة عرفا ولا يلزم ثبوتها بالفعل فالتحقيق في الجواب
بعد منع هو من هذا الاستدلال على اثبات الفور لغة وعرفا بل ولا شرعا ان الآيتين لو سلم ظهورهما في الوجوب مع قطع النظر عن
هذه المذكورات فهو ظهور مما ذكرنا من التبادر في الهيئة في الاوامر المطلقة ظهورا ولا ريب ان هذا اقوى منه
فيحمل الاتيان على الاستحباب فكيف ولا ظهور في انه المسارعة اصلا فان الامر بالمسارعة الى سبب المغفرة كما هو مقتضى الاستدلال
لا يفيد الا وجوب المسارعة الى التسبب في الجملة واذا تعدد الاسباب كما فيما نحن فيه فان احد الاسباب غير التوبة التي فوريتها
مجمع عليه فلا يفيد الا فورية احدهما وهو لا يستلزم المطلوب كما لا يخفى واحتج السيد بالاستعمال والاصل في الحقيقة

وحسن

ويحسن الاستفهام ولا يحسن الا مع الاحتمال في اللفظ وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة وتبادر الماهية لا بشرط بنفي
غيرها وان الاستفهام يحسن على القول بالماهية ايض لحتياطا عن ان يكون مراد الامر بعض الافراد مجازا لشيوع استعمال
الكلي في الفرد مجازا وذلك كلا يدل على عدم انفهام الماهية مستقلة ووجوب التوقف حتى يثبت الاشتراك بل انما
ذلك لرجحان الاحتياط وكذلك يصح التخيير في الجواب مع عدم ارتكاب خلاف الظاهر خلافا لصورة الاشتراك فانه
اما لا يجوز كما اخترناه وحققناه سابقا او يجوز مجازا ثم ان الفور على القول به تحديده موكول الى العرف ويتفاوت
بتفاوت المامور به ونحوه كالسفر القريب الغير المحتاج الى زمان معتد به للتهيؤ له والبعيد المحتاج اليه ان لم نقل
بان الكلام في المجرد عن القرائن وهذه الامور قرائن لجواز التاخير في الجملة ثم **تذنيب** اختلف القائلون
بكون الامر للفور في ثبوت التكليف على من ترك الامتثال فورا في الزمان المتاخر وعدمه وفرعوا الكلام فيه على ان
معنى افعل هل هو افعل في الزمان الثاني وان لم تفعل ففي الثالث وهكذا او معناه افعل في الزمان الثاني مع السكوت
عما بعده واما كون المعنى عدم الفعل في الزمان التاخر فلم نقف على مصرح به قبل وهذا كلام غير مفيد والفائدة
في بيان صحة المبنى والتحقيق ان ادلة القول بالفور على تسليمها صنفان منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها
دالة على الفور ومنها ما يدل على وجوب المبادرة بالامتثال كاية المسارعة والاستباق فمن اعتمد على الاول
فيلزمه القول بالسقوط لصيرورته من باب الموقت ومن اعتمد على الثاني فيلزمه القول بالثبوت لاطلاق اصل الامر
ورد بعض المحققين بمنع صيرورته كالموقت على الاول لاحتمال ارادة التعجيل بالمامور به فان لم يفعل فيجب التعجيل ايضا
في الزمان الثاني وهكذا ومنع عدم وجوب الموقت مع فوات الوقت على تقدير تسليم كونه من قبيله وبان وجوب الفور ان
اقتضى التوقيت وخصوصية الزمان المعين فلا يتفاوت الامر بين ما ثبت وجوبه من الصيغة او من الخارج كما اذا ثبت التوقيت
من دليل خارج في الموقت فان من يقول بفوات الموقت بفوات وقته لا يفرق بين ما ثبت التوقيت من خارج ام لا
فالاولى تفريع المسئلة على ان التكليف بالموقت هل هو تكليف واحد او تكليفان وهل ينتفي المقيد بانتفاء القيد
ام لا كما ذكروا في مسئلة تبعية القضاء للاداء وعدمها اقول والظاهر من الصيغة على القول بدلالتها بنفسها على الفور
هو الوجوب في اول الوقت لا ما ذكره والظاهر هو التحتم وهو تكليف واحد والحق ان المقيد ينتفي بانتفاء القيد فلا يبقى تكليف
مع ان الاصل عدمه ولا يجب التمسك بالتوقيت في ثبوت وجوب الموقت بعد فوات الوقت خلاف التحقيق لان الجنس لا بقاء
له بعد انتفاء الفصل كما حقق في محله فالحق ان القضاء في الموقت انما هو بفرض جديد وما ذكره انه لا يتفاوت الامر
بين ما ثبت وجوبه من الصيغة او من الخارج فيه ان في الثاني تكليفين والاول لا ينتفي بانتفاء الثاني بخلاف الاول
لانه تكليف واحد وقياسه بالموقت قياس مع الفارق اذ ربما يفهم من الموقت عدم الوجوب بعد الوقت ايض ويسلم ذلك
لو كان معنى الموقت مجرد الوجود في الوقت وبالجملة عدم الحكم اما من جهة عدم الدليل عليه او من جهة الدليل على العدم
والظاهر ان الموقت من الثاني وما ثبت فيه الفور من دليل خارج من الاول ولذلك نرى الاصوليين تنازعوا في حجية مفهوم
الزمان وعدمها ومعنى حجية المفهوم المخالف هو كون اللفظ ذا دلالتين منطوقية ومفهومية متخالفتين في النفي والاثبات
فافهم ذلك وانتظر لزيادة توضيح في مباحث المفاهيم **قانون** اختلف الاصوليون في ان الامر بالشيء هل يقتضي
ايجاب مقدماته مطلقا ام لا على اقوال ثالثها اقتضاء الايجاب في السبب دون غيره ورابعها في الشرط الشرعي دون
غيره وتحقيق هذا الاصل يقتضي تمهيد مقدمات الاولى ان الواجب كما انه ينقسم باعتبار المكلف الى العيني والكفائي
وباعتبار المكلف به الى العيني والتخييري وباعتبار الوقت الى الموسع والمضيق وباعتبار المطلوبية بالذات وعدمها الى

النفسي والغيري باعتبار تعلق الخطاب به بالاصالة وعدمه الى الاصلي والتبعي وغير ذلك فكذا ينقسم باعتبار مقدماته
الى المطلق والمشروط وقد يطلق عليه المقيد وتسمية الثاني بالواجب مجاز في الحقيقة تسمية باسم ما يؤول اليه ولذلك لم
نقيد الامر في صدر المبحث بالمطلق مع كون المبحث مختصا بمقدماته والواجب المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف
عليه وجوده وان كان في العادة او في نظر الامر والمقيد ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده كذلك الثانية
ان الامر المطلق حقيقة في الواجب المطلق على الاصح للتبادر واستحقاق العبد التارك للامتثال المعتذر بان امر المولى
لعله كان مشروطا بشرط للذم ولاصالة عدم التقييد ويظهر من السيد المرتضى ره القول بالاشتراك فيلزم التوقف حتى
يظهر من الخارج ودليله الاستعمال وجوابه ان الاستعمال اعم من الحقيقة نعم استثنى السيد الواجب بالنسبة الى السبب
فقال يكون مطلقا بالنسبة اليه مطلقا لعدم امكان الاشتراط لعدم انفكاك المسبب عن السبب وستعرف الكلام فيه
الثالثة ما يتوقف عليه الواجب اما سبب او شرط والسبب هو ما يلزم من وجوده وجود الشيء ومن عدمه عدمه لذاته
فخرج الشرط والمانع فان الشرط هو ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجوده والمانع لا يلزم من عدمه عدم
شيء بل يلزم من وجوده عدم شيء واما التقييد بقولنا لذاته احتراز عن مقارنة وجود السبب عدم الشرط او وجود المانع
فلا يلزم الوجود او قيام سبب اخر حالة عدم الاول مقامه فلا يلزم العدم ويدخل في الشرط جميع العلل الناقصة من
المقدمات العقلية والعادية والشرعية والسبب والشرط قد يلاحظان بالنسبة الى الحكم الشرعي فيكونان من الاحكام الوضعية
وقد يلاحظان بالنسبة الى موضوع الحكم ولا يتوقفان على وضع الشرع وان كان قد يكون بوضعه وكلامنا انما هو في الثاني
وبعبارة اخرى ان الكلام في مقدمات الواجب لا في مقدمات الوجوب وكل واحد منهما اما شرعي او عقلي او عادي
فالسبب الشرعي كالصيغة بالنسبة الى العتق الواجب والوضوء والغسل بالنسبة الى الطهارة عن الحدث والغسل بالنسبة الى
ازالة الخبث والعقلي كالنظر المحصل للعلم الواجب والعادي كحز الرقبة في القتل الواجب والشرط الشرعي كالوضوء بالنسبة الى
الصلوة والعقلي كترك الاضداد في الاتيان بالمامور به والعادي كغسل شيء من العضد لغسل اليد في الوضوء وشاع
التمثيل لذلك بامر المولى عبده بالكون على السطح فالسلم ونصبه من الشروط والصعود سبب اذا عرفت هذا ظهر لك
ان ما يستفاد من بعض الكلمات ان السبب هو ما يستحيل انفكاكه عن المسبب مطلقا مساوقا للعلة التامة والجزء الاخير منها ليس
كما ينبغي وخلاف ما صرحوا به في الكتب الاصولية ثم ان مقدمة الواجب تنقسم الى ما يتوقف عليها وجوده كما مر او يتوقف
عليها صحته كالطهارة للصلوة على القول بكون العبادات اسامي للاعم او يتوقف عليها العلم بوجوده كتوقف العلم بالاتيان بالصلوة
الى القبلة عند اشتباهها على الاتيان باكثر من صلوة ولو اعتبرنا كون الواجب تحصيل العلم فيكون هذا ايضا مقدمة للوجود
ايضا المقدمة اما تكون فعلا او تركا ومن المقدمات الفعلية تكرار نفس الواجب كالصلوة الى اكثر من جانب في اكثر من ثوب عند
اشتباه القبلة والثوب الطاهر ومن المقدمات التركية ترك الانائين المشتبهين ونظيره من الشبهة المحصورة الرابعة
الواجب بالنسبة الى كل مقدمة غير مقدورة مشروط فتقييد كثير من الاصوليين المقدمات بالمقدورة ههنا لا وجه له الا توضيح
هذا المعنى والا فليس مقدمات الواجب المشروط مما يتنازع في وجوبها بل عدم وجوبها مجمع عليه والمقدورة بالذات او بواسطة
فالافعال التوليدية كلها مقدورة اذا حصل القدرة على المباشرية واعلم ان الاطلاق والتقييد للواجبات اضافية
بالنسبة الى المقدمات فقد يكون الشيء واجبا مطلقا بالنسبة الى مقدمة ومشروطا بالنسبة الى اخرى الخامسة قد يق الواجب
المطلق ويراد منه الاطلاق بالنظر الى اللفظ وقد يضاف الى ذلك قضاء الحكمة والعدل ذلك ايضا والا لزم التكليف بالمحال وهو
اخص من الاول وايضا النزاع في وجوب مقدمات الواجب يجري فيما يثبت وجوب الواجب من غير لفظ افعل وما في معناه ايضا كا

العقل

والسبب والشرط قد يلاحظان بالنسبة الى الحكم الشرعي فيكونان من الاحكام الوضعية اي اراد بالحكم الشرعي وجوب الواجب وبموضوعه نفس الواجب وحاصل معنى العبارة ان السبب والشرط بنفسهما ان الى ما هو مقدمة لوجوب الواجب وما هو مقدمة لوجود الواجب ومعنى كون الاول من الاحكام الوضعية ان سببية سبب الحكم الشرعي وشرطية شرطه تتوقفان على وضع الشارع له وتعيينه الشيء سببا او شرطا والسر فيه انه كما ان وجوب الواجب لا يكون الا بجعل الشارع من دون مدخلية للعقل ولا للعادة في اصل الجعل فكذلك كون الشيء مما يتوقف عليه وجوب لا يكون الا بوضعه من دون مدخلية للعقل ولا للعادة في اصل الوضع بخلاف الثاني فان كون الشيء مقدمة لوجود الواجب سببا او شرطا قد يكون بحكم العقل او العادة بلا توقف له على وضع الشارع وان كان قد يتوقف عليه ايضا ولذا تنقسم المقدمة باعتبار التوقف على وضع الشارع تارة وعدم التوقف عليه اخرى الى الشرعية والعقلية والعادية سيد علي

قوله اخص من الاول معناه ان الواجب المطلق الذي ثبت اطلاق وجوبه باطلاق اللفظ اخص من الواجب المطلق بالمعنى المتقدم وهو ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف وجوده لوضوح ان ما لا يتوقف وجوبه اعم مما يثبت وجوبه باللفظ او بغيره من انواع الادلة كالاجماع والعقل وهذا مخصوص بما ثبت وجوبه باللفظ لا غير

والعقل وغيرهما وان كان سياق الاستدلال يتفاوت في بعض الموارد السادسة الوجوب المتنازع فيه هو الوجوب الشرعي لان
الوجوب العقلي بمعنى توقف الواجب عليه وانه لا بد منها في الامتثال مما لا ريب فيه ذو مسكة والمراد من الوجوب الشرعي هو الاصلي
الذي حصل من اللفظ وثبت من الخطاب قصدا وبالجملة النزاع في ان الخطاب بالكون على السطح هل هو تكليف واحد وخطاب
بشيء واحد او تكليفات وخطاب بامور احدها الكون والثاني نصب السلم والتدرج بكل درجة درجة وغيرهما وتظهر الثمرة فيما
لو وجب عليه واجب بالنذر واليمين ونحوهما وفي ثبوت العقاب والثواب على ترك كل من المقدمات وفعلها وربما يتوهم ان القائل بوجوب
المقدمة ايضا لا يقول بترتب الثواب والعقاب على فعل المقدمات وتركها بل الثمرة تظهر في جواز الاجتماع مع الحرمة فلو كانت المقدمة
واجبة شرعا فلا يجوز ان يجتمع مع الحرام وفيه مع انه خلاف ما صرح به بعضهم ان وجوب المقدمة من باب التوصل والواجب
التوصلي يجتمع مع الحرام غاية الامر عدم الثواب واما البطلان فلا نعم يمكن ذلك فيما لو كانت المقدمة ايضا من العبادات
التوقيفية كالوضوء والغسل ولا ريب ان ذلك ح انما هو من جهة كونها مطلوبة بالذات مع جهة علة تخصيصها باشتراط
الواجب بها وتوقفه عليها لا من جهة الوجوب الحاصل من ايجاب ذي المقدمة فان الواجب قد يجتمع فيه التوصلية والتوقيفية باعتبارين
ومما يؤيده ما ذكرنا من انهم يقولون بثبوت العقاب سندا لهم في دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد بان ترك الضد
واجب من باب المقدمة فيكون فعله حراما فثبت حرمة الضد من الفساد وغيره فان القائل بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضد
ليس مراده طلب ترك الشيء كما ستعرفه بل مراده الخطاب الاصلي ووجه التأييد ان النهي المستلزم للفساد ليس الا ما كان فاعله
معاقبا السابعة دلالة الالتزام اما لفظية واما عقلية واللفظية على قسمين اما بين بالمعنى الاخص كدلالة صيغة افعل
على الحتم والالزام عند من يدعي التبادر فيه كما هو الحق والمراد به دلالة اللفظ عليه وكونه مقصودا للافظ ايضا واما
بين بمعنى الاعم كدلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد العام بمعنى الترك فبعد التصور في الطرفين والنسبة بينهما يعرف كون ذلك
مقصود المتكلم ايضا بذلك الخطاب واما العقلية فهو ان يحكم العقل بعد التأمل في الخطاب في شيء اخر كون ذلك الشيء
لازما مرادا عند المتكلم وان لم يدل عليه ذلك الخطاب بالوضع ولم يقصده المتكلم ايضا بذلك الخطاب بل ولم يشعر به ايضا
كوجوب المقدمة على ما ستعرفه ودلالة الايتين على اقل الحمل ونحو ذلك فهذا الحكم وان كان انما حصل من العقل لكن حصل بواسطة
خطاب الشرع ويتولد لذلك انه خطاب حصل بتبعية الخطاب الشرعي وان كان الحاكم باللزوم هو العقل ولا يخفى ان هذه الدلالة
ايضا معتبرة محكمة في المسائل سواء كان من احكام الوضع كاقل الحمل المستفاد من الايتين او من احكام الطلب واما الوجوب المذكور
اي وجوب المقدمة فلما كان هو ايضا تبعيا كاصل الخطاب بمعنى انه لازم لاجل التوصل الى ذي المقدمة وحكمه حكم الخطابات
الاصلية التوصلية كانقاذ الغريق واطفاء الحريق وغسل الثوب النجس للصلوة فلم يحكم بكونه واجبا اصليا ولم يثبت له
احكام الواجب الاصلي الذاتي فلا عقاب عليه لعدم ثبوت العقاب على الخطاب التبعي كما ستشير اليه ويجتمع مع الحرام لاجل كونه
توصليا نظير الانقاذ والغسل الواجبين لاستخلاص النفس المحترمة والصلوة في الثوب الطاهر ولذلك يحصل العلم بالحرام
ايضا بل وبفعل الغير ايضا فيرجع هذه الدلالة ايضا الى البين بالمعنى الاعم لكن بالنسبة الى المامور به لا الامر نظير توابع المهية
في الوجود وغاياتها واما القائل بوجوب المقدمة فلا بد ان يقول بوجوب اخر غير الوجوب التوصلي ويقول بكونه مستفادا
من الخطاب الاصلي والا فلا معنى للثمرات التي اخذوها لمحل النزاع فلا بد لهم من القول بانها واجبة في حد ذاتها ايضا كما انها
واجبة للوصول الى الغير لترتب عليه عدم الاجتماع مع الحرام وان يكون الخطاب الاصلي لترتب العقاب عليه واني لهم
باثباتها ثم ان ههنا معنى اخر للاستلزام العقلي وهو ان العقل يحكم بوجوب المقدمة عند وجوب ذي المقدمة بمعنى ان
وجوب اصل الفعل يحصل من الامر ووجوب مقدمته يحصل من العقل وهو من ادلة الشرع فههنا خطابان اصليان الشرع

احدهما بلسان الرسول الظاهر وثانيهما بلسان الرسول الباطن والى هذا ينظر استدلالهم الآتي على اثبات وجوب مطلق
المقدمة وانت خبير بان ذلك لا يتم انفراد كل منهما عن الآخر حتى يثبت الوجوب الذاتي للمقدمة ثم ولعلنا نتكلم بعض الكلام
في تتميم هذا المرام في مباحث المفهوم والمنطوق ان شاء الله تعالى فاذا اشرنا ان وجوب المقدمة من التوصليات والمراد بالواجب
التوصلي هو ما علم ان المراد به الوصول الى الغير وليس هو مطلوبا في ذاته ولذلك يسقط وجوب الامتثال به بفعل الغير ايضا
كغسل الثوب النجس للصلوة وبالاتيان به على الوجه المنهي عنه كالغسل بالماء المغصوب ونحو ذلك وهذا هو السر في عدم اشتراط
النية فيها دون الواجبات التي لم يحصل العلم بانحصار الحكمة منها في شيء او علم ان المراد منها تكميل النفس ورفع الدرجة وحصول
التقرب فانها لا تصح بدون النية لعدم حصول الامتثال عرفا الا بقصد اطاعة الامر اذا عرفت هذا فاعلم ان المقدمة
لا تنحصر فيما كان مقدورا للمكلف او فيما التفت اليه او فيما تفطنه وكان مستشعرا به وقد ذكرنا سابقا ان الواجب بالنسبة الى
المقدمات الغير المقدورة مشروط وكلامنا هنا في مقدمات الواجب المطلق لكن لا بد ان يعلم انه قد يكون الغير المقدور مسقطا
عن المقدور وفعل الغير نائبا عن فعل المكلف وما لا يتفطنه ولا يستشعر به ايضا من المقدمات فان من وجب عليه السعي في
تحصيل الماء للوضوء ان فاجاه من اعطاه الماء فسقط عنه ذلك السعي ويكون فعل الغير نائبا عن فعله فالمقدمة هو القدر
المشترك بين المقدور وغيره والقدر المشترك بينهما مقدور وثمرة النزاع انما تحصل فيما كان مقدورا للمكلف في فعله فالقائل
بوجوب المقدمة انما يقول بوجوب القدر المشترك والكلام في حصول الثواب وعدمه بالنسبة الى مثل هذه المقدمة هو الكلام
في مثل حصوله على غسل الغير ثوبه من دون اطلاعه نعم انما يثاب على نيته لو نوى ذلك ثم ناب عنه فعل الغير فظهر من
جميع ذلك ان الواجب قد يكون فقط وان كان مقدمته القدر المشترك بين المقدور وغير المقدور فليكن على ذكر منك اذا
تمهد لك هذا فنقول القول بالوجوب مطلقا لاكثر الاصوليين وبعدمه مطلقا نقله البيضاوي في المنهاج عن بعض الاصوليين
والشهيد الثاني في تمهيد القواعد وبوجوب الشرط الشرعي لابن الحاجب وبوجوب السبب دون غيره للواقفية ونسبه جماعة
الى السيد وهو وهم لانه جعل الواجب بالنسبة الى السبب مطلقا وبالنسبة الى غيره محتملا للاطلاق والتقييد فحكم بوجوب السبب
مطلقا لعدم احتمال التقييد وتوقف في غيره لاحتمال كون الوجوب مقيدا بالنسبة اليه وهذا بعينه قول المشهور في مقدمات
الواجب المطلق والاقرب عندك عدم الوجوب مطلقا لنا الاصل وعدم دلالة الامر عليه باحد من الدلالات اما المطابقة
والتضمن فظ واما الالتزام فلانتفاء لزوم البين واما الغير البين فهو ايضا منتف بالنسبة الى دلالة اللفظ اذ لا يتوقف
بعد ملاحظة الخطاب والمقدمة والنسبة بينهما ان ههنا خطابين وتكليفين كما هو واضح ولذلك يحكم اهل العرف
بان من اتى بالمامور به امتثل امتثالا واحدا وان اتى بمقدماته لا يحصى وكذا لو ترك المامور به لا يحكم الا بعصيان واحد
بحكم العقل والعرف بترتب المدح والعقاب على ترك المقدمة في نفسها اذ المدح والعقاب انما هو في نفس او حصول
العصيان بتركها ولا يستحيل العقل كون ترك شيء قبيحا بالذات ولا يكون ترك مقدمته قبيحا بالذات وحصول العصيان
بل هو فهم العرف كما بينا نعم يمكن القول باستلزام الخطاب لارادتها حتما بالتبع بمعنى انه لا يرضى بتركها مقدمتها
ولا يجوز بتصريح الآمر بعد مطلوبيتها للزوم التناقض من باب دلالة الاشارة ولا يستلزم استفادة شيء من الخطاب
كونه مقصودا للآمر مشعورا به له حتى يثبت انه ربما نامر بشيء ولا يخطر ببالنا المقدمة فكيف يكون واجبا الا ترى انا
نحكم باستفادة كون اقل الحمل ستة اشهر من الآيتين مع عدم كونه مقصودا في الآيتين والحاصل انه لا مانع
من استفادة وجوب المقدمة تبعا بالمعنى المتقدم ولا يكون على تركها ذم ولا عقاب بل يكون الذم والعقاب على ترك
ذي المقدمة وقد سبقنا الى هذا التحقيق جماعة من المحققين واما المدح والثواب على فعلها فالتزمه بعض المحققين نقله

عن النزاع

عن الغزالي ولا قائل به فيه ظاهرًا الا انه قول بالاستحباب وفيه اشكال الا ان يقال بانه اخبر تحت الخبر العام فيمن بلغه ثواب على
عمل فعمله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه فانه يعمّ جميع اقسام البلوغ حتى فتوى الفقيه فتامّل احتج الاكثرون
بالاجماع نقله جماعة وربما ادّعى بعضهم الضرورة وبانّ المقدّمة لو لم تكن واجبة لجاز تركها وح فان بقي التكليف لزم التكليف
بالمح والّا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبًا وكلاهما باطلان وان العقلاء يذمون تارك المقدمة مطلقا والجواب عن
الاول ان الاجماع في المسائل الاصولية غير ثابت الحجية ودعوى بعضهم الضرورة مع دعوى الجماعة الاجماع بقرب يكون مراد
الاكثر ايض الوجوب بالمعنى الذي اخترناه لا الوجوب الاصلي لغاية بعده وعن الثاني انا نختار الشق الاول ونجيب
اوّلا بالنقض بما لو ترك عصيانا على القول بالوجوب اذ لا مدخلية للوجوب في القدرة فان قلت العصيان موجب
لحصول التكليف بالمح ولا مانع منه اذا كان السبب هو المكلف كما فيمن دخل دار قوم غصبا او زنى بامرأة فهو مكلف
بالخروج وعدمه واخراج فرجه من فرجها وعدمه قلنا فيما نحن فيه ايض صار المكلف هو سببا للتكليف بالمح لان الفعل
كان مقدورًا له اوّلا فهو بنفسه جعله غير مقدور وثانيا بالحلّ وهو ان المقدور لا يصير ممتنعا اذ الممتنع هو
التكليف بشرط عدم المقدّمة نظير تكليف الكفار بالفروع حال الكفر وان فرضنا الكلام في اخر اوقات الامكان على ما
هو مقتضى جواز الترك فلازم بقاء التكليف ايض لعدّ استحالة مثل هذا التكليف لانه بنفسه تسبب للتكليف بالمح
وصير المقدور ممتنعا باختياره ولا يستحيل العقل مثل ذلك ولا يذهب عليك ان هذا الجواب يوهم انا نقول بجواز تصريح
الآمر بجواز ترك المقدّمة مع انه يستظهر القائل بالوجوب بقول ان ذلك يقبح عن الحكيم فكيف يجوز تجويز الترك منه وما
لا يجوز تجويز تركه فيكون واجبا ولكنا انما قررنا هذا الدليل والجواب على مذاق القوم واما على ما اخترناه وحققناه فلا
يرد على ما ذكرنا لانا لا نقول بجواز تجويز ترك المقدّمة وان قلنا بجواز التصريح بعدم العقاب على ترك المقدّمة وان
العقاب انما هو على ترك ذي المقدّمة ولا يستلزم ذلك عدم الوجوب التبعي ايض واما على مذاق القوم فقد
يجاب عن هذا الاشكال بان هذا التجويز انما هو بحكم العقل لا الشرع حتى يكون سفها وعبثا وانا ان استقصينا
التامّل في جواز انفكاك حكم العقل ههنا من الشرع فلم نقف على وجه يعتمد عليه وقد يوجّه ذلك بان اصالة البراءة
التي هي حكم العقل تقتضي جواز الترك فيما لا نص فيه وهو بمعزل عن التحقيق اذ المراد من حكم العقل هنا ان كان مع قطع
النظر عن ورود الامر من الشرع بوجوب ذي المقدّمة فلا اختصاص له بالعقل اما معه فلا يمكن الحكم للعقل ايض اذ هو
من ادلة الشرع مع انه لا يجري فيما يستقل بوجوبه العقل كمعرفة الله ولا قائل بالفرق وبالجملة لا بدّ من التفرقة بين قول
المولى للعبد كن على السطح واجزت لك ان لا تنصب السلم او لا تصعد وبين قوله كن على السطح وان لم تكن عليه فاعاقبك
على ترك الكون ولا اعاقبك على ترك النصب ولا على ترك الرقي على كل واحد من الدرجات والذي يجوّزه هو الثاني والذي
يرد عليه الاعتراض هو الاول وعن الثالث منع كون المذمة على ترك المقدّمة لذاتها بل انما هو لاجل ترك ذي المقدّمة
حيث لا ينفك عن تركها ولهم حجج اخرى ضعيفة اقويها ما ذكرنا حجة القائلين بوجوب السبب دون غيره اما في غير السبب
فما مرّ واما في السبب فهو ان المسبب لا يتخلف عن السبب وجودا وعدما فالقدرة لا تتعلق بالمسبب بل القدرة على
السبب لا يجب ذاته فالخطاب الشرعي وان تعلق على الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتاويل الى السبب اذ لا تكليف الا
بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف المكلف كان تكليفا بايجاد سببه لان القدرة انما تتعلق بالمسبب من هذه الحيثية
بخلاف ما اذا كانت المقدّمة شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة والمشي للحج فان الواجب ههنا يتعلق به القدرة
بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا للمقدّمة وحاصله ان المسبب لا ينفك عن السبب قطعا ووجوده واجب ح ويمتنع

لاحتمال عدم المقدمة

عند عدم التكليف بالمسبّب امّا بتكليف بايجاب الموجود والممتنع وكلاهما محال فلا يصحّ تعلّق التكليف فالتكليف متعلّق
بالسبب وجوابه انّ المقدور لا يصير ممتنعاً فانّ الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار وكذلك الامتناع بالاختيار
بالجملة المسبّب مقدور وان كان بواسطة السبب ولذلك ذهب المحقّقون الى جواز كون المط بالاوامر هو المفهومات الكلية
وان لم يمكن وجودها الّا في ضمن الفرد مع انّ الامتناع بالمعنى المذكور يتمشّى في الشروط ايض وقد يورد عليه ايض بانّ
ذلك مستلزم لارتفاع التكليف اذ كلّ سبب مسبب ايض لاحتياج الممكن الى المؤثّر حتى ينتهي الى الواجب وقد يجاب بانّ
المراد بالمسبّب ههنا ما له واسطة مقدورة بينه وبين المكلّف لا كلّ ما له علّة وانتهاء العلل الى الواجب تع لا يستلزم الجبر
كما يشهد به الضرورة والشبهة المشهورة لا يعتنى بها في مقابلة البديهة وما يقال انّ النزاع في السبب قليل الجدوى لانّ تعليق
الامر بالمسبّب نادر بل الغالب التعليق بالاسباب كالامر بالوضوء والغسل دون رفع الحدث مثلاً ففيه ما لا يخفى اذ التعليق
بالمسبّبات ايض كثير ان لم نقل بكونه اكثر كالامر بالكفارة والامر بالعتق ونحوهما فانّ الصيغة سبب العتق والعتق سبب
للكفارة ولاحظ تعلّق التكاليف بالكليات مع انّ الفرد انّما هو السبب لوجود الكلّي فالحاصل انّ المختار عدم دلالة
الامر بالمسبّب على وجوب السبب كغيره من المقدّمات بدلالة ما قدّمنا سابقاً نعم يمكن ان يقال انّ الامر بالمسبّب
بالسبب اذا كان المسبّب فعل الغير مثل الامر بالاحراق فانّه حقيقة امر بالقاء الحشيش في النار مثلاً لانّ الاحراق انّما هو فعل
النار ولكن الظاهر انّ المراد بالاحراق هنا هو ما يمكن حصوله من المكلّف من المبادي المستلزمة للاحراق مجازاً لا ان يكون
نفس الاحراق مأموراً به ويكون دالّاً على وجوب السبب باللزوم العقلي من جهة استحالة حصول الاحراق عنه وهذا هو مقتضى
استدلال المستدلّ ايض فعلى هذا يخرج الكلام عن موضوع هذا الاصل ومحلّ النزاع فانّ الظ انّ من يقول بدلالة الامر
على وجوب السبب لا يقول بدلالته عليه مطابقة فالامر حقيقة انّما يوجّه هناك مطابقة وان كان باللفظ المجازي فافهم ذلك
فانّه دقيق ثم انّ ما ذكرنا مبنيّ على ان لا يكون الافعال التوليدية مستندة الى العلّة الاولى حقيقة والّا فلا مانع من
اسناد الاحراق الى المخاطب حقيقة كما في امر الملك احد امرائه بفتح البلاد فلا ينافي دعوى المقام في دعوى كون الامر بالمسبّب مستلزماً
للامر بالسبب بعنوان اللزوم العقلي لا الدلالة المجازية المطابقية ولكن ظاهر كلام المستدلّ هو المعنى الثاني فيختلف موضع
النزاع بالنسبة الى السبب وغيره من المقدّمات ومع ذلك فقد عرفت بطلان دليله بالامر به عليه وحجّة القول
بتخصيص الوجوب بالشرط الشرعي انّه لو لم يكن واجباً لم يكن شرطاً والتالي باطل فالمقدّم مثله امّا الملازمة فلانّه لو لم يجب
لجاز تركه وح فامّا ان يكون الآتي بالمشروط آتياً بتمام المأمور به ام لا والثاني باطل لانّ المفروض انّ المأمور به هو نفس
المشروط فيلزم تماميّة المأمور به بدون الشرط فيلزم عدم توقّفه على الشرط هذا خلف وامّا بطلان التالي فواضح والدليل
على عدم الوجوب في غيره يظهر ممّا تقدّم والجواب اختيار الشقّ الثاني وانّ عدم الاتيان بتمام المأمور به لا يلزم ان يكون
من جهة عدم الاتيان ببعض المأمور به بل يجوز ان يكون لفوات وصف من اوصاف المأمور به يختلف كيفيّة المأمور به بسببه
وكون ما يستلزم عدمه عدم المأمور به واجباً اوّل الكلام وسيجيء بيان انّ علّة الحرام ليست بحرام كما تقدّم انّ سبب الواجب
ليس بواجب ومن هذا يندفع ما قيل انّ الواجب هو الصلوة المتصفة بكونها صادرة عن المتطهّر فالاركان المخصوصة مع
الطهارة ح يكون سبباً لايجاد الهيئة المحصّلة لحقيقة المأمور به فيكون واجباً لكونه سبباً مع انّ ذلك انّما يتمّ اذا قلنا
انّ الجزء يجب بوجوب الكلّ وسيجيء الكلام فيه وتحقيق المقام هو ما تقدّم من اثبات الوجوب الحتمي التبعي ولكنّه ليس محلّ
النزاع في شيء ثم انّ سوق هذه الحجّة يجري في غير الشرط الشرعي من المقدّمات العقلية والعادية ايض ولا اختصاص
لها بالشرط الشرعي والجواب الجواب **تنبيهات** الاوّل ربّما يتوهّم انّه لا خلاف في وجوب المقدّمة اذا كان

المقدمة

قوله وانتهاء العلل الى
جواب سؤال هو انه كيف
يكون هناك واسطة مقدورة
للمكلف والحال ان المكلف
مجبور في افعاله لانتهاء العلل
الى الواجب

الذم والعقاب في الجملة وهو صادق على الوجوب الغيري لانه يستحق تاركه العقاب على ترك ذي المقدمة ففيه ما لا يخفى اذ المراد من استحقاق الذم والعقاب في تعريف الواجب انما هو على ترك نفس الواجب لا غيره فما قيل ان الواجبات الغيرية واجب اصطلاحي ومع ذلك لا عقاب عليها اصلا غير واضح منه رحمه الله تعالى ٥ واستدل له السيد عميد الدين

المقدمة هو اتيان امور يحصل الواجبات في ضمنها كالصلوة الى اكثر من جانب والاتيان بالظهر والجمعة معا عند من اشتبه عليه
المسئلة واوجب الاحتياط ونحو ذلك لانه عين الاتيان بالواجب بل هو منصوص في بعض الموارد كالصلوة الى اربع جهات وغيرها كما لا
يخفى على المتامل سيما بعد ما بيّنا من معنى الوجوب وثمرة النزاع والاجماع المتوهم ثم واما الكلام في النص الوارد في بعض هذه
الموارد فنحن ايض لا نتحاشى عن القول بالوجوب هناك ولا اختصاص له بهذا المورد بل الكلام فيه هو الكلام في مثل الوضوء
اذ الوحظ وجوبه المستفاد من النص اذ الوجوب فيهما الحاصل من النص عليه هو الوجوب الغيري والفرق بين المنصوص وغير
المنصوص انما يحصل في كون الخطاب به اصليا او تبعيا فوجوب ساير المقدمات تبعي ووجوب مثل ذلك اصلي ولا يذهب عليك
ان ما ذكرنا هنا لا ينافي ما سبق منا من منع وجوب الشرط الشرعي من المقدمات اذ الشرطية غير الوجوب كما هو مصرح به
في كلام الاعلام مع ان ما تقدم من الكلام انما هو في الوجوب المستفاد من ايجاب نفس الواجب فهو باق بحاله بالنسبة الى
مثل الوضوء ايض والحاصل انا نقول بان الامر بالصلوة ليس امرا بالوضوء وذلك لا ينافي كون الوضوء شرطا
من قبل الشارع ولا كونه مامورا به بخطاب على حدة بل لا نضايق في ترتب العقاب على ترك الوضوء من جهة خصوص الامر به وان
كان وجوبه للغير كما هو مدلول اصل لفظ الامر ومصرح به في كلام جماعة من المحققين ونفي الخلاف في وجوب هذا القسم الذي
تعلق به الوجوب على حدة المدقق الشيرازي في حاشية العضدي لكن في ما صرح جماعة بوجوب الترك المستلزم للترك
الواجب كالمطلقة المشتبهة فيما بين الاربع او اقل والدينار المحرم في الدنانير المحصورة ونحوهما من باب المقدمة والذي
يترجح في النظر هو عدم الوجوب وان قلنا بوجوب المقدمة اذ الواجب انما هو الاجتناب عما علم حرمته لا عن الحرام النفس
الامري لعدم الدليل على ذلك والاصل والاخبار المعتبرة يساعدنا وكيف ما كان فالذي يمنع وجوبه هو اجتناب الجميع واما
اذا بقي منه بمقدار يحرم بارتكاب الحرام فلا نجوزه وتمام التحقيق في ذلك سيجيء انش تع في اواخر الكتاب الثالث الثالث
ان الكلام في دلالة الواجب على وجوب جزئه كالكلام في ساير مقدماته والقدر المسلم من الدلالة هو التبعي الا ان ينص عليه
بالخصوص بعنوان الوجوب كما مر في حكم المقدمة الخارجية وربما نفي الخلاف من الوجوب في الجزء لدلالة الواجب عليه تضمنا وهو وهم
وقد جعل العلامة من فروع المسئلة الصلوة في الدار المغصوبة من جهة ان الكون الذي هو جزء الصلوة واجب بسبب وجوب
الواجب فلا يجوز ان يكون منهيا عنه **قانون** الحق ان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص لفظا ولا معنى واما
الضد العام فيقتضيه التزاما وتوضيح المقصد يستدعي رسم مقدمات الاولى الضد الخاص للمامور به هو كل واحد
من الامور الوجودية المضادة له عقلا وشرعا واما العام فقد يطلق على احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو يرجع
الى الاول وقد يطلق على الترك اما بجعله عبارة عن الكف ومجاز للمناسبة والمجاورة والمراد في هذا المبحث هو المعنى
الثاني الثانية ان ترك الضد مما يتوقف عليه فعل المامور به لاستحالة وجود الضدين في محل واحد فوجود احدهما يتوقف
على انتفاء الاخر عقلا فالتوقف عقلي وان كان الضد شرعيا اذ المراد بعد فرضه ضدا وقد اغرب بعض المحققين
فانكر كونه مقدمة وقال انه من المقارنات الاتفاقية فلو كان ترك الضد مقدمة لفعل ضده فيكون فعل الضد مقدمة
لترك ضده اولى بالاذعان ولما كان منشأ توهم التوقف هو المقارنة الاتفاقية حصل ذلك الاشتباه في المقام
مع انه محال وغرضه من المقام الثاني هو شبهة الكعبي الاتية فانه جعل فعل المباح مقدمة لترك الحرام يعني انه لما قارن ترك
الحرام لفعل المباح فتوهم ان المباح مقدمة له فكما ان ذلك باطل لانه من باب محض الاتفاق فكذا فيما نحن فيه وانت
خبير بان الفرق بينهما في كمال الوضوح فان ترك الحرام قد يتخلف عن جميع الافعال مع وجود الصارف ومع عدم التخلف
فلا يتوقف عليه غالبا بخلاف فعل المامور به فانه لا يمكنه التخلف ابدا وقوله مع انه محال الظ انه اراد منه لزوم الدور وهو

من سابقه لان المفامين متغايران وانا اراد ان ترك الضد كما انه مقدمة لفعل الضد الاخر على ما قلت ففعل الضد الاخر
ايضا علة لترك هذا الضد وفيه ان في هذا الكلام اشتباه التوقف بالاستلزام فان ترك احد الضدين لا يتوقف
على فعل الضد الاخر لجواز خلو المكلف عنهما جميعا نعم فعل الضد الاخر يستلزم ترك الاخر واين هذا من التوقف والظن
ان منشأ توهم التطرق الى ان ترك الضد يتخلف غالبا عن فعل ضده فحسب من ذلك انه لا مدخلية لترك الضد في فعل ضده
وحسبان ان مقدمة الشيء هي ما يتوقف عليه الفعل في نظر المكلف مع تفطنه بكونه مما يتوقف عليه واما وجود الصارف عن المكلف
به وعدم حصوله في الخارج فلا يتحقق واجب في الخارج حتى يتحقق توقف ثم طرد الكلام غفلة الى حال الاشتغال والتفطن
وانكر التوقف هنا ايضا وانت خبير بان عدم تفطن المكلف بالتوقف لا يوجب عدم التوقف في نفس الامر والثاني انما هو
ما لا يتم الا به الاول مع ان هذا الكلام يجري في ساير المقدمات ايضا فان قلت اذا ترك الواجب لصارف عنه فلا ينفي
الواجب فما معنى وجوب المقدمة مع ان وجوبه للتوصل الى الواجب فاذا كان معنى المقدمة هو ما يتوقف عليه الواجب في
نفس الامر سواء تفطن به المكلف ام لا وسواء اتى بالواجب ام لا فكيف يصح لك الحكم بالوجوب شرعا كما هو مقتضى
القول بوجوب المقدمة على ما ذكرت قلت علم الامر بعدم الامتثال لا يؤثر في قدرة المكلف والا لزم الجبر وتوهم
كون الخطاب بالمقدمة ح محالا لان مع عدم الواجب لا معنى لطلب المقدمة لانها ليست مطلوبة في نفسها ومع وجود الصارف
لا يمكن صدوره مدفوع بالنقض باصل الواجب اولا وبمنع امتناع الواجب ثانيا وبان التكليف للامتحان ثالثا
فاللازم على القائل بوجوب المقدمة القول بالعقاب على ترك المقدمات التي لو فعل الواجب كان موقوفا عليه وعدم
وجود الواجب وعدم التاثير في الوجود في الخارج وفي نظر المكلف لا يضر وهذا من افضح ما يلزم القائل بوجوب المقدمة
فان اجراء احكام الواجب على تلك المقدمات اصعب شيء فمن كان عليه اداء دين مع المطالبة وكان له صارف عن ادائه
يلزمه عدم صحة عباداته من اول العمر الى اخره غاية ما في الباب انه لا يترتب ثواب على ترك الضد لو لم يتفطن المكلف له
في صورة الامتثال بالمامور به لو قلنا بان الامتثال بالنهي انما يكون بالكف لا بنفس ان لا تفعل وذلك مع انه
غير مسلم كما سيجيء لا ينفي ترتب العقاب على فعله على القول بوجوب المقدمة الثالثة المباح يجوز تركه خلافا للكعبي
فانه قال بوجوب المباح والمنقول عنه مشتبه المقصد فقد يقال ان مراده ان كل ما هو مباح عند الجمهور فهو واجب عنده
لا غير وقد يقال ان مراده ان كلما كان مباحا بالذات فهو واجب بالعرض وعلى اي التقديرين فالنزاع معنوي والمنقول
عنه في دليله وجهان احدهما ان ترك الحرام واجب وهو متلازم الوجود مع فعل من الافعال فكل فعل يقارنه فهو واجب
لامتناع اختلاف المتلازمين في الحكم وثانيهما انه لا يتم ترك الحرام الا باتيان فعل من الافعال وهو واجب فذلك الفعل ايضا
واجب لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والجواب عن الاول منع ذلك فان الممتنع هو اجتماع الضدين في محل واحد لا
في المتقارنين في الوجود الا في العلة والمعلول عند بعضهم واما الثاني فاجيب عنه بوجوه الاول ان هذا لا يختص
بالمباح فقد يتم بالواجب وفيه انه لا يرفع الاشكال لانه يقول ح بكونه احد افراد الواجب المخير والثاني انه يلزم كون الحرام
واجبا كالشرب لترك القذف والواجب حراما كالصلوة لترك الواجب ويدفع باعتبار الجهتين والثالث منع وجوب
المقدمة والتحقيق في الجواب ان ذلك ليس بمقدمة مط اذ الصارف يكفي في ترك الحرام نعم لو تحقق فرض لا
يمكن التخلص الا باتيان شيء فنقول بوجوبه ان قلنا بوجوب المقدمة وذلك لا يثبت الكلية المدعاة خصوصا ان
قلنا بان المراد من ترك الحرام هو نفس ان لا يفعل فانه يحصل غالبا ولا يحتاج الى شيء اصلا بل وقد يكون المكلف ح خاليا
عن كل فعل ان قلنا ببقاء الاكوان وعدم احتياج الباقي الى المؤثر وكذا ان قلنا بكونه الكف اذ كثيرا ما لا يتصور فعل الحرام

حتى يجب الكفّ عنه قح لا يكون المباح احد افراد الواجب المخيّر ايض اللّهـم الا ان يق بالنظر الى ما حققنا سابقا فى مقدمات
القانون السابق من ان المقدمات قد تكون غير مقدورات وانه قد يقوم غير المقدور مقام المقدور ان المباح احد افراد
الواجب المخير ولكن قد يقوم مقامه ومقام ساير افراده بعض الامور الغير المقدورة مثل عدم شرط الحرام ووجود المانع
عنه ونحو ذلك فالصارف ايض من احد افراد الواجب المخير لو كان هو ترك الارادة بالاختيار ومن جملة ما يقوم مقام تلك
الافراد لو كان شيئا خارجا عن الاختيار وانت خبير بان هذا فى الحقيقة تخيير بين الامور المقدورة والغير المقدورات
مسقطات لها لا انه تخيير بين المقدورات وغير المقدورات كما قد يتوهّم مع انا لو سلّمنا التخيير مط فلا نابى عن كونه احد
افراد المخير بهذا المعنى ولكن ليس هذا مراد الكعبي واما ما ذكره المحقق السابق الذكر من انه لا مدخلية للمباح فى ترك الحرام
اصلا وقط وانه من مقارناته الاتفاقية مط ففيه ما فيه اذ كثيرا ما نجد فى انفسنا توقف ترك الحرام على فعل وجودى
بحيث لو لم نشتغل به لفعلنا الحرام ولا يمكن انكاره واطلنا الكلام فى ابطال توهمه وتوضيحه فيما علقناه على تهذيب
العلامة الرابعة موضع النزاع ما اذا كان المامور به مضيّقا والضد موسّعا ولو كانا موسّعين فلا نزاع واما لو كانا
مضيّقين فيلاحظ ما هو الاهم وقد يفصّل بان الفعلين اما كلاهما من حق الله او حق الناس او يختلفان وعلى التقديرات
اما معا موسّعان او مضيّقان او يختلفان فمع ضيق احدهما الترجيح له مط ومع سعتهما التخيير مط واما الثانى فمع اتحاد
الحقيقة التخيير مط الا اذا كان احدهما اهم فى نظر الشرع كحفظ بيضة الاسلام ومع اختلافهما فالترجيح لحق الناس الا مع الاهمية
اذا تمهّـد هذا فنقول يكثر النزاع فى اقتضاء الامر بالشئ النهى عن ضده بكلا المعنيين وعدمه وفى كيفية
الاقتضاء بالعينية او التضمن او الالتزام اللفظى او العقلى ولما كان بعض الخلافات والاقوال فى المسئلة فى غاية
السخافة فنقتصر الكلام فى بيان مقامين الاول الاقوى ان الامر بالشئ يقتضى النهى عن ترك المامور به التزاما
لا تضمنا كما توهم بعضهم اذ المنع من الترك ليس جزء مفهوم الامر فان معنى افعل هو الطلب الحتمى الجازم ويلزمه اذا
صدر عن الشرع ترتب العقاب على تركه والممنوعية عنه فالمنع عن الترك لو سلم كونه جزء معنى الوجوب لا يلزم منه كونه
جزء معنى افعل كما توهم وبتذكر ما اسلفنا فى مباحث دلالة الصيغة على الوجوب تتبصر هنا فالصيغة تدل عليه
التزاما بيّنا بالمعنى الاعم والقول بالعدم منقول عن السيد وبعض العامة محتجا بان الامر قد يكون غافلا فلا يتحقق
النهى وفيه ان الغفلة مط حتى اجمالا ممنوع وهو يكفى ولذلك قلنا يكون اللزوم بيّنا بالمعنى الاعم مع ان القصد غير
معتبر فى الدلالة كما فى دلالة الاشارة ولكن ذلك خارج عن محل النزاع وكما ان القول بالعينية فى الضد الخاص افراط
فهذا القول تفريط ولا ثمرة فى هذا النزاع الثانى الحق عدم دلالة الامر بالشئ على النهى عن الضد الخاص والمثبتون
بين من يقول منه بالالتزامية اللفظية ومن يقول منه بالالتزامية العقلية لنا انه لا دلالة لقولنا ازل النجاسة عن
المسجد على قولنا لا تصل ونحوه باحد من الدلالات الثلث اما المطابقة فظ وكذا التضمن وقد مرّ ما يمكن لك ابطاله
بطريق اولى واما الالتزام فاللزوم البيّن بالمعنى الاخص فيه منتف كما هو ظ ولم يدّعه الخصم ايض كما يظهر من ادلتهم
الاتية واما البيّن بالمعنى الاعم فهو ايض غير موجود لانه لا يلزم من تصور الامر وتصور الضد والنسبة بينهما كون الامر
قاصدا لحرمة الضد وسنبطل ما تشبث به الخصم فى ذلك نعم يدل عليه دلالة تبعية من قبيل دلالة الاشارة ولكن
ذلك ليس مما يثمر فيما نحن فيه فان ترك الضد من مقدمات المامور به ووجوبه تركه تبعى والوجوب التبعى لا يفيد الا ان
ترك الضد مطلوب للامر تبعا بمعنى ان المقصود بالذات هو الاتيان بالمامور به وطلب ترك الضد انما هو لاجل الوصول
اليه فلا يثبت بذلك العقاب على ترك الترك بمعنى فعل الضد فلا يثبت فساد كما مرّ فى دلالة الاشارة واحتج المثبتون للدلالة

اللفظية بان امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وهو ليس الا الكف او فعل ضده
والذم بايهما كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه وفيه منع انحصار الذم على الفعل لما تحقق
من ان مطلق ترك الفعل ايضا مقدور بسبب القدرة على استمراره ولا يحتاج الى الكف مع ان الكف لا يتحقق في ترك
المامور به عرفا لمدخلية الزجر والاكراه في مفهومه وان اريد به مطلق صرف عنان الارادة فيكفي في ذلك الكف ولا يثبت
بذلك حرمة الاضداد الخاصة لعدم انفكاكها عنه بهذا المعنى سلمنا لكن نقول ان هذا الاستلزام تبعي لا اصلي كما مر ولا
يضر بل القدر المسلم في الكف ايضا هو ذلك وان الذي هو مراد القائلين هو الحكم الاصلي لا التبعي كما يظهر من ترتيب الثمرات في الفقه
واحتج المثبتون للاستلزام العقلي بوجوه ويريدون بالاستلزام العقلي ان العقل يحكم بان مراد المتكلم ذلك اصالة
لا العقلي بمعنى التبعي فانه ليس من محط النزاع في شيء الاول ان ترك الضد مما لا يتم فعل المامور به الا به فيكون واجبا
فيكون فعله حراما وهو معنى النهي عنه وقد اجاب عنه بعض المحققين بمنع كون ترك الضد من مقدمات المامور به وقد عرفت
بطلانه بما لا مزيد عليه والتحقيق في الجواب منع وجوب المقدمة اصالة وتسليمه تبعا وهو لا ينفع المستدل كما تكرر الاشارة
وقد اجيب ايضا بان وجوب المقدمة توصلي والوجوب للتوصل يقتضي اختصاصه بحالة الامكان ومع وجود الصارف
عن فعل المامور به لا يمكن التوصل اليه بترك الضد وفيه ما لا يخفى اذ اختيار الصارف بالاختيار لا ينفي امكان
تركه واختيار الفعل والتوصل اليه بالمقدمة كما في تكليف الكافر بالعبادة فكما انه مكلف باصل الواجب مكلف باتيان
ما يتوصل اليه على القول بوجوب المقدمة وقد مر في المقدمة الثانية ما ينفعك هنا وقد اجيب في المعالم ايضا بان دليل
القول بوجوب المقدمة لو سلم فانما يسلم في حال ارادة الفعل واذا كان له صارف فلا يريد الفعل فلا يلزم تكليف ما لا
يطاق او خروج الواجب عن الوجوب وفيه انه يدل على الوجوب في حال امكان الارادة ولا يشترط فعليتها نعم وجودها
لا بد ان يكون في حال الارادة فهو غير محل النزاع ويظهر ما ذكرنا ايضا من التامل في المقدمة الثانية الثاني ان فعل
الضد مستلزم لترك المامور به المحرم والمستلزم للمحرم محرم وقد اجيب في المعالم بان الاستلزام ان اريد به محض المقارنة
في الوجود وعدم الانفكاك في الوجود الخارجي فنمنع الكبرى والا لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح وان اريد به كونه من
جملة مقدماته وان لم يكن سببا وعلة ففيه ايضا منع الكبرى بل الصغرى ايضا وان اريد علية فعل الضد لترك المامور
به او كونهما معا معلولين لعلة ثالثة فهو وان كان يستلزم ذلك لا استبعاد حرمة المعلول من دون العلة كوجوب المسبب
من دون السبب ولان انتفاء التحريم في احد المعلولين يستدعي انتفاءه في العلة فيختص المعلول الاخر الذي هو المحرم بالتحريم
من دون علة ولكنهما ممنوعان فيما نحن فيه اذ العلة في ترك المامور به انما هو الصارف وهو عدم الارادة فهو المانع ابدا
سيما بملاحظة انه مقدم على فعل الضد طبعا الا ان يجبر على الضد وكان الصارف منتفيا وهو خارج عن محل النزاع
لسقوط التكليف ح فليس فعل الضد علة ولا هو مع ترك المامور به معلولا لعلة ثالثة اذ ما يتصور كونه علة لهما هو
الصارف عن المامور به وهو ليس علة لفعل الضد بل قد يكون من مقدماته اقول الظ ان مراد المجيب من العلة
هو السبب والتحقيق ان ما ذكره ايضا لا يستلزم التحريم لو ثبت فكيف ولم يثبت فانك قد عرفت ان وجوب المسبب لا
يدل على وجوب السبب وفي مثله الكلام في علة الحرام بل الظ انه كذلك لو اراد من العلة العلة التامة ايضا وكذا اذا كانا
معلولين لعلة واحدة اذ انتفاء التحريم في معلول انما يقتضي عدم تحريم علته من حيث انها علته فلا يلزم عدم تحريمها
مط فيكون حراما بالنسبة الى المعلول الاخر وبالجملة لا دليل على كون علة الحرام حراما فان ذلك انما من جهة كونها
مقدمة للحرام فيدل على حرمتها النهي عن ترك الواجب وفيه ان توقف تحقق ترك الواجب عليها مم ولو سلمنا لكن

الخطاب بنهي توصلي عقلي وقد تقدم انه لا يثبت التحريم المقص نظرا وجوب المقدمة واما من جهة استفادة ذلك من ساير
احكام الشرع وتتبع مواردها فقبيه انا لم نقف على ما يفيد ذلك بل المستفاد من تتبعها خلافه ويرشدك الى ذلك
ملاحظة فتوى الفقهاء بكراهة صلاة يتجر الى الحرام واما من جهة حكم العقل صريحا وهو ايضا ثم لان العقل لا يحيل
كون الشيء حراما من دون علة بل لا يستبعد فلا مانع من الحكم بحرمة الزنا مع حلية اكل الطعام الذي يوجب القوة عليه
الا من باب التكليف التبعي الثاني ولو لم يحرم الضد وتلبس به كالصلوة بالنسبة الى ازالة النجاسة مثلا فان نهي الخطاب
بالازالة لزم التكليف بالمحال والا خرج الواجب المضيق عن وجوبه وقد اجيب بان الاوامر الدالة على وجوب الازالة
ونحوها فورا مخصوصة بما لم يكن المكلف متلبسا بواجب والاولى في الجواب اختيار الشق الاول وتسليم جواز هذا
التكليف لكون المكلف هو الباعث عليه فيعاقب على ترك الازالة ويحكم بصحة الصلوة ولا منافاة **تنبيهان**
الاول ان بعض المحققين ذكر ادلة المثبتين والنافين وضعفها ثم قال ولو ابدل النهي عن الضد الخاص بعدم
الامر به فيبطل لكان اقرب وحاصله ان الامر بالشيء وان لم يقتضي النهي عن ضده لكن يقتضي عدم الامر بالضد اقتضاء
عقليا لامتناع الامر بالمتضادين في وقت واحد فاذا لم يكن الضد مأمورا به فيبطل لان الصحة انما هو مقتضى الامر
وبدونه يبطل فان الاصل عدم الصحة وفيه اولا ان ذلك على تسليم صحته انما يتم في العبادات واما في المعاملات
فلا يتم مطلقا وثانيا منع اقتضائه عدم الامر مطلقا اذ الذي يقتضيه الامر بالشيء عدم الامر بالضد اذا كان مضيقا
واما اذا كان موسعا كما هو المفروض فلا ولا استحالة في اجتماع الامر المضيق والامر الموسع فان معنى الموسع انه يجب ان
يفعل في مجموع ذلك الوقت بحيث لو فعل في اي جزء منه امتثل ولم يتعين عليه الاتيان في ان معين من اناته وهذا
نظير ما سيجيء تحقيقه من جواز اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد مع تعدد الجهة فان ذلك من سوء اختيار المكلف كما
اذا اختار المكلف ايقاع مطلق الصلوة في خصوص الدار الغصبية **الثاني** ان النزاع في ان النهي عن الشيء هل هو
امر بضده ام لا بعينه هو النزاع في الامر في ادعاء العينية والاستلزام ويمكن استنباط الادلة بملاحظة ما سبق وفي الحق
عدم الاقتضاء ولو دل لدل على الامر بضده ما بخلاف الامر فانه يقتضي النهي عن جميع الاضداد والامر الندبي ايضا
فيه قولان وقد يقال لو دل على النهي عن الضد تنزيها لصار جميع المباحات مكروهة لاستحباب استغراق الوقت بالمندوبات
ثم والحق عدم الدلالة فيه ايضا ويظهر من ذلك الكلام في المكروه وضده ايضا **قانون** لا اختلاف في ورود الامر
بواحد من امرين او امور على سبيل التخيير ظاهرا واختلفوا في المأمور به فذهب اصحابنا وجمهور المعتزلة الى ان كل واحد منها
واجب على البدل فلا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل كان واجبا في نفسه لا ان يكون بدلا عما هو واجب وذهب
الاشاعرة الى انه احد الابدال لا بعينه وهناك اقوال اخر شاذة فمنها انه هو الجميع ويسقط بفعل البعض ومنها
انه معين عند الله ولكن يسقط به وبالاخر وهما ايضا للمعتزلة ومنها ما يتبرأ كل من الفريقين منه وينسبه الى الاخر وهو
ان ما يفعله المكلف ويختاره فهو الواجب عند الله فيختلف باختلاف المكلفين وكلها باطلة لمخالفته للاجماع والاعتبار
فاجود الاقوال القولان الاولان ولكن الاشكال في تحقيق معنى التخيير على مذهب الاشاعرة من جهة ان الكلي لا تعدد فيه
ولا تخيير فيه الا ان يلزم التخيير بين فعل الواجب وعدمه ويندفع بان المراد التخيير في افراده فالوصف بحال المتعلق ويشكل هذا بالواجبات
العينية فانها ايضا كليات تخيير في افرادها ويمكن دفعه بان الكلي في المخير جعلي منتزع من الافراد تابع لها في الوجود كاحد الابدال
بخلافه في العينيات فانه متاصل وعلة للافراد سابق عليها طبعا وقد يجمع الاعتباران كالكفارة بالنسبة الى الخصال
فالخطاب بالكفارة عيني يستتبع التخيير في افرادها والخطاب باحد الخصال تخييري ويبقى الكلام في ثمرة النزاع بين الفريقين

فربّما قيل انّ النزاع لفظى وليس كذلك ولكنه قليل الفايدة فى الفقه وممّا يمكن ان يكون ثمرة النزاع انه اذا نذر ان يأتى بثلث واجبات شرعية تعلق الوجوب من الشارع بها بنفسها فيبرء نذره بالاتيان بخصال الكفارة الثلث مط على الاول بخلاف مذهب الاشاعرة فانّ الخطاب لم يتعلق بالخصال بل بالمفهوم الكلى المنتزع منها وامّا الدليل على المذهبين فالاوّلون يتمسكون بالتبادر من قوله فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فانّ الظ منه ايجاب الاطعام والكسوة والتحرير على سبيل البدلية والاشاعرة يقولون انّ كلمة او لاحد الشيئين والاشياء مبهما واذا جاز تعلق الامر بواحد مبهم كما هو محقق ومستقيم والنص دل بظاهره عليه يجب العمل بمقتضى ظاهره ولكلّ وجه ولمّا كان اصل هذا المبحث قليل الفائدة فلنقتصر على ذلك ولا نطيل الكلام بالكلام فى ساير الاقوال وعليها وقد اطلنا الكلام فى تعليقاتنا على التهذيب

فائدة ٣٠ قد عرفت انّ المكلف بالواجبات العينية ايضا مخيّر فى اتيانها فى ضمن اى فرد شاء وهذا التخيير عقلى فاعلم انّ الافراد قد يكون بعضها ازيد من بعض فى الامتثال بالامر بالتصدّق يكون بدرهم وبدينار وبمطلق الذكر فى الركعتين الاخيرتين على القول به يحصل بتسبيحة وباكثر وهكذا وكذا الواجبات التخييرية فقد تكون متفقات فى الحقيقة مختلفات فى الزيادة والنقصان كالقصر والاتمام فى المواطن الاربعة والاربعين والخمسين فى بعض منزوحات البئر والستة والخمسة فى ضرب التاديب واختلفوا فى اتصاف الزايد بالوجوب على اقوال اظهرها انّها وهو انه ان كان حصوله تدريجيا بحيث يوجد الناقص قبل الزايد كما فى التسبيح فى الاول والاذن بعض فى الثانى فالمتصف بالوجوب هو الاول لا غير لحصول الطبيعة فى الاوّل وبه يحصل الامتثال وحصول احد الافراد فى الثانى وان لم يكن ذلك فواجب كله لكونه فردا من الواجب نعم اختياره مستحب لكونه اكمل الافراد فيكون ثوابه ازيد وهذا هو دليل من اطلق الوجوب وغفل عن صورة التدريج وامّا القائل باستحباب الزايد فيستدل بانه يجوز تركه لا الى بدل فلا يجب وفيه انّ الاقل بدل من المجموع وعلى ما ذكره يلزم تكرار المسح فيمن يمسح بثلث اصابع اذ الافضل كون الاثنين مستحبا والواحد واجبا وعلى ما ذكرنا فالواجب واحد وهو اكمل افراده ويمكن جعل التمام ما هيته مخالفة للقصر فلا يكون تخييرا بين مجرد الزايد والناقص ولذلك لا يجوز الاكتفاء بالركعتين اذا نوى التمام ولا اقتداء فى الامثلة والامكنة فلا نطيل

قانون ٤١ فى جواز الامر بالشئ فى وقت يساويه كصوم رمضان للخلاف فيه ولا اشكال فى عدم جواز الامر بشئ فى وقت ينقص عنه للزوم الحرج والطلاق الاداء على مجموع كصلوة المدرك ركعة منها فى الوقت اصطلاح او من جعل الشارع للنص الصحيح المستفيض بان من ادرك ركعة عن الوقت فقد ادرك الوقت فيكون ذلك شرعا بمنزلة ادراك الوقت اجمع ويتفرع عليه كونه مؤديا للجميع ويضعف كونه قاضيا مط او لما وقع خارج الوقت كما صرح به فى تمهيد القواعد واختلفوا فى جواز الامر بشئ فى وقت يزيد عليه ويطلق عليه الواجب الموسّع والحق وقوعه وفاقا لاكثر المحققين لامكانه عقلا ووقوعه شرعا امّا جوازه عقلا فلانه لا مانع منه الا ما تخيله الخصم من لزوم ترك الواجب وهو باطل جزما لانه يلزم لو ترك فى جميع الوقت فكما انه يجوز التخيير الشرعى بين افراد مختلفة الحقايق فيجوز تخييره بين افراد متفقة الحقايق متمايزة بخصوصيات اجزاء الوقت ونظير ذلك التوسعة فى المكان كوقوف عرفات وغيرها وامّا وقوعه فللامر بصلوة الظهر وصلوة الزلزلة وغيرها فلمّا كان تطبيق اوّل جزء من الفعل باوّل جزء من الوقت واخره باخره غير مراد اجماعا وغير ممكن عادة فى الاغلب وكذا تكريره الى انقضاء الوقت ولا مرجح لاحد من الاجزاء على الاخر فيبقى ان يراد ما ذكرنا جوازه عقلا وهو التخيير بين الايقاعات الممكنة فى اجزاء ذلك الوقت والخصم لمّا احال التوسيع للزوم خروج الواجب عن الوجوب فيلزم من التجشم فى تاويل امثال هذه الاوامر فافترقوا على مذاهب فذهب بعض الشافعية الى اختصاص الفعل باول الوقت ونقل ذلك عن ظ المفيد وابن ابى

تحيير و ح فيبقى الاشكال فى امرين الاول ان ... لا امكان الجمع بين ... نفس الامر كالتخيير بين احدهما ... يمكن اجتماعهما فلا يد ...

الاعتبارين واجتماعها انما هو بحسب التصور والاعتبار ...

ممكنا كما يرشد اليه الاقوال فى المسئلة سيما قول بعضهم بتعينه فانما يكون القول بعدم القضاء لاجل عدم الدليل على القضاء

عقيل بل نقل عنهما العقاب على التاخير وصيرورته قضاء والظ ان مرادهم بالعقاب هو ما اذا تركه راسا لا بمعنى كون العقاب على الترك في الجميع لكنه يرفع النزاع بل بمعنى العقاب على الترك في الاول ولكنهم يقولون بالعفو حتما بعد فعله ثانيا وكذا المضيقات فانه لا عفو حتميا فيها فالتوسعة في وقت العفو احتجوا بانه لو لم يكن الوقت هو الاول للزم كونه قبل الوقت وهو باطل كما في الصلوة قبل الزوال وفيه انه انما يتم في مقابل من حصره بالاخر مع ان بطلان التالي على قوله ايضا ثم للنقض بتقديم الزكوة نفلا وتقديم غسل الجمعة يوم الخميس واما نحن ففي متنحى عن ذلك وغيره وبعض الحنفية الى اختصاصه بالاخر محتجا بلزوم المعصية في التاخير لولاه فهو منفي بالاجماع وفيه ان الاجماع ثم لو اريد اصل المعصية ومع حصول العفو فلا يضر كما ورد ان اول الوقت رضوان الله واخره عفو الله فحصل الفارق وقيل انه مراعى فان ادرك اخر الوقت ظهر كونه واجبا والا فهو نفل فيفعله في الاول نفل لكنه قد يسقط الفرض ولعله اراد ان الوجوب مشروط بادراك مجموع الوقت وهو في غاية الوهن بعد ما بيناه وقد ذكروا في تفسيره وجوابه وجوها ذكرناها في حواشي التهذيب لا فائدة في ذكرها وعلى ما اخترناه من كونه من باب التخيير في الايقاعات فهل يجب في كل من التروك بدلية العزم عليه ثانيا حتى يتضيق الوقت فيتعين الواجب او لا قولان اظهرهما العدم لعدم الدليل وعدم دلالة الامر عليه باحدى الدلالات واما ساير الادلة فمدخولة مثل انه لا بد من مساواة البدل والمبدل والفعل واحد والعزم متعدد ومن لزوم تساويهما في الحكم والفعل يسقط التكليف دون العزم وفيهما معا ان المبدل منه هو الايقاعات الى ان يتضيق فيتعين ومثل دعوى القطع بان الامتثال بالفعل يحصل من غير جهة البدلية وفيه ان ثبوت البدلية لا يقتضي قصد الفعل من جهتها وقد يجاب ايضا بان البدل هنا بالتبع من ترك سبيله كالتيمم بدل الوضوء وكخصال الكفارة على القول بالترتيب كتحصيل الظن بوقوع الكفارة عنده كما فاطلاق البدل عليه اصطلاح وجهة البدلية لا تعتبر في مثل ذلك احتجوا بانه لو جاز الترك بلا بدل لما انفصل عن المندوب وفيه انه لا كلام لنا في الفرد الاخير واما في البقية فالبدل متحقق وهو كل واحد من الجزئيات المتمايزة بالتو ويلزم خلو الترك عن بدل فيما اذا مات فجاءة ولا اثم لجواز التاخير وفيه ان الواجب ما يستحق تاركه العقاب في الجملة ويصدق عليه انه لو لم يفعله ولا ساير الافراد مع ظن الموت ومع فرض بقائه الى اخر الوقت لاستحق العقاب وسيجيء انه يجوز التاخير مع ظن السلامة فالموت فجاءة مع عدم التقصير لا يخرجه عن الوجوب وبانه لولاه لزم تساويه في الوقت وقبله في الخروج عن الوجوب وفيه ان تركه في الوقت ليس بدون البدل وهو الجزئي الاخر من جنسه بخلاف ما قبل الوقت وبانه شبيه في حكم خصال الكفارة لسقوط كل بفعل الاخر وحصول العصيان بتركهما وفيه ان سقوط كل بفعل الاخر بمجرده لا يستلزم الوجوب ان اريد مجرد الرخصة في الترك وان اريد حصول العصيان ايضا بتركهما فهو اول الكلام انما هو قبل تضيق الوقت مع ان كون الرخصة في الترك لاجل اختيار العزم لا الفرد الاخر اول الكلام ومع تسليم وجوب العزم فقد يقال انه ليس من جهة انه بدل الفعل بل لان غير الغافل يجب عليه العزم على الواجبات اجمالا او تفصيلا حين استشعرها كذلك وهو من احكام الايمان ولوازم المؤمن ولا اختصاص له بالواجب الموسع ولا بما بعد الوقت بل يجب لو قبل عشرين سنة فوجوب العزم ليس من جهة انه بدل الواجب لكن لما كان العزم على الفعل بعده فوقه ممتنعا فيتوهم بعد الفعل انه كان احد الواجبين التخييريين واسقط الاخر مع انه قد يتامل في اصل وجوبه ايضا لان غاية الامر انه يجب على المؤمن ان لا يعزم على الترك حين الالتفات واما وجوب العزم على الفعل ففيه اشكال ولا تلازم بينهما كما توهم لثبوت الواسطة ويؤيده ما قيل انه لو وجب العزم فيلزم انضمام بدل اخر في بعض الاحيان مثل العزم على صوم رمضان او اختيار سفر مباح ولم يقل به احد

تتميم التوسعة في الوقت اما محدود كالظهر او غير محدود ومثل بها وقت العمر كالحج وصلوة الزلزلة والنذر المطلق

ويضيق الاوّل بضيق وقته او بظنّ الموت والثاني بظنّ الموت ومثل ظنّ الموت الظنّ بعدم التمكّن فيعصي من ضاق عليه

الوقت بالتاخير اتّفاقا لانّ اليقين بالبراءة لا يحصل الّا بذلك وتحصيله واجب عند اشتغال الذمّة يقينا والمراد اليقين في

موافقة الامر والاطاعة لانّ براءة الذمّة لا يحصل بالاتيان فيما بعد لو ظهر بطلان الظنّ فافهم ذلك ثمّ لو

ظهر بطلان الظنّ فالظاهر بقاء المعصية لانّه مكلّف بالعمل بالظنّ وقد خالفه فصار عاصيا كما لو وطئ امرأة بظنّ انّها اجنبيّة الّا

وشرب خلّا بظنّ انّه الخمر ونحو ذلك فلا ريب في العصيان انّما الاشكال في انّه قضاء او اداء الاشهر لا الاقوى الثاني

لانّه وقع في وقته وقيل انّه قضاء لوقوعه بعد الوقت بحسب ظنّه وضعفه ظاهر وامّا ظانّ السلامة الّذي فاجأه الموت

فلا عصيان عليه بالتاخير وقيل بالعصيان فيما وقته العمر لزوم خروجه عن الوجوب لولاه بخلاف الموقّت فانّه يجوز التاخير فيه الى تضييق

الوقت وتعيّن الوجوب وهو تحكّم بحث لانّ ذلك يرد في المحدود لو ظنّ السلامة الى اخر الوقت مع انّ غير المحدود دائم بتضييق

وقته ويتعيّن عند ظنّ الموت **تنبيه** وممّا يتفرّع على توسيع الوقت والتخيير فيه التخيير في لوازمه بدلالة الاشارة

فلا يمكن التمسّك باستصحاب ما يلزم المكلّف في اوّل الوقت في جزء اخر فالمكلّف في اوّل الظهر انّما هو مكلّف بمطلق صلوة الظهر

فعلى القول باعتبار حال الوجوب في مسئلة القصر في السفر لا يمكن التمسّك باستصحاب وجوب التمام اوّل الوقت لانّ المكلّف

مخيّر في اوّل الوقت باداء مطلق صلوة الظهر في اىّ جزء من الاجزاء ويمكن المخالفة في الاجزاء في نفس الامر بالقصر والاتمام و

الصلوة بالتيمّم والغسل والوضوء وصلوة الخوف وصلوة المريض وغير ذلك فتخيير المكلّف في ايقاعها في هذه الاجزاء تخيير

في لوازمها فافهم ذلك واضبطه وان شئت تقريرا اوضح فاعتبر الاشارة من ملاحظة ما دلّ على توسيع الظهر مع ما دلّ

على اباحة السفر مطلقا كما يستفاد اقلّ الحمل من الايتين فتامّل **قانون** الواجب الكفائي ما قصد به غرض

يحصل بفعل البعض ولا يتعلّق الغرض بحصوله عن كلّ واحد من المكلّفين او بعض معيّن منهم كخصائص النبيّ ص ولا ريب في جوازه عقلا

ووقوعه شرعا كالجهاد المقصود منه حفظ الاسلام واذلال الكفّار وصلوة الميّت المقصود منه احترام الميّت والحقّ انّه

واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض لا كما قيل يتعلّق بالمجموع ولا كما قيل يتعلّق بالبعض الغير المعيّن **لنا**

انّهم لو تركوه اجمع لاثموا بالترك واستحقّوا العقاب جميعا باتّفاق الخصم وهو معنى الوجوب وامّا السقوط بفعل

البعض فاجماعيّ **حجّة** القول الثاني انّه لو تعيّن على كلّ واحد كان اسقاطه عن الباقين رفعا للطلب بعد تحقّقه

فيكون نسخا فيفتقر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا يسقط بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو فانّه لا يستلزم

الايجاب على كلّ واحد ويكون التأثيم للجميع بالذات ولكلّ واحد بالعرض واجيب بانّ سقوط الامر قبل الاداء قد

يكون بغير النسخ كانتفاء علّة الوجوب كاحترام الميّت مثلا فانّه يحصل بفعل البعض ولهذا ينسب السقوط الى فعل البعض

وبانّ الوجوب لو لم يتعلّق بكلّ واحد فكيف ينوي كلّ منهم الوجوب **وحجّة** الاخير وجوه الاوّل انّ الوجوب لو كان

على الكلّ لما سقط بفعل البعض وفيه انّه استبعاد محض ومثله يجري في الواجبات العينيّة ايضا كاسقاط دين رجل باداء

متبرّع عنه الثاني انّه كما يجوز الامر بواحد مبهم اتّفاقا يجوز الامر بواحد مبهم فانّ ما يصلح مانعا هو الابهام وقد لغي

يسقط بفعل ايّ بعض كان فيكون واجبا على بعض مبهم وفيه انّه قياس مع الفارق لانّكم تقولون بتأثيم الكلّ على ترك

ذلك البعض المبهم فيما نحن فيه بخلاف الامر بواحد مبهم فانّ التأثيم ليس الّا على ترك الواحد بل التأثيم للكلّ حين ترك الكلّ

دليل على الوجوب على الكلّ ولا معنى لعقاب شخص عن شخص اخر فثمرة النزاع اذن انّما هو في اتّصاف كلّ واحد منها بالوجوب

وعدمه اذا صدر عن الكلّ ويتفرّع عليه ثمرة النيّة الثالث قوله تعالى فلولا نفر من كلّ فرقة الاية فانّ التنديم والتهديد

على طائفة منكرة مبهمة واجيب بانّ المراد بيان ما يسقط الوجوب جمعا بين الادلّة مع انّ اشتغال الجميع يوجب اخلالا

فالاتمام ايضا واجب

النظام والعسر والحرج وكما ان الشروع واجب فالسقوط انما هو بعد التفقه ثم ان الواجب الكفائي لا يسقط الا مع حصول العلم بفعل الاخر وهل يعتبر الظن الشرعي مثل شهادة العدلين ونحوها فيه قولان الاقرب الاعتبار والظاهر ان مجرد العلم بحصول الفعل من مسلم يكون كافيا حملا لفعله على الصحة بمقتضى الادلة القاطعة فلا يعتبر العدالة وتمام هذا الكلام في الفروع **قانون** اختلفوا في ان الامر المتعلق بالكلي ظاهرا هل المطلوب به هو الماهية او الجزئي المطابق للماهية الممكن الحصول وصرح بعضهم بوصفه بالحقيقي ايضا لانه هو الموجود في الاعيان والاقرب الاول للتبادر عرفا ولان الاوامر ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء ونقل فيه السكاكي اجماع اهل العربية ولا يفيد الهيئة الا طلب هذا الحدث مع ان الاصل عدم الزيادة والظاهر ان من يدعي ان المطلوب هو الفرد ايضا لا ينكر ذلك بحسب اللفظ والعرف واللغة ولكنه يدعي ذلك بثبوت القرينة على خلافه من جهة العقل فمن ثم تراهم لا ينكرون ذلك في شيء من الموارد مثل انهم يقولون في مبحث افادة الامر للمرة او التكرار او الفور وعدمه وغير ذلك الا ان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية فلعل مرادهم ان حقيقة اللفظ وان كان يقتضي ذلك الا ان العقل يحكم بان المراد هنا هو الفرد لان مطلوب الشارع هو ما امكن وجوده وما لا يمكن وجوده يستحيل طلبه من الشارع للزوم التكليف بالمحال والماهية مما لا وجود له في الاعيان فيثبت ان المطلوب هو الفرد وجوابه ان المستحيل وجوده في الخارج هو الطبيعة بشرط ان لا يكون مع قيد وتشخص واما هي لا بشرط شيء فيمكن وجودها بايجاد الفرد والممكن بالواسطة ممكن فيجوز التكليف فيكون الفرد من مقدمات حصولها فيجب من باب المقدمة وذلك لا يستلزم نفي مطلوبية الطبيعة فان قلت النزاع في هذا الاصل متفرع على النزاع في وجود الكلي الطبيعي وعدمه وما ذكرته انما يتم على تقدير تسليم وجوده ولعل الخصم لا يسلم ذلك قلت اولا ان ما حققه المحققون هو وجوده وان وجوده عين وجود الافراد وهو تبينوه في محله وثانيا ان المقام يتم بدون ذلك ايضا فان منكري وجود الكلي الطبيعي لا ينكرون ان العقل ينتزع من الافراد صورا كلية مختلفة تارة من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى كما صرحوا به وان لم يكن لتلك الصور وجود الا في العقل وتلك الصور هو الكلي الطبيعي على مذاق هؤلاء ولا ريب ان له نوع اتحاد مع الفرد لصدقها عليه عرفا وعد وجودها في الخارج انما يظهر بعد التدقيق الفلسفي واما اهل العرف فلا يفهمون ذلك ولا يفرقون بين ما كان وجوده متاصلا ومتحققا او بالاضافة والاعتبار فيفهمون من الامر ان مطلوب الامر هو هذه الطبيعة المطلقة لا بشرط غاية الامر استحالة تحققها في نفس الامر الا بايجاد الفرد ولا ضير فيه مع القدرة عليه بالواسطة ويكفي في انفهامهم ذلك تولد الامر الانتزاعي مما به الانتزاع وان كان امرا اعتباريا وحاصل المرام ان اهل العرف يفهمون من ذلك ان الخصوصيات المعينة لا مدخلية لها في الامتثال ويكفي تحقق هذا المفهوم في الخارج على اي نحو يكون وان كان اعتقادهم بتحققه في الخارج فاسدا في نفس الامر ولا يضر فساد هذا الاعتقاد في حصول الامتثال نعم هذا النزاع يثمر في المسائل الحكمية على انا نقول فاية ما دل عليه دليلكم ان المطلوب لا بد ان يكون هو الفرد واما تعينه وتشخصه وارادة فرد معين فلم يدل عليه دليل من اللفظ ولا من العقل ولا ريب ان فردا ما من الطبيعة ايضا كلي ولا تحقق له في الخارج على مذاقكم وارادة فرد خاص تحكم بحت فان قلت انا نريد من فرد ما احد الافراد بمعنى ان المطلوب هو كل واحد من الجزئيات المعينة المشخصة على سبيل التخيير فيتعلق الطلب بكل واحد منها على سبيل التخيير وليس ذلك من باب التعلق بالكلي قلت فقد مر الفرق بين الواجب التخييري والعيني وان تخيير المكلف في افراد الواجب العيني ليس من باب الوجوب التخييري والا لما بقي فرق بينهما مع انهم تنازعوا في الواجب التخييري على اقوال شتى ولم يتنازعوا فيما نحن فيه اصلا وهو من اعظم الشواهد على ان المطلوب هنا شيء واحد وان التخيير بين الافراد انما هو من باب

وفيه منع بل فرد ما من الطبيعة ليس الا جزئيا حقيقيا وذلك لان الفرد وجزئيه على ما بيناه عبارة عن الماهية الماخوذة من حيث الوجود الممكن حصوله في الخارج وحيث الوجود قد يؤخذ مع الماهية على سبيل التعيين فيكون مفاده تشخصا معينا وقد يؤخذ على سبيل الترديد فيكون مفاده تشخصا مرددا ولا ريب ان الترديد في اعتبار الوجود مع الماهية المقيدة بالوجود لا يخرجها عن ضابط الجزئية ولا يجعلها عنوان الطبيعة

سيد على

حكم العقل من جهة وجوب المقدمة او من خطاب الشرع ايضا بخطاب تبعي لا ان يكون خطابا متاصلا كما هو مقتضى قول الخصم فانه
يقول ان مطلوب الشارع في الامر المتعلق بالكلي هو الافراد تخييرا بالاصالة ونحن نقول بان وجوب المقدمة يقتضي الرخصة في
اتيان ايها شاء تبعا للخطاب بالكلي وايضا الافراد في الواجبات التخييرية لا بد ان تكون منظورة بالذات ومفصلة والمطلوب هنا
التخيير في اتيان هذه الطبيعة في ضمن اي فرد من الافراد شاء فالتخيير بينها ليس من حيث انها اشياء متاصلة بذاتها بل من حيث
انها مصاديق لهذا المفهوم وقبول الكلام في وجوبها الى تحصيل الامتثال بايجاد المفهوم وتحصيله في الخارج ولو في نظر اهل
العرف ومما يلزمهم كون اكثر خطابات الشرع مجازا فان قلت على ما ذكرت من كفاية مطلق اتحاد الكلي مع الفرد فيصح اطلاق
الكلي وارادة الفرد حقيقة وان كان الاتحاد غير واقع في نفس الامر بلا مجاز قلت فرق بين بين قولنا ائتني برجل واتاني رجل
وسلم امري الى الرجل لا المرأة والمسلم في كون الكلي حقيقة في الفرد هو الصورة الاولى وفي الثانية اشكال فان المراد منه شخص
خاص وانما علق الحكم على المطلق اولا لتسري الى الفرد والمطوي في ضمير المتكلم انما هو الرجل الخاص مثل قوله تعالى وجاء رجل
من اقصى المدينة فلم يعلق الحكم اولا على الفرد الخاص ولم يقصد من اللفظ دلالته على الخصوصية وبذلك يمكن ادراجه تحت
الحقيقة ايضا واما الثالثة فلا التفات فيه الى الفرد لا اولا وبالذات ولا ثانيا ولكن لما لم يمكن الامتثال الا بالفرد
وجب من باب المقدمة ولا ريب ان الاوامر من قبيل الثالث فلا ريب ان ارادة الفرد من ذلك مجاز فتامل واستظهر لتمام
التحقيق في باب العموم والخصوص واما ما قيل ان الخلاف في هذا الاصل انما نشا من عدم التميز بين الماهية لا بشرط وبينها بشرط
لا وحمل كلام النافي على ارادة الثاني فهو بعيد من انظار العلماء **تنبيه وتحقيق** اعلم ان صيغة الامر مثلا
اضرب لها اعتبارات ثلث بلاحظ الكلية والجزئية بالنسبة اليها الاول ملاحظة كونها كليا بالنسبة الى الطلب الراجح
فعلى القول بكونه حقيقة فيه فاستعماله في كل واحد من الوجوب والندب استعمال في افرادها والثاني ملاحظتها بالنسبة
الى افراد الضرب والثالث ملاحظتها بالنسبة الى المخاطبين وهذه المواضع متغايرة بالذات وبالحكم ووضعها بالنسبة الى
الثالث حرفي نسبي والموضوع له هو الافراد فلا مجاز في استعمالها في الافراد على ما هو التحقيق في وضع الافعال والحروف
واما الاولان فقد عرفت حكم الثاني منهما مهنا مفصلا والوضع هنا وضع المشتقات والملحوظ فيه هو المادة
واما الاول فالظاهر انه من باب جاء رجل من اقصى المدينة وكونه حقيقة انما هو لاجل التعلق بالطبيعة والظاهر ان الوضع
فيه ايضا كسابقه وانما هو متعلق بالهيئة لا بالمادة لكن مع قطع النظر عن النسبة الى الفاعل وقد اشتبه الامر على بعض
الفحول فحسب وضع الامر من حيث كيفية الطلب وضعا حرفيا كوضعه بالنسبة الى ملاحظة النسبة الى الفاعل فتامل واستظهر لتمام
الكلام **قانون** التحقيق جواز الامر مع العلم بانتفاء شرطه وتنقيح ذلك يستدعي رسم مقدمة وهي ان الواجب
المشروط اعني ما توقف وجوبه على ما توقف عليه وجوده اما يعلم بتنصيص الامر على الاشتراط مثل قوله تعالى ولله على الناس حج
البيت من استطاع ويجب الصيام على كل من كان حاضرا ونحو ذلك ويعلم بحكم العقل مثل توقف الواجب على التمكن منه فيتوقف
عليه وجوده ايضا لئلا يلزم تكليف ما لا يطاق ومعنى الشرطية اي التعليق على ما يفهم منه هنا مما لا يصح على العالم بالعواقب
ولا يحسن الشرط منه على ظاهره فان ظاهره الجهل بالوقوع وهو ينافي العلم فيحمل الاشتراط الى حكمية مطلقة ثبوتية بالنسبة
الى الواجد وسلبية بالنسبة الى الفاقد نعم اشتراطه انما هو بالنسبة الى المكلف والامر الجاهلين فالعمومات الشاملة
بظاهرها لكل المكلفين منها ما يحصل العلم بكونها مطلقا وهو اذا جمع المكلف جميع الشرائط العقلية والشرعية ومضى
من الوقت مقدار ما يتمكن من ادائه فيه ومنها ما يحصل العلم بكونها مطلقا بالنسبة الى الشروع فيه كالفرض السابق
في اول الوقت لمن لم يخبره صادق ببقائه الى التمام ومنها ما يحصل الظن بالاطلاق بالنسبة اليهما كالصحيح السليم الذي

بظن بقائه

اي الوضع والموضوع له عامان لوضع المشتقات والفرق بينه وبين سابقه ان الوضع ثمة متعلق بالمادة وهاهنا بالهيئة

بظن بقائه الى ان يتم الواجب ولا ريب انه مع هذا الظن يجب الاقدام على الواجب بعد دخول وقته بل قبل الدخول فيما يتوقف عليه ايضا كالحج عن البلد النائي وهذا مما لا ريب فيه بل لا يمكن صحة التكاليف الشرعية الا بذلك سيما في المضيقات ومدار ارسال الرسل وانزال الكتب وشرع الشرايع بل مدار نظام العالم واساس عيش بني ادم على ذلك فيكفي الظن ويجب التعبد به والقول بان التكليف يتجزى بالنسبة الى اجزاء المكلف به فهو مع انه في محل المنع بالنسبة الى الدلالة لان المقصود من اللفظ كما ذكرنا في مقدمة الواجب لا يتم العلم قبل حصول ذلك الجزء وبعد تحققه يخرج عن المتنازع فيه مع ان الكلام في نفس التكليفات لا اجزائها والمراد بالشرط في محل النزاع هو شرط الوجوب سواء كان شرطا للوقوع ايضا كالقدرة والتمكن من المقدمات العقلية المحضة وعدم السفر وعدم الحيض للصوم فيما جعله الشارع شرطا للوقوع او لا كتملك النصاب في الزكوة واما جعل ارادة المكلف من ذلك فهو لا يتم الا على مذهب الجبرية وبالجملة لا كلام فيما كان مقدمة للوقوع فقط كالطهارة بالنسبة الى الصلوة لانه يجب تحصيله كالواجب ولا يلزم من امر الامر اذا علم انتفائه نقض وقبح وان علم انه يتركه اختيارا الا ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار اذا تقرر هذا فنقول ان ههنا مقامين من الكلام الاول انه هل يجوز توجيه الامر الى المكلف الفاقد للشرط مع علم الامر بانتفائه ان لم يكن المراد نفس الفعل المامور به بل كان المراد مصلحة اخرى حاصلة من نفس الامر من العزم على الفعل وتوطين النفس على الامتثال والابتلاء والامتحان ام لا والثاني انه هل يجوز ارادة نفس المامور به مع العلم بعدم الشرط ام لا والظاهر ان كليهما مما وقع النزاع فيه ولكن المتداول في السنة الاصوليين المقيد في تفريعاتهم هو النزاع الثاني وقد اختلط المقامان على كثير منهم كما يظهر من استدلالاتهم والحق في الاول الجواز ولا يحضرني الان كلام من انكر جواز ذلك الا العميدي ره في شرح تهذيبه حيث قال ان ذلك غير جائز لما يتضمن من الاغراء بالجهل لما يستلزم من اعتقاد المامور ارادة الامر الفعل المامور به منه ويظهر ذلك من صاحب المعالم ره ايضا في اواخر المبحث وفيه انه لا قبح في ذلك اما اولا فلما بينا انه قلما يحصل العلم للمامور بكونه مكلفا باصل الفعل لاحتمال انتفاء شرط التمكن بل المدار على الظن فلا يستلزم الاعتقاد الجازم ولا يضر الظن مع انكشاف فساده كما هو المشاهد في العمومات الشاملة لقاطبة المكلفين مع ان كثيرا منهم لا يتمكن عن الاتمام والا لانتفى الواجب المشروط غالبا غاية الامر كون ذلك الاستعمال مجازا بتاخير قرينته وتاخيرها انما يقبح اذا كان عن وقت الحاجة واما عن وقت الخطاب فلا قبح فيه كما سيجيء واما ثانيا فلان ذلك يستلزم نفي النسخ المجمع عليه ظاهرا فان ظاهر الحكم التابيد وعلى القول بجوازه قبل حضور وقت العمل فالملازمة اظهر فالحاصل ان الامر حقيقة في طلب نفس الفعل ومجاز في طلب العزم عليه والتوطين له لقصد الامتحان وغيره وانكشاف عدم الشرط قرينة على ذلك متاخرة عن الخطاب وما قيل ان الامتحان لا يصح في حقه تعالى لانه عالم بالعواقب ففيه ما لا يخفى اذ لا تنحصر فائدة الامتحان في خصوص حصول العلم للامر بل قد يكون للغير وللمكلف ولاتمام الحجة كما لا يخفى وبما ذكرنا يعلم الجواب عما يقال في هذا المقام ايضا بانه لو جاز الامر بمجرد مصلحة في نفس الامر لما ذكر لما دل الامر على وجوب المقدمة ولا النهي عن ضده ولا على كون المامور به حسنا فان الدلالة على المذكورات انما هي من خواص الصيغة فلا تخرج عنها الا بالقرينة على المجاز ومجرد الاستعمال لا يوجب الحقيقة حتى يحصل الاشتراك الموجب للاجمال المانع عن الدلالة لزوما من عدم ارادة المذكورات في بعض الاحيان لا يلزم عدم دلالة اللفظ من حيث هو واما المقام الثاني فذهب اصحابنا فيه الى عدم الجواز وجمهور العامة على الجواز وربما افرط بعضهم فجوزه مع علم المامور بانتفاء الشرط ايضا لنا انه تكليف بما لا يطاق اما فيما انتفى فيه ما يتوقف عليه الفعل عقلا فواضح واما فيما انتفى فيه ما جعله الشارع شرطا للوجوب والوقوع معا كعدم السفر والحيض ونحوهما فلانه رخص في السفر ومنع في حال الحيض فبعد اختيار السفر يحرم الصوم فلا يجوز فعله فيمتنع شرعا وكذلك يحرم في حال الحيض فيمتنع فعله شرعا فتكليفه

بالوجوب الحرمة معا مع اتحاد الجهة ممتنع كما سيجيء ولا فرق عندنا بين الممتنع بالذات والممتنع بالغير في قبح التكليف الا بما صار
الامتناع من جهة سوء اختيار المكلف فلا يرد ما اجاب به ابن الحاجب وغيره بان ما لا يصح التكليف به هو المح الذاتي لا الاضافي
ولا ما اورده عن النقض بلزوم عدم صحة التكليف مع جهل الامر ايضا لاشتراك امتناع الامتثال وفيه انا لا نقول بانحصار
جهة قبح التكليف في امتناع الامتثال بل هو ذلك مع علم الامر به والقبح انما هو في هذه الصورة احتجوا بوجوه الاول
ان حسن الامر قد يكون لمصالح تتعلق بنفسه دون المامور به كالعزم والتوطين ونحوهما وفيه ان هذا خروج عن المتنازع فيه
والثاني انه لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد واللازم باطل بالضرورة من الدين واما الملازمة فلان كل ما
لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف وفيه ان الكلام في شرط الوجوب والارادة من شرط الوقوع لا غير نعم
يصح ذلك على القول بكونه مجبورا في الارادة وبطلانه بديهي الثالث لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف وهو باطل بالضرورة
اما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف عنه وقبله لا يحصل العلم ببقائه على صفات التكليف الى التمام والرابع
العلم بالاتيان به فيما بعد فلا يضره حصول العلم بالواجب الموسع بعد تقضي الوقت بمقدار الواجب مستجمعا للشرائط مع عدم الفعل
فيلاحظ هذا الكلام بالنسبة الى جزء جزء من الزمان يمكن ايقاع الفعل فيه وفيه منع الملازمة لو اراد من العلم اعم من الظن
المعلوم الحجية كما مرت الاشارة اليه ومنع بطلان التالي لو اراد خصوص العلم ودعوى الضرورة فيه مكابرة وعناد مع ان
انقطاع التكليف حال الفعل ايضا محل كلام والرابع لو لم يصح لم يعلم ابرهيم ع وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عنده وفيه
وهو عدم النسخ وقد علم قطعا والا لم يقدم على قتل ولده ولم يحتج الى فداء واجيب عنه بالمنع من تكليفه ع بالذبح
الحقيقي بل انما كلف بمقدماته كالاضجاع وتناول المدية ونحو ذلك بدليل قوله تع قد صدقت الرؤيا فاما جزعه فلا شفاقه
عن ان يؤمر بعد ذلك بالذبح نفسه لجريان العادة بذلك واما الفداء فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر به او عما لم
يؤمر به من المقدمات اذ لا يجب ان يكون الفدية من جنس المفدى وفيه ان ذلك لا يناسب امتحان مثل ابرهيم ع و
اشتهاره بالفضل لذلك وكذا اسمعيل ع ولا اشتهاره بذبيح الله ولا ما ورد ان المراد بذبح عظيم هو الحسين ع او لا اشتهار
يتصدق الرؤيا معارض بان اذبحك مع كون المجاز في الاول اظهر كما لا يخفى وقد يجاب ايضا بان ذلك من باب البداء الذي
يقول به الشيعة وهو مشكل لان البداء انما هو في الافعال التكوينية الالهية لا الاحكام والذي يجري في الاحكام هو
النسخ نعم قد يطلق كل منهما على الاخر مجازا ايتوا ان النسخ بداء في الاحكام كما ان البداء نسخ في الافعال ويمكن توجيهه
بان المراد حصول البداء فيما ظهر له من الله تع وعلم من قبله انه يذبحه ويصدق عند الذبح بقرينة قوله تع اني ارى في المنام اني
اذبحك لا امرني تع بذبحك فيكون في المعنى اخبارا عن حصول هذا الفعل في الخارج بدون منع عن الله تع ثم بدا لله تعالى
فلم يقع في الخارج مثل اخبار عيسى ع عن موت العروس ثم ظهور خلافه لكن يرد عليه ان رؤياه ذبحه في المنام مسببة عن امره
تع به فيرد ورد الكلام ويشهد بذلك قوله تع حكاية عن اسمعيل يا ابت افعل ما تؤمر فالاولى جعله اما من باب النسخ والقول
بجوازه قبل العمل سيما عند حضور وقته او من باب ارادة العزم والتوطين فتامل مع ان حصول العلم لابرهيم ع في معرض
المنع لم لا يكون بسبب الظن المتبع في مثل هذا المقام مع ان الوجوب المشروط فيما لو كان المكلف واحدا والحال ايضا مشكل
فتدبر ومما يتفرع عن المسئلة لزوم القضاء على المكلف اذا دخل الوقت وجن او حاضت المرأة قبل مضي زمان
يسع الصلوة وانتقاض التيمم ممن وجد الماء وان لم يمض زمان يتمكن من المائية او منع عنها مانع فلا يكون مكلفا
بالمائية فلا ينتقض والمشهور انتقاضه ولعله من جهة ظواهر النصوص ومنها ما لو منع عن الحج في العام الاول ثم
مات او تلف ماله فلا قضاء وفروع المسئلة كثيرة وربما جعل منها لزوم الكفارة على من افطر في شهر رمضان ثم مرض

في ذلك

في ذلك اليوم او حصل له مفطر اخر من سفر ضروري او غير ضروري ونحو ذلك وفيه اشكال اذ لا دليل على انحصار الكفارة في افطار الصوم التام النفس الامري بل قد يجب لانه فعل فعلا حراما وافطر صوم رمضان بحسب ظنه الذي عليه المعول في التكليف ولذلك وقع الخلاف فيه بين الاصحاب

قانون

اختلفوا في ان الشارع اذا اوجب شيئا ثم نسخ وجوبه هل يبقى الجواز ام لا والظاهر ان الجواز الثابت بالبراءة الاصلية ثابت جزما وانما الاشكال في بقاء الجواز الذي استفيد من الامر فمحل النزاع هو في ثبوت حكم اخر شرعي من الاباحة بالمعنى الاخص او الاستحباب في عدمه فلا نوى عدمه بل يرجع الى الحكم السابق من البراءة او الاباحة او التحريم بالنظر الى الموارد مثل ان يكون من العبادات فيحرم لكونها تشريعا بدون الاذن او العادات و التلذذات فيكون مباحا او المعاملات فالاصل البراءة من اللزوم لا اصالة عدم ترتب الاثر وبالنظر الى الاقوال فيما لم يرد فيه نص فان منهم من قال فيه بالتحريم ومنهم من قال غير ذلك فما يتوهم من ان المراد رجوع الحرمة المنسوخة مثلا لو فرضت ثبوتها قبله ايضا باطل وبالجملة المراد عدم بقاء الجواز المستفاد من الامر بالدلالة التضمنية مطلقا لا رجوع الحكم السابق وان كان حكما شرعيا منسوخا ومحل النزاع ما اذا قال نسخت الوجوب او رفعته او نسخت المنع عن الترك ونحوها اما لو حرمه او صرح بنسخ مجموع مدلول الامر فلا اشكال احتجوا على بقاء الجواز بان الامر الايجابي دل على الجواز مع المنع من الترك فالمقتضي للجواز موجود ونسخ الوجوب لا يحصل معه اليقين برفعه لحصول معناه برفع المنع عن الترك فان رفع المركب يحصل برفع احد جزئيه وعدم بقاء الجنس مع انعدام الفصل انما يسلم لو لم يخلفه فصل اخر ولا ريب ان رفع المنع عن الترك يستلزم جواز الترك فمع انضمامه الى جواز الفعل يحصل الاباحة وقد بان ان الجنس والفصل وجودهما في الخارج متحد ووجودهما انما هو في ضمن الفرد فلا معنى للتفكيك بينهما مع ان المحققين منهم صرحوا بكون الفصل علة لوجود الجنس مع ان الاحكام منحصرة في الخمسة فلا يتصور الانفكاك عن واحد من الفصول الاربعة التي تركب الجواز معها ومما قيل في الاحتجاج من نيابة الفصل الاخر فغير ان تحصل الجنس في ضمن الفصل الاول غير تحصله في ضمن فصل اخر فاذا انتفى التحصل الاول فلا بد ان يوجب حصوله ثانيا فان قلت ان وجوده مستصحب قلت علية الفصل لوجود الجنس والنفرقة بين التحصيلين لا يجامع القول بالاستصحاب وان تفارق رفع الفصل ووجود فصل اخر في الخارج سلمنا لكنه معارض باستصحاب عدم القيد فان جواز الترك حال ثبوت الوجوب كان متعدما يقينا وحصوله الان مشكوك فيه فان قلت لا ريب في حصول القيد لان جواز الترك حاصل برفع الوجوب مطلقا فمع استصحاب الجواز يتم المطلوب قلت سلمنا ذلك لكن الاصل عدم الارتباط و التقييد فان قلت الارتباط والتقييد امر اعتباري وبعد حصول الطرفين واتحاد المورد فلا معنى لعدم اعتبار ذلك قلت سلمنا ذلك لكن نقول الاصل عدم تيقن اللحوق وهو مستصحب غاية الامر حصول الظن باللحوق بالاستصحاب ولا يقين لا لان الانضمام في نفسه يحتاج الى دليل بل لان اليقين بالانضمام يحتاج الى اليقين بثبوت المنضم اليه وهو غير متيقن لانه كما يحتمل تعلق النسخ بالمنع عن الترك فقط يحتمل التعلق بالمجموع فلا يبقى فيه ولا مقيد نعدم اليقين بالانضمام انما هو لعدم اليقين ببقاء المنضم اليه فكما ان بقاء المنضم اليه اعني الجواز مستصحب حتى يثبت اليقين بخلافه فكذلك عدم لحوق القيد به متيقن حتى يثبت اليقين بخلافه والاستصحاب لا يوجب اليقين فيتعارض الاستصحابان و يتساقطان فيبقى المورد بلا حكم وبعبارة اخرى فكما ان الاصل بقاء الجواز الذي في ضمن الوجوب فالاصل عدم تحقق الاباحة بالمعنى الاخص او الاستحباب فان جميع الاحكام الشرعية الاصل عدمها ومن طريق بيان المبحث علم ان الباقي على القول بالبقاء هو الاستحباب لا الاباحة ولا غيرهما مما توهم فان جنس الوجوب هو الطلب الراجح ثم ان هذا الاصل وان قل فروعه بل لا يحضرني الان له فرع الا ما توهمه بعض الاصحاب من تفريع جواز الجمعة بعد انتفاء الوجوب العيني بسبب فقد

شرطه اعني حضور الامام ع او نايبه او يحرمه لبقائه بلا دليل والعبادة بلا دليل حرام وهو باطل كما ستعرفه لكن له نظر كثير
الفروع عظيم الفائدة وهو ما اشتهر في السنتهم من ان بطلان الخاص لا يستلزم بطلان العام والتحقيق خلافه كما بيّنا
فمن فروعه ان القضاء تابع للاداء والتحقيق خلافه ومنها ان الوضوء لا يجزي عن الغسل اذا تعذر ومنها انه لو نذر ايقاع
صلوة في مكان لا رجحان فيه والتحقيق انه لو نذر ايقاع صلوة الظهر مثلا او نافلة في مكان لا رجحان فيه فلا ينعقد على
القول باشتراط الرجحان في النذر واما لو نذر ايقاع ركعتين مبتداة في المكان المذكور فينعقد لا لان عدم اعتبار
الخاص لا يستلزم عدم اعتبار العام فلا بد ان ينعقد ويفعلها ولو في غير ذلك الموضع بل لان مورد النذر هو ذلك الفرد
وهو راجح باعتبار الكلي الموجود فيه ومنها ما لو باع العبد المأذون او اعتقه ففي انعزال الرد وجهان يجريان لو صرح بكونه
وكيلا ايضا فان الاذن الحاصل من جهة كونه مالكا قد ارتفع ويبقى كلي الاذن الى غير ذلك من الفروع مثل ان ينذر اضحية
حيوان خاص فمات قبل ذلك فلا يجب آخر بل الظاهر انه كما لا يجري الاستصحاب في الاجزاء العقلية لاثبات الاحكام الشرعية
كذلك لا يمكن الاستدلال عليه بمثل قوله ع ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور واذا امرتكم بشيء
فاتوا منه ما استطعتم بخلاف الاجزاء الخارجية فيجب غسل الاقطع بقية العضو في الوضوء ونحو ذلك واما انتفاء الشرط
فليس مما نحن فيه في شيء فان انتفائه ينتفي المشروط راسا وهو ليس بتنجز ما وبديهة لتجدده انا فانا في جميع الازمان
مسئلة صلوة الجمعة المتقدمة من هذا القبيل وتما فروعا نظير ذلك بعد النسخ حال نسخ الاستحباب ونسخ الكراهة وغيرهما
وكذلك الكلام في اقسام العام والخاص

قانون

الحق ان الامر يقتضي الاجزاء وتحقيق هذا الاصل يقتضي رسم
مقدمات الاولى الاجزاء هو كون الفعل مسقطا للتعبد به وانما يكون اذا اتى المكلف به مستجمعا لجميع الامور المعتبرة
فيه وقيل هو عبارة عن اسقاط القضاء كما سيجيء نظيره في الصحة وهو اخص من الصحة اذ مورد الصحة اعم من موارد التعبد
فيشمل العقود والايقاعات بخلاف الاجزاء فانه مختص بموارد التعبد فالظاهر ان الاجزاء في العبادات هو اللازم المساوي
للصحة فيها وتعريف الاجزاء بهذا اللفظ قد وقع في كلام بعضهم وهو موهم لخلاف المقصود والاولى ان يعبر عن المعنى الاول
بحصول الامتثال وعن الثاني بسقوط فعله ثانيا اعم من الاعادة والقضاء فان ما لا يكون مسقطا للقضاء لا يكون
مسقطا للاعادة بطريق اولى والظاهر ان مراد من عبر بما ذكر هو ذلك المعنى وان لم يساعده العبارة ويشهد بذلك اتفاقهم على
دلالة الامر على الاجزاء بالمعنى الاول دون الثاني الثانية كون الامر مقتضيا للاجزاء هو اذا اتى به المكلف على ما
هو مقتضى الامر والمفهوم منه مستجمعا الشرائطه المستفادة له من الشرع بحسب فهمه وعلى مقتضى تكليفه كما عرفت ولكن
الاشكال في حقيقة الامر وتعيينه فان التكليف قد يكون بشيء واحد في نفس الامر وقد حصل العلم به للمكلف واستجمع جميع
الامور المعتبرة فيه على سبيل اليقين وقد يكون كذلك ولكن المكلف لم يحصل له سوى الظن به وباستجماع تلك الامور
كما يحصل للمجتهد في الفتاوى فان اعتماده على الظن المستفاد بحجيته عموما من العقل والنقل وقد يكون كذلك ولكن النص
بالخصوص على كفاية الظن عن اليقين كالطهارة المظنونة بسبب الشك في حصول الحدث وكذلك قد يكون التكليف
لشيء اولا مع الامكان وببدله ثانيا مع عدمه كالتيمم عن الماء والاشكال في ان المكلف مكلف بالعمل بالظن ما دام
غير متمكن عن اليقين ومحكوم باجزاء عمله كذلك مطلقا وبعبارة اخرى هل هو مكلف باليقين والعمل بمقتضاه في الحال والماضي الا
في حال عدم التمكن منه وهو منقطع بالظن ولا يترتب على الماضي شيء وكذلك الكلام في المبدل والبدل فمن تيمم لعذر
ثم تمكن عن الماء في الوقت فان قلنا ان المكلف به هو الوضوء في الوقت الا في حال عدم التمكن عنه وبعبارة
اخرى انه مكلف بالبدل بالتيمم ما دام متعذرا فيجب عليه الاعادة في الوقت وان قلنا ان التكليف الاول انقطع و

التكليف

الامر اما ان يكون
واقعيا او ظاهريا
وعلى الاول اما ان يكون
ثانيا في حالة الاختيار
او واقعا في حالة الاضطرار
وعلى الثاني اما ان
يكون عقليا او شرعيا
فهذه اقسام اربعة
الاول الواقعي الاختياري
الثاني الواقعي الاضطراري
الثالث الظاهري
العقلي الرابع الظاهري
الشرعي ففي بعضها
يجب ان يكون الاتيان
بالمأمور به مقتضيا
للاجزاء ويمتنع عدمه
وهذا في القسم الاول وفي
بعض آخر يمتنع اقتضائه للاجزاء
ويجب عدمه وفي بعضها يمكن الاقتضاء
وعدمه وتوضيح ذلك يحتاج الى
بسط الكلام وزيادة تحقيق في المقام

(بلا اشتراط عدم التمكن)

التكليف الثاني ايضا مطلق فلا والظاهر ان هذا لا يندرج تحت اصل ويختلف باختلاف الموارد فلا بد من ملاحظة الترجيح
ثم ان الظاهر ان التكليف يتعدد بحسب اختلاف الازمان والاحوال والمكلف به في الاوامر المطلقة انما هو الطبيعة لا بشرط
المرة ولا التكرار والطبيعة تحصل بوجود فرد منها فصلوة الظهر تجب مع الوضوء في وقت ومع التيمم في اخر فبايتهما
حصلت فقد حصلت نعم نقول موضع الخلاف ان كان بالنسبة الى كل واحد من الحالات فلا اشكال في الاجزاء بمعنيه
لحصول الامتثال وعدم وجوب الاعادة والقضاء بسبب نقصها بالنسبة الى ذلك التكليف وانما يكون عدم الاجزاء بالنسبة
الى الامر الاخر فوجوب القضاء او الاعادة لمن انكشف فساد ظن طهارته انما هو لعدم حصول الصلوة بالطهارة اليقينية
لا للاختلال في الصلوة بالطهارة الظنية ففعلها ثانيا هو لعدم الاتيان بالاولى لا الثانية وكذلك فعل الصلوة
ثانيا بالمائية لاجل اختلال المبدل لا البدل ولذلك لا تعاد بالطهارة الترابية وان كانت بالنسبة الى مطلق الامر
اعم من البدل والمبدل فلا اظن مدعى لدلالة على سقوط القضاء يدعى السقوط حتى بالنسبة الى المبدل ولعل
النزاع في هذه المسئلة لفظي فان الذي يقول بالاجزاء انما يقول بالنظر الى كل واحد من الاوامر بالنسبة الى الحال التي
وقع المامور به عليها ومن يقول بعدمه انما يقول بالنسبة الى مطلق الامر الحاصل في ضمن البدل والمبدل الثالث
محل النزاع في هذه المسئلة يحرر على وجهين الاول هو ان الاتيان بالمامور به على وجهه هل هو مسقط للتعبد به بمعنى انه
لا يقتضى ذلك الامر فعله ثانيا قضاء ام لا والظاهر ان المخالف يقول انه لا مانع من اقتضائه فعله ثانيا قضاء في الجملة
لا انه لا بد ان يقتضى فعله ثانيا دائما كما لا يخفى والثاني ان يكون معنى اسقاط القضاء انه لا يجوز ان يكون معه امر اخر
بفعله ثانيا قضاء او يجوز والظاهر ان النزاع على الثاني يكون لفظيا اذ لا يمكن امكان انكار ذلك فيعود النزاع في تسمية
ذلك قضاء ونحن ايضا نسقط هذا التحرير ونجرى في الاستدلال على التحرير الاول ونقرر الادلة على ما يطابقه ثم ان هذا الكلام
مع قطع النظر عن الخلاف الاتي في كون القضاء تابعا للاداء او بفرض فالخلاف يجرى على القولين كما لا يخفى وكذا مع قطع
النظر عن كون الامر للطبيعة او للمرة او للتكرار اذ نفي المرة للغير انما هو بالتنصيص واسقاط القضاء على القول بالاجزاء
انما هو من جهة عدم الدليل اذ بعد حصول الاجزاء حصل الامتثال فلا امر يمتثل به ثانيا فيسقط لانه تشريع وكذلك ثبوت
فعله ثانيا في التكرار انما هو بالاصالة والتكرار وفيما نحن فيه على القول بعدم دلالته على الاجزاء انما هو من باب القضاء او الاعادة
الرابعة القضاء يطلق على معنيين الاول هو الفعل كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة واذا قضيتم مناسككم
الثاني فعل ما فات في الوقت المحدود بعد فوات الوقت سواء كان وجب عليه في الوقت كتارك الصلوة عمدا مع وجوبه عليه
ام لا يجب كالنائم والناسى والحائض والمسافر في الصوم او وجب على غيره كقضاء الولى وهذا هو المعنى المصطلح عليه المنصرف
اليه الاطلاق الثالث استدراك ما تعين وقته اما بالشرع فيه كالاعتكاف او بوجوبه فورا كالحج اذا افسد فيطلق
على المأتى به ثانيا القضاء وان لم ينو به القضاء الرابع ما وقع مخالفا لبعض الاوضاع المعتبرة فيه كما في التشهد
والسجدة يقضى بعد التسليم الخامس ما كان بصورة القضاء المصطلح عليه في فعله بعد خروج الوقت المحدود كقولهم
الجمعة يقضى ظهرا اذا تمهد هذه المقدمات فنقول اختلف الاصوليون في ان اتيان المامور به على وجهه هل يقتضى الاجزاء
بمعنى سقوط القضاء بعد اتفاقهم على اقتضائه الامتثال على قولين المشهور نعم وخالف فيه ابو هاشم وعبد الجبار لنا
ان الامر لا يقتضى الا طلب الماهية المطلقة من دون اعتبار مرة ولا تكرار كما مر تحقيقه ومعناه ان المطلوب ايجاد الطبيعة وهو
يحصل بايجاد فرد منه والمفروض حصوله فحصل المطلوب فلا يبقى طلب اخر فقد سقط الوجوب بل المشروعية ايضا لما مر تحقيقه في
نفي دلالة الامر على التكرار فان قيل ان حصول الامتثال بالنسبة الى ذلك الامر انما هو بالنسبة الى بعض الاحوال دون بعض

هذا مع ما ذكره قبل ذلك في عدم ابتناء الكلام في المقام على مسئلة المرة والتكرار لا يخلو من تنافر
والوجه في الاستدلال على الاجزاء هو عدم معقولية عدم الاجزاء على معنى جواز ان يبقى
في الذمة ما يجب الاتيان به ثانيا فان جواز بقاء ذلك في الذمة ان اريد جوازه مع بقاء التكليف فيه ان التكليف في بقائه يستتبع...
[illegible]

وانّما الساقط هو الامر بالبدل دون المبدل فاقول ان ذلك باطل من وجهين الاوّل ان ذلك خروج عن المتنازع اذ
ما ذكره يصير ابهر من كلامنا في الامر الواحد والثاني ان المكلّف بالصلوة مع الوضوء مثلا انّما هو مكلّف بصلوة واحدة كما هو
مقتضى صيغة الامر من حيث ان المط بها الماهيّة لا بشرط فاذا تعذّر عليه ذلك فهو مكلّف بهذه الصلوة عن التيمّم وهو ايضا
لا يقتضي الّا فعلها مرّة وظاهر الامر الثاني اسقاط الامر الاوّل فعوده يحتاج الى دليل والاستصحاب واصالة العدم وعدم
الدليل كلّها يقتضي ذلك مضافا الى فهم العرف واللغة وما يرى ان الصلوة بظنّ الطهارة تقضى بعد انكشاف فساد الظنّ
فانّما هو بامر جديد ودليل خارجي نعم لو ثبت من الخارج ان كلّ مبدل انّما يسقط عن المكلّف بفعل البدل ما دام غير
متمكّن عنه فلما ذكر وجه ولكن لك باثباته بل الظ الاسقاط مط فيرجع النزاع في المسئلة الى اثبات هذه الدعوى لا ان الامر
مط يقتضي القضاء او يفيد سقوطه فالمسئلة تصير فقهيّة لا اصوليّة وقد استدلّ للقول الثاني ايض بوجهين اخرين الاوّل
انه لو كان مكلّفا بذلك الامر بعينه بفعل ما اتى به على وجهه ثانيا فيلزم تحصيل الحاصل وهو قبيح وان كان مكلّفا بذلك
الامر ثانيا بان غير الماتى به اولا فيلزم ان لا يكون الماتى به اوّلا تمام المامور به هذا خلف امّا الثاني فظ وامّا الاوّل فهو
مبنيّ على ما حقّقنا من ان حصول الامتثال لا يبقى معه طلب اخر فتحصيل الامتثال الثاني لا يتمّ الّا باعادة الامتثال
الاوّل وهو تحصيل الحاصل وبذلك يندفع ما يقال ان فعله ثانيا مثل الماتي به اوّلا لا نفسه فان ذلك انّما يصحّ لو كان
فعله ثانيا بامر اخر كما يستفاد من التحرير الثاني في محلّ النزاع وامّا على التحرير الاوّل فلا ينبغي طلب امر حتّى يستدعي اثباته
ثانيا بحيث يكون غير الاوّل وامّا ما قيل في ردّه من ان المط هو الطبيعة لا الافراد ولا شكّ في ان تحصيل الطبيعة بعد حصوله
اوّلا تحصيل للحاصل فهو قريب من الهذيان اذ ذلك يستلزم ان يكون فعل جميع الانواع المتعدّدة تحت جنس بعد فعل واحد
منها تحصيلا للحاصل الثاني انه لو لم يكتف باتيان المامور به على وجهه في حصول الامتثال واقتضى الامر فعله ثانيا لزم كون
الامر للتكرار وهو خلاف التحقيق او خلاف المفروض ويرد عليه ان منكر الدلالة على الاجزاء لا يقول بان الامر يقتضي ذلك
بحيث لا يتخلّف منه بالذات كما يقوله القائل بالتكرار بل يقول لا مانع من اقتضائه ذلك كما اشرنا في المقدّمات وايضا
التكرار على القول به انّما هو على مقتضى العقل والعادة الّا ان يمنع مانع عنه كما مرّ في مبحثه فيما نحن فيه ... احتجّ
المانع بوجوب اتمام الحجّ الفاسد فلو كان الامر مقتضيا للاجزاء لكان اتمامه مسقطا للقضاء وفيه ان القضاء للفائت
وهو الحجّ الصحيح واتمام الفاسد امر على حدة ولا يجب له قضاء وبانّه لو كان مسقطا للقضاء لما وجب القضاء على من صلّى بظنّ الطهارة
ثمّ انكشف فساد الظنّ وقد اجيب عن ذلك بوجوه ضعيفة منها ان تسمية ذلك قضاء مجاز بل هو امر على حدة
وفيه انه مستلزم للواسطة بين القضاء والاداء وليس باعادة ايض ومنها منع بطلان اللازم والتحقيق في الجواب نظم
بعد التأمّل فيما ذكرنا فنقول ان هذا القضاء انّما يجب من جهة دلالة الدليل على ان المط هو الصلوة بالطهور ويجوز
الاكتفاء بالظنّ ما لم يحصل اليقين بخلافه فاذا حصل فيقضي الفائت فالقضاء انّما هو للمبدل بالدليل لا للبدل فيصحّ
اطلاق القضاء المصطلح عليه حقيقة هذا واني لم اقف في كلماتهم على تصريح بما ذكرنا ووجدت كلماتهم مختلطة في بيان المقام
فعليك بالتأمّل فيما يرد عليك من الفروع لكي لا تخبط والله الهادي **قانون** اختلفوا في ان الامر اذا كان مقيّدا
بوقت اذا فات فيه فهل يجب بعد ذلك الامر ام لا وهذا هو الخلاف المشهور بينهم من ان القضاء تابع للاداء او بفرض جديد والحقّ
ان الامر لا يقتضي الّا الاتيان في الوقت ووجوب القضاء يحتاج الى امر جديد وبنى بعضهم المسئلة على ان قولنا صم يوم
الخميس المركّب في اللفظ والذهن من شيئين هل المامور به فيه شيئان فينتفي احدهما بعد انتفاء الاخر او شيء واحد وقال
ان هذا الخلاف اعني كون المطلق والمقيّد شيئين في الوجود الخارجي او شيئا واحدا مبنيّ على الخلاف في ان الجنس والفصل

متغايران في الوجود الخارجي ام لا والظ ان مراده التنظير والا فالقيد اعني الزمان خارج عن الماهية وقد رده بعض المحققين بان كونهما شيئين في الخارج لا يقتضي كون القضاء بالفرض الاول ولا ينافي كونه بفرض جديد لاحتمال ان يكون غرض الامر انهما مجتمعا فمع انتفاء احدهما ينتفي الاجتماع وكذا لا يجدي كونهما شيئا واحدا في نفي كون القضاء بالفرض الاول واثبات كونه بفرض جديد لاحتمال كون المراد المطلق لا بشرط الخصوصية وذكر الخاص لكونه محصلا للمطلق بلا نظر الى خصوصية الشيء المذكور فلا ينتفي المط بانتفاء هذا القيد فالثاني لكون القضاء بالفرض الاول مستظهر لثبوت الاحتمال الغير المستلزم للقضا على المثبت نفي تلك الاحتمال وفيه ان احتمال اعتبار الاجتماع وان كان يعضده اصالة البراءة عن القضاء ولكن يعضد الاحتمال الاخر اصالة عدم اعتبار الاجتماع واستصحاب البقاء فاشتغال الذمة بمجمل التكليف مستصحب لا يحصل البراءة منه الا بالقضاء ولا يكفي فيه البراءة الاحتمالية واحتمال ارادة المطلق من المقيد لا يكفي في نفي البراءة الاصلية مع ان الظ من المقيد هو الفرد الخاص بشرط الخصوصية والمجمل انما هو الظ هذا ولكن يرد على العضدي ايض ان مجرد تمايز الجنس والفصل في الخارج لا يجدي في كون القضاء امر بالفرض الاول الا اذا ثبت جواز انفكاك احدهما عن الاخر ومجرد التمايز في الوجود الخارجي لا يوجب الانفكاك سيما على القول بكون الفصل علة للجنس واما على القول بعدمه فنقول ان المفروض عدم تحقق الجنس في الخارج الا في ضمن احد الفصول فمع انتفاء احدها ينتفي الجنس وثبوت الفصل الاخر عنه الاصل عدمه كما مر تحقيقه في مسئلة نسخ الوجوب وفي نظير الجنس والفصل فيما نحن فيه هو الصوم وايقاعه في يوم الخميس او في يوم اخر وثبوت يوم اخر عن الخميس يحتاج الى جعل الش وما يتوهم ان يوما ما ماخوذ في الصوم فلا ينفع المقام في شيء اذ الصوم الذي هو عبارة عن امساك يوم ما يعتبر تقييده بالخميس او بيوم ما غير الخميس لا بيوم ما مطلق الذي كان يوما ما ماخوذا في مفهوم الصوم فاذا انتفى الخميس فلا يبقى الا امساك يوم ما مطلق ولا وجود له في الخارج فان شئت توضيح ذلك فاجعل قولك صم يوم الخميس متلبسا بالشرائط المقررة والتحقيق ان الفرق بين ما نحن فيه وبين الجنس والفصل واضح ولا يصح التنظير ولا التفريع لامكان تحقق المقيد بدون القيد بخلاف الجنس بدون الفصل فيمكن الامتثال بمطلق الامساك في المثال المذكور وكذا بمطلق صلوة ركعتين في قولنا صل ركعتين يوم الجمعة بخلاف مثل لتحت الوجوب كما مر فالحق ان التحقيق انما في حكاية الجنس والفصل فما مر من عدم التمايز والا لما جاز الحمل بهو هو وانه لا يبقى الجنس بدون الفصل وان الاصل عدم تحقق فصل اخر واما فيما نحن فيه فان المتبادر من المقيد هو شيء واحد والمتبادر هو التحقيق فلا نفهم من قول الش صم الخميس الا تكليفا واحدا والزائد منفي بالاصل فاذا انتفى الخميس فينتفي المامور به بل يستفاد منه على القول بحجية مفهوم الزمان ومفهوم اللقب وغيرهما الدلالة على العدم ايض ومن ذلك يظهر انه لا يمكن اجراء الاستصحاب فيه ايض لانتفاء الموضوع ولا قولهم ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور الى اخر وغير ذلك وكذا الكلام في غير الموقت من القيود فلا فرق بين المفعول فيه كما نحن فيه والمفعول به والحال وغيرها فلا يصح تفريع بعضهم على ذلك وجوب الغسلات الثلث بالقراح لو فقد السدر والكافور الا ان يثبت بدليل من خارج وقد استدل على المختار ايض بان الامر قد يستتبع القضا كاليوم فيه وقد لا كالجمعة والعيد فهو اعم والعام لا يدل على الخاص وفيه ما لا يخفى اذ ذلك انما يصح ان لو كان الاستتباع من جهة الامر الاول وهو توهم وقد يوجه بان المراد ان مقتضى الشيء لا يتخلف عنه فالتخلف عنه شاهد على عدم الاقتضاء وفيه ايض ما لا يخفى اذ التخلف لعله من جهة دليل اخر فهو مقتض الا ان يمنع مانع وقد يستدل ايض بلزوم كون القضاء اداء ومساويا للاول لو كان بالامر الاول فلا يعصي بالتاخير وفيه ان الخصم يدعي الترتيب لا التخيير والتسوية احتج الخصوم بوجوه الاول ان الزمان ظرف من نفره وليس المامور به غير داخل فيه فلا يؤثر اختلاله في سقوطه ويعلم جوابه مما سبق مع انه

لولم يكن له مدخلية لجاز تقديمه عليه ايضا فثمرة النزاع ان الوقت كاجل الدين فكما يجب اداؤه بعد انقضاء الاجل فكذا ما نحن

بصدده اذا لم يؤد في الوقت وفيه انه قياس مع الفارق اذ ذوات الدين توصلي والمصلحة المطلوبة باقية وهو براءة الذمة وايصال

الحق الى صاحبه بخلاف العبادات فان المصالح فيها مخفية ولعل للوقت مدخلية في حصول مصلحتها وبالجملة العبادات

توقيفية لا يجوز التجاوز فيها عن التوظيف بخلاف المعاملات وسيجيء تحقيقه في الثالث لو وجب بامر جديد لكان اذا

لا نه امر بالفعل بعد الوقت فيكون ما ياتي به في وقته وجوابه ان الاداء ما لا يكون استدراكا لمصلحة فائتة وما نحن

فيه استدراك للمصلحة الفائتة **قانون** الاظهر ان الامر بالامر امر فاذا قال القائل لغيره مر فلانا ان يفعل

كذا او قل له ان يفعل كذا فهذا امر بالثالث مثل ان يقول ليفعل فلان كذا لفهم العرف والتبادر واحتمال ان يكون

اوجب عليه من قبل نفسه بعيد مرجوح وان كان ما ذكرنا مستلزما للاضمار وهو من قبيل وتوبيخه انا مامورون باوامر

الرسول عن الله تعم بل اذا اطلع الثالث على الامر قبل ان يبلغه الثاني ولم يفعل واطلع الامر على ذلك فيصح ان يعاقبه على تركه

وان يذمه العقلاء على ذلك احتجوا بقوله مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع فانه لا وجوب على الصبيان اجماعا وبان

القائل لو قال لغيره مر عبدك بان يتجر لم يتعد ولو قال لذلك العبد لا تتجر لم يناقض كلامه الاول والجواب عن الاول

ان الاجماع اوجب الخروج عن الظاهر وعن الثاني ان القرينة دالة على انه للارشاد ولذلك نقول باستحباب عبادة الصبي

وتضعف كونها محض التمرين ومن فروع المسئلة ما لو قال زيد لعمرو مر بكرا بان يبيع هذا الفرس فهل لبكر قبل ان يامره

عمرو ان يتصرف فيه ام لا وهل يصح بيعه ام لا واما الامر بالعلم بالشيء فهل يستلزم حصول ذلك الشيء في تلك الحالة

ام لا الاظهر لا فان الامر طلب ماهية في المستقبل فقد يوجد وقد لا يوجد فقول القائل علم اني طلقت زوجتي لا ينوب

الاقرار بالطلاق بالنظر الى القاعدة ولكن المتفاهم في العرف في مثله الاقرار وان لم يتم على تلك القاعدة فافهم

المقصد الثاني في النواهي

قانون النهي هو طلب ترك الفعل بقول من العالي على سبيل الاستعلاء ويدخل فيه التحريم على ما هو المتبادر من هذه المادة في العرف ايضا واما مثل الكف عن الزنا فيدخل

في الامر من حيث ملاحظة الكف بالذات وانه فعل من الافعال ونهي من حيث انه الة لملاحظة فعل اخر وهو الزنا وحال من الاحوال

وربما قيل بكونه مشتركا بين التحريم والكراهة او قدر مشترك بينهما والاقرب الاول ويظهر وجهه مما تقدم في الامر واما صيغة

لا تفعل وما في معناها فالاشهر الاظهر انها ايضا حقيقة في الحرمة وقيل بانها حقيقة في الكراهة وقيل بالاشتراك لفظا وقيل

معنى وقيل بالوقف لنا التبادر عرفا فكذلك لغة وشرعا لاصالة عدم النقل والاحتمالات المتقدمة في صيغة الامر ايضا

هنا فعليك بالتامل وتطبيقها على ما نحن فيه وكذلك يظهر ساير الاقوال وادلتها واجوبتها مما تقدم وربما يستدل على المطلوب بقوله تعالى وما

نهيكم عنه فانتهوا فان صيغة افعل للوجوب ووجوب الانتهاء عن الشيء ليس الا تحريم فعله فيدل على تحريم المنهي عنه وفيه

ان هذا انما يتم ان لو قلنا كل صيغة لا تفعل نهي وهو مسلم ان لم نقل بكون النهي بلفظه ماخوذا في معناه التحريم وهو

خلاف التحقيق كما عرفت فح فلا يصدق النهي على صيغة لا تفعل الا ما علم ارادة الحرمة منه والنزاع في صيغة لا تفعل مجردة

عن القراين لا في ما علم كونه للحرمة فح يكفي صدق النهي عليها في افادة الحرمة ولا حاجة الى دليل اخر كما مر نظيره في الامر وان

لم يجعل لفظ النهي ماخوذا في معناه الحرمة كما هو مبنى الاستدلال لظاهر الاية اولا ما بينا من ان الحق خلاف ذلك

وثانيا ان هذا الاستدلال يدل على عدم الدلالة لغة والا لما احتاج الى الاستدلال واما في خصوص هذه الصيغة فصيرورته

بذلك مدلولا حقيقيا له ايضا محل الكلام بل يصير ذلك من باب الاسباب العلامات ولا يفيد ان مدلول لا تفعل في

كلامه يصير كذلك حقيقة بل انما يدل على ان كل ما منعه بقوله لا تفعل يجب الانتهاء عنه وثالثا ان حمل الامر على الاستحباب

معنى هذه المسئلة على دلالة نحو هذا الخطاب بنوعه ومتفاهم العرف على كون الواسطة مبلغا للحكم الذي انشاه الاول الى الثالث فيكون الثالث مامورا بالفعل من الاول او منشأ للحكم بالنسبة الى الثالث فلا يكون مامورا من الاول وان بلغه امر الاول من غير جهة تبليغ الواسطة سيد على

مجاز وبتخصيص كلمة الموصول مجاز اخر ولا محالة لا بد من اخراج المكروهات ولا ترجيح لاحدهما على الاخر وارجحية التخصيص يعارضه لزوم اخراج الاكثر مع انه يحتمل ان يكون المراد انه يجب الاذعان على مقتضى مناهيه وامتثالها على الوجه المذكور لا ان حرمته فبالانزجار البتة وان كراهته فبالانزجار تنزيها والاعتقاد على مقتضاهما في المقامين وبالجملة المطلوب الاذعان على مقتضاه ورابعا انه لا يدل الا على حكم مناهي الرسول وانفهام حرمة مخالفة الله عز وجل حرمة مخالفته بالفحوى لا يدل على دلالة لفظ لا تفعل في كلامه تعالى على ذلك لعدم الملازمة بينهما كما هو واضح بين الا ان يثبت بعد القول بالفصل وفيه ايضا اشكال اخر لان صاحب المعالم ره ومن تبعه تاملوا في دلالة المناهي الواردة في كلام الائمة ع على الحرمة بعد تسليمها في اصل الصيغة لما ذكروه في صيغة الامر من جهة كثرة الاستعمال في المكروهات بحيث صارت من المجازات الراجحة المساوية للحقيقة والجواب عنه هو نفس الجواب عما تقدم في الامر فلا نعيد **فائدة ٢** اختلفوا في ان المراد من النهي هو الكف او نفس ان لا يفعل والاقرب الثاني لنا صدق الامتثال عرفا بمجرد ترك العبد ما نهاه المولى مع قطع النظر عن ملاحظة انه كان مشتاقا الى الفعل فكف نفسه عنه فان قلت العدم الازلي سابق وممتنع التاثير فيه للزوم تحصيل الحاصل مع ان اثر القدرة متاخر عنها قلت الممتنع هو ايجاد العدم السابق لا استمراره واثر القدرة يظهر في الاستمرار فاذا ثبت امكان دفعه باتيان الفعل فيثبت امكان ابقائه باستمرار الترك اذ القدرة بالنسبة الى طرفي النقيض متساوية والا لكان وجوبا او امتناعا فان قلت لو كان المطلوب هو العدم لزم ان يكون ممتثلا ومثابا بمحض الموافقة الاتفاقية او بسبب عدم القدرة على الفعل او عدم ارادته او غير ذلك قلت اولا انه معارض بالكف بقصد الرياء وثانيا ان الكلام انما هو على ظاهر حال المسلم وثالثا انا لا ندعي الكلية بل ندعي امكان حصول الامتثال بمجرد ترك الفعل فان الثواب موقوف على الامتثال سواء كان محتاجا في الترك الى الكف او فعل ضد اخر او لم يكن بل يكفي في ذلك قوة الداعي الحاصل بتوطين النفس على الامتثال والانتهاء عن كل ما نهي عنه وان لم يكن قادرا على الفعل بل وغير مستشعر ايضا ويؤيد ذلك انه لو لم يكن نفي الفعل مقدورا للزم عدم العقاب على ترك الواجب الا مع الكف عنه وهو باطل جزما فان قلت على ما ذكرت ايضا يؤول الكلام الى ان المكلف به ليس ترك الفعل كيف كان بل هو امر وجودي وهو ابقاء العدم واستمراره ولو كان بمجرد توطين النفس على الامتثال بمجرد تصور تمكن ان يصدر عنه الفعل وان لم يكن قادرا عليه بالفعل ايضا والا فقد يكون مكلفا بالكف وقد يكون مكلفا بفعل احد الاضداد الوجودية من غير الكف فالذي يكون مقدورا له هو احد هذه الامور على التفصيل فالمطلوب انما ذلك هو الامر الوجودي كالامر باحراق الحطب فانه حقيقة امر بالقاء الحطب في النار قلت قد مر الكلام في نظيره في مقدمة الواجب فنذكر ونقول هنا ان ذلك من قبيل طلب حركة المفتاح المقدورة بحركة اليد ولا مانع منه لان المقدور بواسطة المقدور مقدور وان كان غير مقدور بلا واسطة فعدم الفعل في الان الثاني من التكليف مقدور بواسطة احد الامور المذكورة فهو المكلف به بالذات وساير الامور مكلف بها بالتبع من باب المقدمة ومن جميع ما ذكرنا يظهر حجة القول الاخر وجوابه وعدم حسن الاقتصار على الكف فقط **فائدتان** الاولى قد عرفت انهم اختلفوا في دلالة النهي عن الشيء على الامر بضده على حذو ما ذكروه في الامر ويشكل الفرق بين هذا المقام وما تقدم وعلى القول بكون المطلوب هو الكف يتوجه القول بالعينية هنا ويمكن الفرق بان الكلام ثمه كان في دلالة لفظ النهي على الامر مع قطع النظر عن الادلة الخارجية مثل امتناع تعلق التكليف بالعدم ونحوه بخلافه ههنا وهو ايضا مشكل لعموم الكلام ثمه ايضا وعلى اي تقدير فههنا اشكال اخر وهو انه على القول بكون المطلوب بالنهي هو الكف يؤول الامر الى النهي عن ضد الكف ايضا على القول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده

فيلزم الدور وثمرة الثانية اختلفوا في ان هذا الترك هل هو من قبيل الفعل ام لا ذهب المحققون الى الاول وتظهر الثمرة في مثل ما لو علق الظهار على فعل ليس فيه رضى الله فترك صوما او صلوة وما لو القى في النار وتمكن عن الخلاص فلم يتخلص حتى مات فهو قاتل نفسه والا فيجب القصاص له **قانون** اختلفوا في دلالة النهي على التكرار على قولين فعن الاكثر انه للتكرار والاقوى العدم لما مر مرارا من ان الاوامر والنواهي وغيرها مأخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء ولا يزيد الهيئة على المادة الا الطلب الحتمي التحريمي والايجابي والاصل عدم شيء اخر من تقييد فعليه بالتبادر مع انا نرى بالعيان استعماله في كل واحد من المعنيين كالزنا وصلوة الحائض ونهي الطبيب عن الماء في المرض فاللفظ قابل لهما ومستعمل فيهما والمجاز والاشتراك خلاف الاصل حتى يثبت بالدليل احتجوا بان النهي طلب ترك الطبيعة ومنع المكلف عن ادخال الماهية في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع عن ادخال كل فرد كما ان الطلب الايجابي يحصل الامتثال فيه باتيان فرد وفيه ان ذلك لا يفيد ذلك ولو كان مدخول الطلب التحريمي الماهية بشرط الوحدة او بشرط العموم المجموعي ايضا مع كونهما مفيدين للعموم في الجملة فضلا عما لو كان المدخول هو الطبيعة المطلقة كما هو المسلم في مبدء الاشتقاق اذ كما ان المط يحتمل الاطلاق والتقييد كذلك الطلب ايضا يحتملهما فكما يصح ان يتوقع طلب منك عدم الزنا الحاصل ما دام العمر او عدم الزنا في شهر او سنة كذلك يصح ان يتوقع طلب منك ما دام العمر ترك الزنا او طلب في هذا الشهر منك ترك الزنا ولا دلالة في اللفظ على احد التقييدين فطلب ترك الطبيعة انما يقتضي ترك جميع افراد الطبيعة في الجملة لا دائما وابن المطلقة من الدائمة فلا يمكن اثبات الدوام والتكرار للنهي لا من جهة المادة ولا من جهة طلب الترك اللهم الا ان يتشبث بالتبادر العرفي كما يظهر من بعضهم وهو خلاف ما ذكره المستدل مع انه في معرض المنع او يتشبث في ذلك بان طلب الترك مطلق وارادة ترك الطبيعة في وقت غير معين اغراء بالجهل فوقوعه في كلام الحكيم يقتضي حمله على العموم وهذا وجه وجيه ولكنه ايضا خلاف ظاهر المستدل وعلى هذا فما انكرناه هو دلالة الصيغة عليه باعتبار الدلالة اللفظية كما هو المتبادر في نظائر البحث والا فلا نمنع الحمل على العموم في فصلوة الحائض وما نهى الطبيب فتقييدا ولا بالوقت والزمان المطلوب تركه فيه ولوحظ مقيدا بذلك ثم وقع عليه النهي ولذلك يحمل اطلاقه في ذلك الزمان بالنسبة الى جميع اجزائه وان كان مط بالنسبة اليها ولا يذهب عليك انه لا يمكن اجراء هذه الطريقة في الامر وادعاء حمل مطلقه على الدوام لحصول الامتثال هنا بفرد ما وعدم لزوم اللغو والقبيح في كلام الحكيم بخلاف ما نحن فيه نعم يجري هذا الكلام في مثل احل الله البيع كما سيجيء هذا ولكن لك ان تمنع اجراء هذه الطريقة في النهي ايضا بان يقال لا يلزم من الاطلاق في الصيغة كون المط ترك الطبيعة في وقت غير معين حتى يلزم الاغراء القبيح بل نقول المراد مطلق طلب ترك مطلق الطبيعة وربما يحصل الامتثال بترك جميع افراد المنهي عنه في الآن المتاخر عن النهي في زمان يمكن حصول الفعل فيه ثم ان التكليف بترك الطبيعة وتكراره على القول بالتكرار هل هو تكليف واحد او تكليفان فيحصل الامتثال بتركه على الثاني دون الاول مقتضى الاستدلال على التكرار بان المط منه ترك الطبيعة وهو لا يحصل الا بتركه دائما عدم الامتثال بالترك في بعض الاوقات ومقتضى ما ذكرنا من انفهام التكرار من وقوع المطلق في كلام الحكيم هو حصول الامتثال بموافقة مطلق النهي وان عصى بترك استمراره واما على الاستدلال بالتبادر فلا بد من التأمل فان تبادر مع تقييد التروك المفروضة بحيث لا يكون بعضها بعض فلا يحصل الامتثال الا بالدوام والا فيحصل الامتثال بفعل البعض ويترتب العقاب على ترك الاخر والحق على ما اخترناه حصول الامتثال بالترك في الجملة الا ما اخرجه الدليل كترك الاكل في الصوم وليس ذلك لدلالة النهي مطلقا فيقول نعم لا تقربوا الزنى فان الامتثال يحصل بتركه في شهر او عام او اقل او اكثر ثم ان ما ذكرنا من حصول الامتثال بترك الطبيعة في الجملة

انما هو

قوله بشرط الوحدة بان يكون المطلوب ترك الماهية في واحد من ازمنة العمر على البدل
قوله او بشرط العموم بان يكون المطلوب ترك الماهية في مجموع ازمنة العمر من حيث المجموع

انما هو بالنسبة الى الزمان والافراد المتعاقبة بحسب تماديه واما الافراد المتمايزة بسائر المشخصات فمثل كمن ترك الزنا بامرأة معينة وارتكب الزنا مع الأخرى فلا يحصل له الامتثال لاجل ذلك الترك فان الطبيعة لم يترك مع ان الامتثال بالترك الأخرى متعذر المقدورية لان المقدور ما يتساوى طرفاه نعم لا يمكن تحصيل زنائين في آن واحد ولا يمكن ترك احدهما في ان يرتكب الاخر وبالجملة فلا بد من ترك الطبيعة رأساً في آن من الاوان ليتحقق الامتثال ولا يحصل الا بترك جميع الافراد

تنبيه كل من قال بكون النهي للدوام لا بد ان يقول بكونه للفور ليتحقق الدوام واما من لا يقول فلا يلزمه عدم القول به من هذه الجهة فما ادعاه بعضهم من ان كل من لا يقول بالتكرار يلزمه عدم القول بالفور فيه ما فيه مع ان الشيخ في العدة ذهب الى كونه للفور ولا يقول بالتكرار نعم ذهب العلامة في التهذيب الى عدم الفور مع عدم قوله بالتكرار ولا يلزم ان يكون ذلك للتلازم بين القولين فمن يقول بالفور مع عدم قوله بالتكرار فلعله يدعي التبادر في الفور ويقول بان العقلاء يذمون العبد المسوف لامتثال المولى في النهي واما على ما ذكرنا من اخراج الكلام عن الاغراء بالجهل فيلزم القول بالفور ايضاً

قانون اختلف العلماء في جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد وموضع النزاع ما اذا كان الوحدة بالشخص لكن مع تعدد الجهة واما الواحد بالشخص الذي لم يتعدد الجهة فيه بان يكون موردهما من جهة واحدة فهو مما لا نزاع في عدم جوازه الا عند بعض من يجوز التكليف بالمحال وربما منعه بعضهم تمسكاً بان هذا التكليف محال لا انه تكليف بالمحال ولعله نظر الى كون الامر والطلب مسبوقاً بالارادة واجتماع ارادة الفعل والترك محال واما الواحد بالجنس فهو ايضاً مما لا نزاع في جواز الاجتماع فيه بالنسبة الى انواعه وافراده كالسجود لله وللشمس والقمر وان منعه بعض المعتزلة ايضاً نظراً الى جعل الحسن والقبح من مقتضيات الماهية الجنسية وهو في غاية الضعف كما ان المخالف الاول افرط فهذا قد فرط ثم ان القول بجواز الاجتماع هو مذهب اكثر الاشاعرة والفضل بن شاذان من قدمائنا وهو الظاهر من كلام السيد في الذريعة وذهب اليه جملة من فحول متأخرينا كمولانا المحقق الاردبيلي وسلطان العلماء والمحقق الخوانساري وولده المحقق والفاضل المدقق الشيرواني والفاضل الكاشاني والسيد الفاضل صدر الدين وامثالهم بل ويظهر من الكليني حيث نقل كلام الفضل بن شاذان في كتاب الطلاق ولم يطعن عليه رضا بذلك بل يظهر من كلام الفضل ان ذلك كان من مسلمات الشيعة وانما المخالف فيه كان من العامة كما اشار الى ذلك العلامة المجلسي في كتاب بحار الانوار ايضاً وانتصر هذا المذهب جماعة من افاضل المعاصرين والقول بعدم الجواز هو المنقول عن اكثر اصحابنا والمعتزلة وهذه المسألة وان كانت من المسائل الكلامية ولكنها لما كانت يتفرع عليها كثير من المسائل الفرعية ذكرها الاصوليون في كتبهم فنحن نقتفي آثارهم في ذلك والذي يقوى في نفسي ويترجح في نظري هو جواز الاجتماع وقد جرى ديدنهم في هذا المقام بالتمثيل بالصلوة في الدار المغصوبة فان المفروض انها شيء واحد شخصي ومحط البحث فيها هو الكون الذي هو جزء الصلوة فهذا الكون هو شيء واحد فانه هو الذي يحصل به الغصب ويحصل به جزء الصلوة فهذا الكون شيء واحد له جهتان فمن حيث انه من اجزاء الصلوة مأمور به ومن حيث انه تصرف في مال الغير وغصب منهي عنه لنا على الجواز وجوه الاول ان الحكم انما تعلق بالطبيعة على ما اسلفنا لك تحقيقه فمتعلق الامر طبيعة الصلوة ومتعلق النهي طبيعة الغصب وقد اوجدهما المكلف بسوء اختياره في شخص واحد ولا يرد من ذلك قبح على الأمر لتغاير متعلق المتضادين فلا يلزم التكليف بالمتضادين ولا كون الشيء الواحد محبوباً ومبغوضاً من جهة واحدة فان قلت الكلي لا وجود له الا بالفرد فالمراد بالتكليف بالكلي هو ايجاد الفرد وان كان متعلقاً بالكلي على الظاهر وما لا يمكن وجوده في الخارج يقبح التكليف بايجاده في الخارج قلت ان اردت عدم امكان الوجود في الخارج بشرط لا فهو مسلم ولا كلام لنا فيه وان اردت استحالة وجوده لا بشرط فهو باطل جزماً لان وجود

الكلي لا بشرط لا ينافي وجوده مع الف شرط فاذا امكن اتيانه في ضمن فرد فقد تمكن من اتيانه لا بشرط غاية الامر توقف حصوله
في الخارج على وجود الفرد والممكن بالواسطة لا يخرج عن الامكان وان كان ممتنعا بدون الواسطة وهذا كلام سار في
جميع الواجبات بالنسبة الى المقدمات فالفرد هنا مقدمة لتحقق الكلي في الخارج فلا غائلة في التكليف به مع التمكن
عن المقدمات فان قلت سلمنا ذلك لكن نقول ان الامر بالمقدمة اللازم من الامر بالكلي على ما ثبت عليه الامر يكفينا
فان الامر بالصلوة امر بالكون والامر بالكون امر بهذا الكون الخاص الذي هو مقدمة الكون الذي هو جزء الصلوة فهذا
الكون الخاص مامور به وهو بعينه منهي عنه لانه فرد من الغصب والنهي عن الطبيعة يستلزم النهي عن جميع افراده ولو كان
ذلك ايضا من باب مقدمة الامتثال بمقتضى النهي فان مقدمة الحرام حرام ايضا فعاد المحذور وهو اجتماع الامر والنهي في شيء
واحد شخصي قلت نمنع اولا وجوب المقدمة ثم نسلم وجوبه التبعي الذي بيناه في موضعه ولكن غاية الامر ح توقف الصلوة
على فرد ما من الكون لا الكون الخاص الجزئي وانما اختار المكلف مطلق الكون في ضمن هذا الشخص المحرم فان قلت نعم
ولكن ما ذكرت من كون الامر بالكلي مقتضيا للامر بالفرد يقتضي كون كل واحد من ما يصدق عليه فرد ما مامورا به من
باب المقدمة ايضا والامر وان لم يتعين تعلقه بالكون الخاص عينا لكنه تعلق به تخييرا فعاد المحذور ولان الوجوب التخييري
ايضا يمتنع اجتماعه مع الحرام قلت اما اولا فهذا ليس بواجب تخييري كما حققنا لك في بحث الواجب التخييري والا لم يبق
فرق بين الواجبات العينية والتخييرية وحاصله ان التخيير في افراد الواجب العيني بحكم العقل ووجوب الافراد فيه تابع
لوجوب الكلي والامر في التخييري بالعكس فوجوب الافراد في العيني توصلي ولا مانع من اجتماعه مع الحرام كما يعترف به الخصم
وثانيا انا نمنع التخيير بين كل ما يصدق عليه الفرد بل نقول اذا امر الشارع بالكلي فان انحصر في فرد وانحصر الفرد المباح
في فرد فيصير الفرد والتشخص ايضا عينيا كاصل الكلي والا فان كان الكلي مباحا فالتخيير بين الجميع والا ففي الافراد المباحة
فليس ذلك الفرد الغير المباح مطلوبا ولكنه لا يلزم بطلان الطبيعة الحاصلة في ضمنه لان الحرام قد يصير مسقطا عن الواجب
في التوصليات بل التحقيق ان قولهم ان الواجب التوصلي يجتمع مع الحرام على مذاق الخصم لا بد ان يكون معناه انه مسقط
عن الواجب لا انه واجب وحرام كما لا يخفى وقد حققنا لك في مقدمة الواجب ان المقدمة التي هي موضع النزاع في الوجوب
وعدمه هي المقدورات المباحة التي كانت من افعال المكلف والا فقد يصير مقدمة الواجب شيئا غير مقدور بل من غير
فعل المكلف مثل غسل الثوب الذي حصل من الغير بدون اطلاعه وقد يكون شيئا حراما ويتم الواجب به فغاية الامر سقوط
التكليف هنا بسبب حصول الطبيعة في الخارج وذلك لا يستلزم كون المقدمة مط مطلوبا للامر وكل واحد مما يمكن
ان يتحقق به الواجب واجبا تخييريا نعم لو فرض انحصار تحقق الصلوة مثلا في الدار المغصوبة فنحن ايضا نقول بامتناع الاجتماع
هنا فلابد اما من الوجوب او التحريم فان قلت ان هذا انما يتم على القول بوجود الكلي الطبيعي وهو مم قلت مع ان الثابت
في موضعه عند المحققين هو الوجود وقد بينا لك في مسئلة تعلق الامر بالكلي المناص عن ذلك على القول بعدمه ايضا
فان قلت القدر المشترك الانتزاعي من الافراد التي من جملتها المحرم كيف يجوز طلبه وكيف يمتاز عن الحرام ويتخلص عنه
قلت ان ماهية الصلوة المنتزعة من الافراد انما هي منتزعة عنها باعتبار انها افراد للصلوة لا باعتبار انها غصب
المنتزع عنها من هذا الاعتبار هو ماهية الغصب الثاني انه لو لم يجز ذلك لما وقع في الشرع وقد وقع كثيرا منها العبادات
المكروهة فان الاستحالة المتصورة انما هي من جهة اجتماع الضدين والاحكام الخمسة كلها متضادة بالبديهة فلو لم
يكن تعدد الجهة في الواحد الشخصي مجديا للزم القبيح والكل وهو ممتنع على الحكيم مع ان هذا يدل على المطلب بطريق اولى
اذ النهي في المكروهات تعلق بالعبادات دون ما نحن فيه وبعبارة اخرى المنهي عنه بالنهي التنزيهي اخص من المامور به مطلقا

بخلاف ما نحن فيه فان النسبة بينهما فيما نحن فيه عموم من وجه ومن كل ذلك ظهر ان العقل لا يدل على امتناع الاجتماع
في المنهي عنه بجهة تنافي ايضا لو كان اخص من المامور به مطلقا ايضا وان امكن اثباته من جهة فهم العرف كما ستحققه انشاء الله تعالى ولذا
اورد الاصوليون الكلام في المسئلتين وما نحن فيه اشبه بالمقاصد الكلامية وان كان لادراجه في المسائل الاصولية ايضا
وجه ولكن المسئلة الاتية انسب بالمسائل الاصولية لابتنائها على دلالة الالفاظ وان كانت راجعة الى الاصول الكلامية ايضا
على بعض الوجوه فلنرجع الى تحرير الدليل فنقول معنى قوله لا تصل في الحمام ولا تتطوع وقت طلوع الشمس ان ترك
هذه الصلوة ارجح من فعلها كما هو معنى المكروه مع انها واجبة او مستحبة ومعنى الوجوب والاستحباب هو رجحان الفعل اما مع
المنع من الترك او عدمه ورجحان الترك ورجحان الفعل متضادان لا يجوز اجتماعهما في محل واحد وقد اجيب عن ذلك
بوجوه الاول ان المناهي التنزيهية راجعة الى شئ خارج من العبادة بخلاف التحريمية بحكم الاستقراء فالنهي عن الصلوة
في الحمام انما هو عن التعرض للرشاش وفي معاطن الابل عن انفار البعير وفي البطائح عن تعرض السيل ونحو ذلك فلم يجتمع الكراهة
والوجوب في شئ واحد ولا منع هذا الاستقراء وحجيته وثانيا ان معنى كراهة تعرض الرشاش ان الكون في معرض الرشاش
مكروه وهذا الكون هو بعينه الكون الحاصل في الصلوة فلا مناص من اجتماع الكونين في كون واحد وان قلت ان مطلق
الكون في معرض الرشاش لا كراهة فيه انما المكروه هو التعرض له حال الصلوة قلت ان المعنى ح ان الصلوة في الحمام
منهي عنها لكونها معرض الرشاش فالنهي ايضا تعلق بالصلوة وعاد المحذور وان قلت ان مطلق التعرض للرشاش مكروه
والنهي عن الصلوة في الحمام لانه من مقدماته وعلله فيعود المحذور ايضا وثالثا ان الفرق بين قولنا لا تصل في الحمام
ولا تصل في الدار المغصوبة تحكم بحت فلنا ان نقول ان حرمة الصلوة في الدار المغصوبة انما هو لاجل التعرض للغصب
وهو خارج عن حقيقة الصلوة واتحاد كون الغصب مع كون الصلوة ليس باوضح من اتحاد كون التعرض للرشاش مع كون
الصلوة ورابعا ان هذا لا يتم في كثير من الحمامات وفي كثير من الاوقات وتخصيص ما دل على كراهة الصلوة بما لو كان في
معرض الرشاش والحكم بعدم الكراهة في غيرها ايضا في غاية البعد وكون العلة والنكتة هو ذلك في اصل الحكم كرفع
ارياح الاباط في غسل الجمعة لا يستلزم كون الكراهة دائما لذلك كما نشاهد في غسل الجمعة هذا كله مما ورد من الشرع
النهي عنه واما في مثل الصلوة في مواضع التهمة مما يكون من جزئيات عنوان هذا القانون فلا يجري فيه هذا الكلام فلا
للخصم ان يقول ببطلانها جزما ولم يعهد ذلك منه ولا مناص له عن ذلك بوجه فهذا ايضا يدل على بطلان مذهبه الثاني
ان المراد بالكراهة هو كونه اقل ثوابا بمعنى ان الصلوة في الحمام مثلا اقل ثوابا منها في غيره ومرادهم ان لمطلق الصلوة مع قطع
النظر عن الخصوصيات ثوابا وقد يزيد عن ذلك من جهة بعض الخصوصيات كالصلوة في المسجد وقد ينقص كالصلوة في الحمام
وقد يبقى بحاله كالصلوة في البيت فلا يرد ما يتوهم انه يلزم من ذلك كون جل العبادات مكروهة لكون بعضها دون بعض في
الثواب فيلزم كراهة الصلوة في مسجد الكوفة مثلا لانها اقل ثوابا منها في مسجد الحرام وحاصل هذا الجواب ان مراد الشارع
من النهي ان ترك هذه الصلوة واختيار ما هو ارجح منها احسن فاترك الصلوة في الحمام واختر الصلوة في المسجد او البيت
وانت خبير بان ذلك ايضا مما لا يسمن ولا يغني فان الترك المطلوب المتعلق بهذا الشخص من الصلوة من جهة هذا النهي
لا يجتمع مع الفعل المطلوب من جهة مطلق الامر بالصلوة مع انك عرفت بان الخصوصية اوجبت نقصا لهذا الفرد الموجود
عن اصل العبادة فمع هذه المنقصة اما يطلب فعلها بدون تركها او تركها بدون فعلها او كلاهما فعلى الاول يلزم عدم الكراهة
وعلى الثاني عدم الوجوب وعلى الثالث يلزم المحذور وان قلت ان المراد بالنهي ليس هو الطلب الحقيقي بل هو كناية
عن بيان حال الفعل بانه اقل ثوابا عن غيره فلا طلب حتى يلزم اجتماع الامر والنهي قلت مع ان هذا تعسف بحت لا

بحجة بالنسبة الى نفس الامر فنقول مع قطع النظر عن دلالة هذا النهى على طلب الترك فهل هذا الفعل مطلوب الفعل او مطلوب الترك او مجمعهما الى اخر ما ذكرنا على انا نقول ترك الفرد لكونه اقل ثوابا واختيار ما هو اعلى منه انما يصح فيما له بدل من العبادات واما ما لا بدل له كالتطوع فى الاوقات المكروهة على القول بها او التطوع بالصيام فى السفر او الايام المكروهة فلا يصح ما ذكرت بوجه لان كل ان يسع لصلوة ركعتين يستحب فيه ركعتان وكذلك كل يوم من الايام يستحب فيه الصيام وما يتوهم ان الاحكام واردة على طبق المعتاد وعادة اغلب الناس بل كاد ان يكون كلهم عدم استغراق وقتهم بالنوافل فان كان المراد منه انه لم يكلف فى هذا الوقت الذى يصلى فيه بدلا عن الصلوة المكروهة نافلة وهذا الذى يوقعها فيه هو الصلوة التى كانت وظيفة الوقت المرجوح فهذا ليس باولى من ان يتوهم ان هذا هو الصلوة التى هى وظيفة هذا الوقت ولم يكلف فى الوقت المكروه بصلوة وان كان المراد انه لما علم انه لا يستغرق وقته بالنوافل فقال له لا تصل وظيفة هذا الوقت المكروه وصل وظيفة الوقت الاخر فهذا اعتراف منك بان الراجح ترك الصلوة المكروهة من دون بدل مع ان هذا الكلام فى مثل صوم يوم الغدير واول رجب وايام البيض والايام المخصوصة من شعبان وغيرها كما ترى فان صوم مثل الغدير الذى يتفق فى عرض السنة ليس مما يخالف العادة ويترك فيه المؤمنون بل يتبرك به الفساق ومع ذلك ينهى عنه الشارع فى السفر ويريد منه تركه الذى لا وجود له اصلا بل لا معنى له قط كما عرفت فان قلت فما تقولون انتم فى العبادات المكروهة فهل يترجح فعلها على تركها او بالعكس قلت المناهى التى وردت عن العبادات ليست كلها انما تعلقت بها باعتبار وصفها وليس فيها ما تعلقت بذاتها وان فرضت تعلقها بذاتها مثل ان نقول ان قراءة القرآن مكروهة للحائض على التقريب الذى سنبينه فى جعل صلوة الحائض من جملة ما نهى عنها لذاتها فلا اشكال عندنا فى رجحان تركها ومرجوحية فعلها ولا حاجة فيه الى تكلف اصلا وانما لم نحكم صريحا بكونها كالصلوة لاحتمال ان يتوهم ان المنهى عنه هو قراءة ما زاد على سبع او سبعين فيرجع الى النهى باعتبار الوصف ايضا والحاصل ان المفروض لو كان التعلق بالذات فقد عرفته والا فلنا ان نقول برجحان الفعل على الترك وبالمرجوحية ولا اشكال فى احديهما فان العقل لا يستبعد من ان يكون لاصل العبادة مع قطع النظر عن الخصوصيات رجحان وللخصوصية التى تحصل بها فى ضمن تشخص مرجوحية من جهة تلك الخصوصية وهذه المرجوحية قد توازى الرجحان الذى لاصل العبادة وتساويه او تزيد عليه او تنقص عنه فعلى الاول يصير متساوى الطرفين وعلى الثانى يصير تركه راجحا على فعله وعلى الثالث بالعكس فيما له بدل من العبادات كالصلوة فى الحمام فلا اشكال لان النهى عن الخصوصية لا يستلزم طلب ترك الماهية فيختار غير هذه الخصوصية سواء فيه الاقسام الثلثة المتقدمة واما فيما لا بدل له كالصيام فى الايام المكروهة والنافلة فى الاوقات المكروهة فنقول هى اما مباحة او مكروهة على ما هو المصطلح فيكون تركه راجحا على فعله بل الثانى هو المتعين هنا لئلا يخلو النهى عن الفايدة على ظاهر اللفظ فيغلب المرجوحية الحاصلة بسبب الخصوصية على الرجحان الحاصل لاصل العبادة ويرفعه ولذلك كان المعصومون يتركون تلك العبادات وينهون عنها والا فلا معنى لتفويتهم ع تلك الرجحان والمثوبة على انفسهم وعلى شيعتهم بمجرد كونها اقل ثوابا من ساير العبادات سيما اذا لم يتدارك ببدل كما عرفت فى دفع التوجيه المتقدم فان قلت فكيف يمكن بها نية التقرب وكيف تصير تلك عبادة مع ان العبادة لا بد فيه من رجحان جزما قلت ان القدر المسلم فى اشتراط الرجحان انما هو فى اصل العبادة وما هيتها واما لزوم ذلك فى جميع الخصوصيات فلم يثبت واما قصد التقرب فهو ايضا ممكن بالنسبة الى اصل العبادة وان كان لم يحصل القرب لعدم استلزام قصد التقرب حصول القرب والا فلا يصح اكثر عبادات الناس التى لا ثواب فيها اصلا او لم نقل بان فيها عقابا من جهة عدم حضور القلب ووقوع الخرازات المبطلة على ظاهر الشرع فيها مع ان قصد التقرب لا ينحصر معناه فى طلب القرب بالزلفى والوصول

علم ٣

وايام رجب

[illegible]

الى الرجحية فان من معاينة موافقة امر الآمر بهذه العبادة من حيث انها موافقة يمكن قصد التقرب بها وان لم يحصل القرب بها من جهة مزاحمة منقصة الخصوصية الاترى ان الامام موسى بن جعفر عليه السلام كان يترك النوافل اذا اهتم واغتم كما ورد في الروايات وافتى بمضمونه في الذكرى فترك التكلم والمخاطبة مع الله سبحانه متكاسلاً ومتشاغلاً اولى من فعله ولذلك تركه الامام ولو كان مع ذلك فيه رجحان لكان تركه بعيداً عن مثله سيما متكرراً وسيما في مثل الرواتب المتاكدة غاية التاكيد المتممة للفرايض ومع ذلك فلا ريب في صحتها لو فعل بهذه الحالة وجواز قصد التقرب بها واما الفرايض فعدم جواز تركها مع ذلك فانما هو لحماية الحمى ولئلا ينفتح سبيل تسويل النفس ومكيدة الشيطان فيما هو بمنزلة العمود لفسطاط الدين فان اكثر احكام الشرع من هذا الباب كتشريع العدة مط وان كان العلة فيها عدم اختلاط الانساب فلعل صورة العبادة يكفي في صحته قصد التقرب ما لم يثبت له مبطل من الخارج وان لم يكن مما يحصل له ثواب في الخارج نعم وان ورد في امثال هذه العبادات المكروهة معارض فلا بد من طرحها كما ورد في بعض الاخبار الضعيفة ان الامام ع صام في السفر في شعبان مع انه ليس بصريح في كونه مندوباً بل ربما كان منذوراً ابعيد السفر او غير ذلك من الاحتمالات فاما لا بد من نفي الكراهة فيما لا بدل له او من القول برجحان تركه مط والاظهر في صوم السفر الكراهة وفي التطوع في الاوقات المكروهة العدم ففيما يثبت الكراهة فالكلام فيه ما مر وفيما لم يثبت فلا اشكال **الثالث** ان المراد بكراهة العبادات مرجوحيتها بالنسبة الى غيرها من الافراد وسماه بعضهم بخلاف الاولى فرجحانها ذاتية والمرجوحية اضافية ولا منافاة بينهما كالقصر في المواطن الاربعة فهو مرجوح بالنسبة الى التمام مع كونه احد فردي الواجب المخير وكما انه يجتمع الوجوب النفسي مع الاستحباب للغير كاستحباب غسل الجنابة للصلوة المندوبة على القول بوجوبه لنفسه وكذلك الوجوب الغيري مع الاستحباب النفسي على القول الآخر فكذا يجتمع الرجحان الذاتي مع الكراهة للغير كصلوة الصائم مع انتظار الرفقة والمكروهات للغير كثيرة مثل الاتزار فوق القميص للصلوة ومصاحبة الحديد البارز لها ونحوها وفيه ان المراد بالمرجوحية الاضافية ان كان مع حصول منقصة في ذاتها ايض يستحق الترك بالنسبة الى ذاتها ايض فيعود المحذور والا فيصير معناه كون الغير افضل منه وارجح وح فنقول ذلك الغير ربما يكون ما يوازي اصل الطبيعة في الثواب فيصير ما نحن فيه مرجوحاً بالنسبة الى اصل الطبيعة ايض فيحصل بذلك لهذا الفرد ايض منقصة ذاتية لا يقال ان هذه المنقصة انما هي من جهة الخصوصية لا من جهة اصل العبادة لان ذلك خلاف اصل المجيب صح فان مبناه على اعتبار تعدد الجهة ثم ان الكلام لا يتم في غير هذه الصورة ايض اعني ما كان مرجوحاً بالنسبة الى ساير الافراد التي لها مزية على اصل الطبيعة ولا يجدي ما ذكره المجيب اذ نقول ح بعد تسليم كونه راجحاً بالذات ومرجوحاً بالنسبة الى الغير فاما ان يكون فعل ذلك مطلوباً او تركه او كلاهما الى اخر ما ذكرنا في رد الجواب الثاني فان قلت مطلوب فعله لذاته ومطلوبية تركه من جهة انه مفوت للمصلحة الزائدة الحاصلة في الغير فقد كررت ما فررت عنه فان المط شيء واحد لا يعتبر عندك تعدد الجهة فان قلت لما جاز الفعل والترك معاً فلا يلزم التكليف بالمح قلت انا نتكلم فيما لو اراد الفعل واختار الفرد المرجوح وجواز الفعل والترك لا يجوز اجتماع المتضادين في صورة اختياره وهو واضح مع انه لا فارق بين قولنا لا تصل في الدار المغصوبة ولا تصل في الحمام فاعتبر فيه الرجحان الذاتي والمرجوحية الاضافية ايض وما يقال ان الفارق ان الصلوة تتميز عن الغصب وههنا عن الكون في الحمام مع ما فيه من التكلف الواضح وان ذلك انما هو بعد تسليم ان الاتحاد في الوجود الخارجي يوجب ارتفاع الاثنينية في الحقيقة يرد عليه ان ذلك مبني على الخلط بين ما عنون به القانون وبين ما سيجيء فيما بعد فان النهي ثمة تعلق بالصلوة في الدار المغصوبة لا بالصلوة لانه غصب بعينها والغصب منهي عنه والذي ذكرناه من النقض انما كان من باب الاولوية والاكتفاء بلزوم اجتماع المتنافيين مط وليس مثالنا في العبادة المكروهة فقط

للمبحث في النوع ولزم مما ذكرنا القول بذلك فيما لو كان المنهي عنه اخص من المامور به ايضا وان شئت نطبق المثال على المقامين

فطابق بين قولنا صلّ ولا تنصب وبين قولنا صلّ ولا تكن في مواضع التهمة وطابق بين قولنا لا تصل في الحمام ولا تصل في

الدار المغصوبة فان كنت تقدر على ان تقول ان المرجوحية في الصلوة في مواضع التهمة اضافية بالنسبة الى غيرها في المثال

الاول فنحن ايضا نقول مرجوحية الصلوة في الدار الغصبية اضافية بالنسبة الى الصلوة في غيرها في المثال الثاني والتفريق الذي

اوردناه في الاستدلال انما هو بالفقرة الاولى من المثال الثاني على الفقرة الاولى من المثال الاول والمعارضة التي ذكرنا

في دفع جوابك انما هو بالفقرة الثانية من المثال الثاني بالنسبة الى ما ذكرته في الفقرة الاولى منه وما دفعت به المعارضة بما

اوردنا بالمعارضة بالفقرة الاولى من المثال الاول بالنسبة الى الفقرة الاولى من المثال الثاني قوله وكانه يجمع

فيه انه رجوع عن اول الكلام فان المرجوحية بالنسبة الى الغير غير المرجوحية للغير وكذلك الوجوب والاستحباب وقد اختلطا

في هذا المقام ويشهد به التشبيه بالغسل والتمثيل بالاتزار مع ان الكلام في الواجب النفسي والغيري ايضا هو الكلام فيما نحن

فيه وهو ايضا من المواضع التي اشرنا وورودها في الشرع بملاحظة اعتبار الجهة ولا يصح ذلك الا بهذه الملاحظة مع ان الاستحباب

النفسي على القول بالوجوب لغيره انما هو اذا لم يدخل وقت مشروط بالطهارة وبعد دخوله فيجب للغير فيختلف الزمان واما

على القول الآخر فالاستحباب الغيري معناه انه يستحب ان يكون هذا الفعل في حال كون المكلف مغتسلا الا انه يستحب

له الآن يوقع استحباب الفعل في حال الغسل لا يتم الا بالغسل وما لا يتم المستحب الا به فهو مستحب فيستحب الغسل فالمناص هو اعتبار

تعدد الجهة والا فلا يصح التكليف لان المكلف به على مذهب المجيب هو الفرد وهو شيء واحد شخصي لا تعدد فيه اصلا ومن المواضع

التي ذكرنا هو الصلوة في المسجد فان المستحب والواجب ايضا متضادان وكذا افضل افراد الواجب التخييري فانه واجب من حيث كونه

فردا من الكلي ومستحب من حيث الشخص وما ادري ما يقول المجيب هنا فيما الا لما ذكره في الفرد المرجوح اللهم الا ان يقول

الفرد الافضل راجح بالنسبة الى الفرد الآخر وان كان فاقدا لتلك الرجحان والمزية الموجودة في الافضل بالنظر الى انه

احد فردي المخير لا بالنسبة الى ذاته فيخرج من المقابلة ومنها ما ورد في الاخبار الكثيرة وافتى به الفقهاء من تداخل

الاغسال الواجبة والمستحبة وكذا الوضوءات ونحو ذلك واضطرب فيه كلام الاصحاب في توجيه هذا المقام وذهب كل

منهم الى صوب والكل بعيد عن الصواب واما على ما اخترناه فلا اشكال وقد بيّنا ذلك في كتاب مناهج الاحكام الثالث

ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع انه مطيع عاص لجهتي

الامر بالخياطة والنهي عن الكون واجيب عنه بان الظاهر في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق سلمنا

لكن المتعلق فيه مختلف فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى

حصول القطع بذلك في حيز المنع حيث لا نعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفقت وفيه ان هذا الكلام بظاهره مناقض

لطلب المجيب من تعلق الحكم بخصوصية الفرد فان ارادة الخياطة باي وجه اتفق هو معنى كون المطلوب هو الطبيعة وايضا فانما

الكلام في جواز اجتماع الامر والنهي في نفس الامر عقلا وعدمه والظهور من اللفظ لا يوجب جوازه اذا كان مستحيلا عقلا اللهم

الا ان يقول مراد المجيب ان وجوب الخياطة توصلي ولا مانع من اجتماعه مع الحرام وهذا معنى قوله باي وجه اتفق وفيه ما اشرنا من ان

المحال وارد على مذهب المجيب في صورة الاجتماع توصليا كان الواجب او غيره نعم يصير الحرام مسقطا عن الواجب لا ان الواحد يصير واجبا

وحراما وليس مناط الاستدلال نفس الصحة بان يتمسك بها في جواز الاجتماع حتى يجاب بالانفكاك في التوصلي ويقال بانه صحيح

من اجل اسقاط الحرام ذلك لا لجواز الاجتماع فلا يدل مطلق الصحة على جواز الاجتماع بل مناط ان الامتثال العرفي للامر

شاهد على جواز الاجتماع وكلام المستدل من قوله مطيع عاص لجهتي الامر والنهي صريح في ان حصول الاطاعة من جهة موافقة

وهو قوله صل ولا تنصب من المثال الاول

حاصل المقال ان الذي عارضنا به نقضا انما هو فيما لو كان بين المأمور والمنهي عنه التربيع عموما وخصوصا مطلقا والذي ذكرته في دفع المعارضة لو تم فانما يناسب فيما لو كان بينهما عموم وخصوص من وجه وليس ذلك الا الخلط بين المقامين فليتدبر كذا لا تفرغ عن التوضيح حديقه

فالاستحباب لغير الغسل فلا يجتمع الحكمان لان مورد الاستحباب هو الفعل الآخر ومورد الوجوب هو الغسل فلا اتحاد في المورد

قوله فيما الا لما ذكره اي في حال المقابلة حيث جعل الفرد الآخر مرجوحا في مقابلة هذا الفرد اي جاعلا ذلك في مقابل ما ذكره في الفرد المرجوح بكونه مرجوحا بالنسبة الى الفرد الافضل وان كان راجحا في ذاته ومقابله ان يقول ان الفرد الافضل راجح بالنسبة الى الفرد الآخر وان كان مرجوحا في ذاته وهو غير صحيح اذ ليس له مرجوحية في ذاته الآن يأول مرجوحيته في ذاته بمعنى كونه فاقدا لذلك الرجحان والمزية الموجودة في الفرد الافضل الموجود فيه وفي الفرد الآخر بالنظر الى لحاظ القدر المشترك فبلحاظ انه احد الافراد وهو كونه احد الافراد الواجبة تخييرا وان كان بالنسبة الى الفرد الآخر مرجوحا اي فاقدا للرجحان الزائد راجحا كما اشار اليه بعد قوله اللهم

حديقه

الامر لا الامر مسقط عن الواجب فلا فائدة في الجواب بالجملة فالقول باجتماع الواجب التوصلي مع الحرام على مذهب المجيب
انما يصح اذا اريد به سقوط الواجب عنه بفعل الحرام واما على المذهب المنصور فيصح بارادة ذلك وارادة حصول الاطاعة
من جهة كونه من افراد المامور به في بعض الاحيان ايض هذا كله مع ما ذكرنا من ان وجوب الفرد من باب المقدمة فيكون هو ايض
توصليا سيما محل البحث الذي هو الكون الذي هو جزء الصلوة وجوبه بالنسبة الى اصل الصلوة توصلي كما ذكرنا في مقدمة الواجب
نعم قد يحصل للجزء وجوب غيري ايض كما اشرنا في تلك المبحث و بسببه يختلف الحكم قوله فان الكون ليس جزء من مفهوم الخياطة
فيه ان انكار كون تحريك الاصبع وادخال الابرة في الثوب واخراجه عنه جزء للخياطة والفرق بينه وبين حركات القيام
والركوع والسجود مكابرة ولعله حمل الكون في كلام المستدل على خصوص الكون الذي هو من لوازم الجسم فانه هو الذي يمكن منع
جزئيته كما يمكن منع ذلك في الصلوة ايض ولا ريب ان مراد المستدل المنع من جميع صور الكون في هذا المكان وما يشتمل عليه
الخياطة لينطبق على مدعاه قوله حيث لا يعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفق فيه ان اهل العرف قاطعون بانه ممتثل ح ولو
عاقبه المولى على عدم الامتثال من جهة الخياطة لذمه العقلاء اشد الذم ولكن لو عاقبه على الجلوس في المكان لم يتوجه عليه ذم
نعم لو علم ان مراده الخياطة في غير هذا المكان وان الخياطة في هذا المكان ليست مطلوبة لكان لما ذكره وجه واما
مجرد عدم العلم بارادة الخياطة كيف ما اتفقت فمنع الامتثال بعد ملاحظة فهم العرف مكابرة ومع ذلك كله فذلك مناقشة
في المثال فلنمثل بما ذكره بعض المحققين [المدققين] بامر المولى عبده بمشي خمسين خطوة في كل يوم ونهاه عن الدخول في الحرم فاذا مشى المقدار المذكور
الى داخل الحرم يكون عاصيا مطيعا من الجهتين احتجوا بان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر
واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما نشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا
يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد في الواقع امرين هذا مامور به وذلك منهي عنه ومن البين ان التعدد في الجهة لا يقتضي ذلك
والكون الحاصل في الصلوة في الدار المغصوبة شيء واحد ويمتنع ان يكون مامورا به ومنهيا عنه فتعين بطلانها وايض كيف
يجوز على الله تعالى ان يقول للمصلي اذا اراد الصلوة في الدار المغصوبة لا تركع فان ركعت لعاقبتك ويقول ايض اركع هذا
او غيره والا لعاقبتك اقول يظهر الجواب عن ذلك بالتامل فيما مر ونقول ههنا ايض قوله فالجمع بينهما في امر واحد
ممتنع ان اراد ان الامر بالصلوة من حيث انه هو هذا الفرد الذي بعينه هو الغصب والنهي عن الغصب الذي بعينه هو الكون الحاصل
في الصلوة ممتنع الاجتماع فهو كما ذكره لكن الامر والنهي لم يردا الا مطلقين والحاصل ان جهتي الامر والنهي هنا تقييديتان
لا تعليليتان كما اشار اليه بعض المحققين [سلطان العلماء] وما ذكره من عدم اجداء تعدد الجهة ثم قوله بحيث يعد في الواقع امرين الخ ان اراد به
لزوم تعددهما في الحس ففيه منع ظاهر وان اراد مطلق التعدد فلا ريب انهما متعددان ولم ينتف احد الحقيقتين في الخارج بسبب ايجاد
الفرد ولم يصيرا شيئا ثالثا ايض بل هما متغايران في الحقيقة متحدان في نظر الحس في الخارج وذلك كاف في اختلاف المورد
وقد عرفت وروده في الشرع في غاية الكثرة فان الجنب الذي يغتسل يوم الجمعة غسلا واحدا عن الجنابة والجمعة يجوز ترك
هذا الغسل له من حيث انه جمعة ولا يجوز تركه من حيث انه جنابة ولا تعدد في الخارج في نظر الحس قط وكذا المكروهات وغيرها
مما مر وقوله وايض كيف يجوز الخ قد عرفت ان الشارع لا يقول له لا تركع ولا اركع هذا او غيره بل يقول لا تغصب ويقول اركع ولا
يقول اركع هذا الركوع لما مر ان التخيير اللازم باعتبار وجوب المقدمة انما هو بالنسبة الى الافراد المباحة نعم ذلك
مسقط عن المباح كما اشرنا والتكليف الباقي في حال الفعل على تسليم تعلقه حال الفعل انما هو باتمام مطلق المكلف به
لا مع اعتبار الخصوصية ولشرطها فلا يرد انه يستلزم مطلوبية الفرد الخاص فان قلت ان الحكيم العالم بعواقب الامور المحيط
بجميع افراد المامور به كيف يخفى عليه هذا الفرد فاذا كان عالما به فمقتضى الحكمة انه لا يريده فلا يكون من افراد المامور به فيكون

قوله والتكليف الباقي الخ
جواب عن سؤال مقدر تقديره ان
التكليف الباقي بالفعل بعد الشروع
فيه على القول ببقائه بعد الشروع الى
الفراغ وعدم السقوط بمجرد الشروع
يستلزم مطلوبية هذه الصلوة
بخصوصها المنهي عنها فعاد المحذور
وملخص الجواب ان التكليف الباقي بعد
الشروع في هذه الصلاة انما هو باتمام مطلق
الصلوة المامور الا انه ينقلب الى التكليف
بهذه الصلوة بقيد الخصوصية
سيد علي

باطلاً قلت لعلّ هذا البحث استدراك من اجل ما ذكرنا من كون دلالة الواجب على مقدمته تبعيا ومن باب الاشارة وان
محاورات الشرع على طبق محاورات العرف والمعتبر في الدلالة هو المفهم من اللفظ وهو استدراك حسن لكنا نجيب عنه بان المامور
به ايجاد الطبيعة لا الفرد ولا نقول نحن ان هذا الفرد مما امر به الشارع وايجاد الطبيعة لا يستلزم خصوصية هذا الفرد
فان قلت نعم لكن لما رخص الشارع في ايجاد الطبيعة مطلقا وامرنا بايجادها في ضمن الافراد من باب المقدمة فلا بد ان يكون ايجادها
في ضمن هذا الفرد مستثنى من الايجادات قلت كاشفا للحجاب عن وجه المطلوب ورافعا للنقاب عن السر المحجوب انه لا استحالة في
ان يقول الحكيم هذه الطبيعة مطلوبي ولا ارضى بايجادها في ضمن هذا الفرد ايضا ولكن لو عصيتني واوجدتها فيه لغاية
لما خالفتني في كيفية الايجاد لا لانك لم توجد مطلوبي لان ذلك الامر المنهي عنه شيء خارج عن العبادة فهذا معنى مطلوبية
الطبيعة الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا انها مطلوبة مع كونها في ضمن الفرد فقد اسفر الصبح وارتفع الظلام فالى كم
قلت وقلت ومن ذلك يظهر الجواب عن الاشكال في نية التقرب لان قصد التقرب انما هو في الاتيان بالطبيعة لا بشرط
الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا باتيانها في ضمن هذا الفرد الخاص المنهي عنه ثم ان هيهنا تنبيهين الاول ان
مقتضى عدم جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد عدم امكان كون الشيء الواحد مطلوبا ومبغوضا واما اقتضاء ذلك
تخصيص الامر بالنهي والحكم بالبطلان دون العكس فكلا فان قول الشارع صلّ مطلق والامر يقتضي الاجزاء في ضمن كل ما
صدق عليه انه مامور به كما مر وقوله لا تغصب ايضا مطلق يقتضي حرمة كل ما يصدق عليه انه غصب والقاعدة المبحوث عنها
بعد استقرارها على عدم الجواز لا يقتضي الا لزوم ارجاع احد العامين الى الآخر فما وجه تخصيص الامر والقول بالبطلان
كما اختاروه بل لنا ان نقول الغصب حرام الا اذا كان كونا من اكوان الصلوة كما تقول الصلوة واجبة الا اذا كانت
محصلة للغصب ولذلك ذهب بعض المتاخرين الى الصحة مع القول بعدم جواز الاجتماع في اصل المسئلة ويؤيده بعض
الاخبار الدالة على ان للناس من الارض حقا في الصلوة فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية وقد ذكروا في وجه ترجيح
النهي وجوها منها ان دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة وهو ممنوع اذ في ترك الواجب ايضا مفسدة اذا تعين و
منها ان النهي اقوى دلالة لاستلزامه انتفاء جميع الافراد بخلاف الامر وقد مر ما يضعفه في مبحث تكرار النهي ومنها
ما قيل ان الاستقراء يقتضي ترجيح محتمل الحرمة على محتمل الوجوب كحرمة العبادة في ايام الاستظهار والتجنب عن الانائين
المشتبهين ونحو ذلك وفيه انه لم يعلم ان هذا الحكم في امثال ذلك لاجل ترجيح الحرمة على الوجوب بل لعله كان
لدليل آخر مع ان الحرمة في الانائين مقطوع بها بخلاف ما نحن فيه بل يمكن القلب بان الاجتناب عن النجاسة واجب وترك الوضوء
حرام مع ان ذلك الاستقراء على فرض ثبوته لم يثبت حجيته مع معارضته باصل البراءة وكذلك كل ما دل من الاخبار على تغليب
الحرام على الحلال معارض بما دل على اصل الاباحة فيما تعارض فيه النصان وبالجملة فلا بد من مرجح يطمئن اليه النفس ثم الحكم
على مقتضاه بالصحة او البطلان الثاني ان ما عنون به القانون هو الكلام في شيء ذي جهتين يمكن انفكاك كل منهما
عن الآخر واما ما يمكن الانفكاك عن احدهما دون الآخر كقوله صلّ ولا تصلّ في الدار المغصوبة فقد مر الاشارة الى
جواز الاجتماع فيه عقلا ولغة وان فهم العرف خلافه وسيجيء الكلام فيه واما ما لا يمكن الانفكاك عن احد الطرفين مثل
من دخل دار غيره غصبا ففيه اقوال الاول انه مامور بالخروج وليس منهيا عنه ولا معصية في الخروج والثاني
انه عاص لكن لم يتعلق به النهي عن الخروج والثالث انه مامور به ومنهي عنه ايضا ويحصل العصيان بالفعل والترك كليهما
وهو مذهب ابي هاشم واكثر افاضل متاخرينا بل هو ظاهر الفقهاء وهو الاقرب فانهما دليلان يجب اعمالهما ولا موجب للجمع
والتقييد اذ الموجب اما فهم العرف كما في العام والخاص المطلقين على ما اشرنا اليه وسنبينه او العقل كما لو دخل في دار الغير

فيه انه يؤدي الى التناقض في الكلام واي استحالة افحش اشد من استحالة التناقض وفيه

سهوا فان

سهوًا فانّ الامر بالخروج والنهي عنه موجب لتكليف ما لا يطاق فهو مأمور بالخروج لا غير واما فيما نحن فيه فانّه وان كان يلزم تكليف ما لا يطاق ايضًا ولكن لا دليل على استحالته ان كان الموجب هو سوء اختيار المكلّف كما يظهر من الفقهاء في كون المستطيع مكلّفًا بالحجّ اذا اخّره اختيارًا وان فات استطاعته لا يقال انّ الخروج اخصّ من الغصب مطلقًا وفهم العرف يقتضي الجمع بين العام والخاص اذا كانا مطلقين لانا نقول انّ الخروج ليس مورد الامر من حيث هو خروج بل لانه تخلّص عن الغصب كما ان الكون في الدار المغصوبة ليس حرامًا الا من جهة انه غصب والنسبة بين الغصب والخروج عموم من وجه والظاهر انّ ذلك الامر انما استفيد من جهة كونه من مقدّمات ترك الغصب الواجب ومقدّمة الترك اعمّ من الخروج وان انحصر افراده في الخروج بحسب العادة فانّ الظاهر ان العام الذي افراده الموجودة في الخارج منحصرة في الفرد بحسب العادة بل في نفس الامر ايضًا لا يخرج عن كونه عامًّا في باب التعارض فلو فرض ورود الامر بالخروج ايضًا بالخصوص فالظاهر انّه من جهة انه الفرد الغالب الوجود والّا فامكان التخلّص بوجه آخر امّا بان يحمله غيره على ظهره ويخرجه من دون اختياره او غير ذلك فليضبط ذلك فانّه فائدة جليلة لم اقف على تصريح بها في كلامهم واما القول الاوّل فاختاره ابن الحاجب وموافقوه مستدلّين بانّه اذا تعيّن الخروج للامر دون النهي بدليل يدلّ عليه فالقطع بنفي المعصية عنه اذا خرج بما هو شرطه من السّرعة وسلوك اقرب الطرق واقلّها ضررًا اذ لا معصية بايقاع المأمور به الذي لا نهي عنه وفيه ما عرفت انه لا وجه لتخصيص النهي بل تلك الامر فالنهي باقٍ بحاله ويلزم حصول المعصية ايضًا واما القول الثالث فاختاره فخر الدين الرازي وقال انّ حكم المعصية عليه مستصحب مع ايجابه الخروج وفيه انه لا معنى للمعصية الّا في ترك المأمور به او فعل المنهيّ عنه فاذا لا نهي فلا معصية مع ان النهي ايضًا مستصحب ولا وجه لتخصيصه كما مرّ ثم يمكن ان يبنى على اصولنا انّ النزاع بين هذا والقول بين ما اخترناه لفظي اذ مبنى ما اخترناه من اجتماع الامر والنهي جعل التكليف من قبيل التكليف الابتلائي والتنبيه على استحقاق العقاب لا طلبًا للترك في نفس الامر مع علم الآمر بانه لا يمكن حصوله مع امتثال الامر ومراد المنكر هو طلب حصول الترك في الخارج وتدبّر عن توجيه كلام المرء بوجه آخر بعيد **قانون** اختلف الاصوليّون في دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات على اقوال وتحقيق المقام يستدعي رسم مقدّمات الاولى المراد بالعبادات هنا ما احتاج صحّتها الى النيّة وبعبارة اخرى ما لم يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء سواء لم يعلم المصلحة اصلا او علمت في الجملة واحتياجها الى النيّة وهو قصد الامتثال والتقرّب من جهة ذلك فانّ امتثال الامر لا يحصل الا بقصد الطاعة في العرف والعادة والموافقة الاتفاقية لا تكفي نعم لو علم انحصار المصلحة في شيء خاص فبعد حصوله لا يبقى وجوب الامتثال لكونه لغوًا فيسقط الموافقة الاتفاقية الاتيان بالفعل ثانيًا الا ان ذلك هو نفس الامتثال والمراد بالمعاملات هنا ما قابل ذلك اي ما لا يحتاج صحّتها الى النيّة سواء كان من الواجبات كغسل الثياب والاواني ومن العقود والايقاعات فان المصالح فيها واضحة لا يتوقّف حصولها على قصد الامتثال وان لم يحصل الثواب في الواجبات وحصل العقاب في اتيانها واتيان المعاملات على الطريق المحرّم ولذلك لا يكلّف من غسل ثوبه بماء مغصوب وباجبار غيره عليه او بحصوله من مسلم دون اطّلاع عنه باعادة الغسل وكذلك يترتّب الآثار على الافعال المحرّمة في المعاملات كترتّب المهر والارث والولد لمن دخل بزوجته في حال الحيض وغير ذلك الثانية الاصل في العبادات والمعاملات هو الفساد لانّ الاحكام الشرعية كلّها توقيفية ومنها الصحّة والاصل عدمها ويكفي في ثبوت الفساد وان كان هو ايضًا من الاحكام الشرعية لانّ عدم الدليل دليل العدم واما استدلال بعض الفقهاء باصالة الصحّة واصالة الجواز في المعاملات فالظاهر انّ مراده من الاصل العمومات ومطلق القاعدة وان كان مراده غير ذلك فهو سهو الّا ان يراد به اصالة جواز اعطاء ماله لغيره واخذ مال غيره مثلًا لان الناس مسلّطون على اموالهم ولكن ذلك لا يفيد الصحّة الشرعية بمعنى

اللزوم وترتب الآثار وما تقول ان الاصل في معاملات المسلمين الصحة فهو معنى اخر والمراد به ان ما يتحقق صحيحه عن فاسده في نفس
الامر ولم يعلم ان ما حصل في الخارج هل هو من الصحيح او الفاسد فيحمل على الصحيح اذا صدر عن مسلم لا بمعنى ان صحة اصل المعاملة
ثبت بمجرد فعل المسلم فالمذبوح المحتمل كونه على الوجه المحرم والمحلل يحمل على المحلل اذا صدر عن مسلم لا ان الاصل في الذبح ان
يكون صحيحا بل الاصل عدم التذكية والحرمة حتى يثبت التذكية الصحيحة وصدوره عن المسلم قائم مقام ثبوت التذكية
الصحيحة في نفس الامر وهذا الاصل اجماعي مدلول عليه بالادلة المتينة القوية مصرح به في الاخبار الكثيرة الثابتة
محل النزاع في هذا الاصل ما تعلق النهي بشيء بعد ما ورد عن الشارع لزجته صحة ثم ورد النهي عن بعض افراده او جزئه او
بعامة المكلفين ثم استثنى بعضهم عنه مثل الامساك ثلثة ايام والقمار ونحو ذلك ليس من محل النزاع في شيء اذ
الكلام والنزاع في دلالة النهي على الفساد وعدمه وما ذكرنا فاسد بالاصل لان الاصل عدم الصحة واما الفساد فبذلك عليه
عدم الدليل ومما ذكرنا يظهر ان ما تقدم من اجتماع الامر والنهي فيما كان بين المامور به والمنهي عنه عموم من وجه سواء
اتحد في الوجود ام لا ايضا خارج عن هذا الاصل ولهذا افرده القوم وافردناه بالذكر وبالجملة النزاع في هذا الاصل فيما
كان بين المامور به والمنهي عنه او المامور والمنهي عموم وخصوص مطلق ثم اعلم ان النهي المتعلق بكل واحد من العبادات
او المعاملات اما يتعلق به لنفسه او لجزئه او لشرطه او لوصفه الداخل او لوصفه الخارج او لشيء مفارق له متحد معه في الوجود
او لشيء مفارق غير متحد في الوجود والمراد بالتعلق به لنفسه ان يكون المنهي عنه طبيعة تلك العبادة او المعاملة مع قطع
النظر عن الافراد والعوارض والاوصاف كالزمان والمكان وغير ذلك مثاله النهي عن صلوة الحائض وصومها ونحو ذلك
لا يقال ان المنهي هنا تعلق بالصلوة باعتبار وقوعها حال الحيض فالمنهي عنه هو الصلوة الكائنة في حال الحيض فالنهي
انما تعلق بها لوصفها ويؤيده ما قيل ان مفهوم الصيغة انما يرد على المادة بعد اعتبار قيودها وحيثياتها فقولنا زيد
اعلم من عمرو في الهيئة وعمرو اعلم من زيد في الطب معناه ان علم الهيئة في زيد اكثر من عمرو وعلم الطب في عمرو اكثر من زيد
وبذلك يندفع ما اورد على قولهم ان صيغة التفضيل تقتضي الزيادة في اصل الفعل مع قطع النظر عن الافراد من انه
يلزم ان يرجع الفعل عما فهم او لا في مثل ذلك المثال فيكون معنى قولنا لا تصل الحائض ان الصلوة الحاصلة في حال
الحيض منهي عنها فيكون المنهي عنه لنفسه منحصرا في مثل المثالين المتقدمين لانا نقول ان الحيض من مشخصات الموضوع لا
المحمول وما ذكر في التأييد من جعل القيود من متعلقات المادة ثم سلمنا عدم كونه قيدا للموضوع لم لا يكون من قيود
الحكم والنسبة الحكمية فان سلمنا كون القضية عرفية عامة بان يكون المراد الحائض منهية عن الصلوة ما دامت حائضا
فليس معناها انها منهية عن الصلوة الكائنة في حال الحيض بل المراد انها منهية في حال الحيض عن الصلوة والحاصل ان النهي
عنه لنفسه انما هو بعد ملاحظة حال المكلف لا مط فالظاهر مكلف بالصلوة والحائض منهية عنها واما ما وقع النهي عنه
مع قطع النظر عن ملاحظة حال المكلف ايضا كالامساك ثلثة ايام فيما هو في صورة العبادة والزنا والقمار فيما هو في صورة
المعاملة فهو خارج عن محل النزاع كما ذكرنا واما المعاملة المنهي عنها لنفسها فمثل نكاح الخمسة لمن عنده اربع وبيع العبد
والسفيه ونحو ذلك ويظهر وجهه مما تقدم في صلوة الحائض واما المنهي عنه بجزئه فكالنهي عن قراءة العزائم في الصلوة
كبيع الغاصب مع جهل المشتري على القول بان البيع هو نفس الايجاب والقبول الناقلين للملك واما على القول الاخر
فالامثلة كثيرة واضحة والنهي عن الجزء ايضا يحتمل ان يكون لنفسه او لجزئه او لشرطه الى اخر الاحتمالات ويظهر حكمها بملاحظة
احكام اصل الاقسام وكذلك الشرط واما المنهي عنه لشرطه فاما لان يكون لفقدان الشرط كالصلوة بلا طهارة وبيع
الملاقيح فان القدرة على التسليم حال البيع شرط وهو مفقود فيه او لكون الشرط منهيا عنه لوصفه اللازم او المفارق له

النهي نفسه

اعلم انه اختلفوا في صلوة الحائض [illegible] النهي تعلق بها لنفسها او لوصفها ومنشأ الاختلاف ان القيد المذكور اعني ايام الحيض يحتمل ان يكون قيدا للمكلف اعني الحائض فيكون قيدا للموضوع فالمعنى ح ايتها الحائض بوصف كونك حائضا منهية عن الصلوة اي طبيعتها ويحتمل ان يكون قيدا للمكلف به اعني الصلوة فيكون قيدا للمحمول ويكون المعنى المراد منهية عن الصلوة الكائنة في ايام الحيض ويحتمل ان يكون قيدا للنسبة فيكون القضية عرفية عامة فالمعنى ح انها منهية عن الصلوة ما دامت حائضا فصلوة الحائض مثال لما تعلق النهي بذات العبادة اذا كان القيد راجعا الى الموضوع اعني المكلف اي المرأة الحائض او الى النسبة الحكمية مثل المرأة لا تصلي ما دامت حائضا واما اذا كان القيد راجعا الى المحمول اعني المكلف به وهو الصلوة فيكون النهي المرأة منهية عن الصلوة في حال الحيض فلا يكون المثال [illegible] عنه بنفسه فلا يرجع [illegible] للموضوع [illegible]

النهي جزئي

النهي [illegible]

غير ذلك من الاحتمالات مثل كون الساتر غصبا في الصلوة والوضوء بالماء المتغير للصلوة وكالنهي عن الذبح بغير الحديد في غير الضرورة واما المنهي عنه بوصفه الداخل ويقال له الوصف اللازم كالجهر والاخفات للقراءة فانها لا تنفك عن احدهما فالنهي عن كل منهما نهي عن الوصف اللازم والنهي عن صوم يوم النحر فكون الصوم في يوم النحر ايضا الملازم وكبيع الحصاة وهو ان يقول بعتك ثوبا من هذه الاثواب والمبيع ما وقع عليه هذه الحصاة اذا رميت فان النهي عن ذلك البيع لوصفه الذي هو كون تعيين المبيع فيه بهذا النهج وكالنهي عن ذبح الذبيحة وعن البيع المشتمل على الربا واما المنهي عنه بوصفه الخارج فهو مثل قوله لا تصل في الدار المغصوبة فان كون الصلوة في الدار الغصبية وصف خارج عن حقيقة الصلوة وليس من مقوماتها ومميزاتها نعم كونها في هذه الدار من احد مقدماتها كالدار الاخرى والمكان الاخر لكن اعتبار وصف كونها دار الغير وكونها غصبا لا مدخلية له في ذلك والظاهر ان قوله لا تصل منكشفا ايضا مثل ذلك اذا لم يعلم قبل النهي اعتبار هذا النوع من الوصف في الصلوة من الشرع وجودا ولا عدما فهو نهي عن وصف خارج ايضا وكالنهي عن ذبح مال الغير وبيع العنب ليعمل خمرا وبيع تلقي الركبان واما المنهي عنه لشيء مفارق اتحد معه في الوجود فكقول الشارع صل ولا تغصب والنهي عن المكالمة مع الاجنبية واجراء صيغة البيع معها على القول بكون المعاطاة بيعا وكالبيع وقت النداء ان قلنا بان النهي انما هو من تفويت الجمعة والا فهو من القسم الاول واما المنهي عنه لشيء مفارق غير متحد معه في الوجود فكالنهي عن النظر الى الاجنبية حال الصلوة او البيع وهذان القسمان خارجان عن محل النزاع في هذه المسئلة وذكرناهما تطفلا وقد تقدم الكلام في الاول منهما مستقصى وكلام القوم في تفصيل الاقسام والامثلة مغشوشة مختلطة اعرضنا عن ذكره والكلام فيه وانما استوفيناها لذلك والاملا يتفاوت الحال بين تلك الاقسام في اكثر الاقوال الاتية الى اخره

اختلف الفقهاء والمتكلمون في معنى الصحة والفساد في العبادات فعند المتكلمين هو موافقة الامتثال للشريعة وعند الفقهاء اسقاط القضاء وذكروا في ثمرة النزاع ما لو نذر ان يعطي من صلى صلوة صحيحة درهما فهل يبرء بان يعطي من صلى بظن الطهارة اذا ظهر له كونه فاقدا لها في نفس الامر فعلى الاول نعم لانه موافق للشريعة ومطابق للامتثال بما امر به الشارع في هذا الحال وعلى الثاني لا لانه غير مسقط للقضاء فلو علم به بعد الصلوة يجب عليه القضاء وما يقال انه مسقط للقضاء بالنسبة الى هذا الامر اعني الامر بالصلوة المظنون الطهارة وان الذي لا يسقط قضاؤه هو الصلوة مع يقين الطهارة فيمكن دفعه بان المراد اسقاط القضاء بالنسبة الى كل التكليف المحتمل وقوعه على وجوه متعددة بعضها مقدم على بعض بحسب التمكن والعجز وظن الطهارة ويقينها لا يؤثران في وحدة صلوة الظهر بحسب النوع وقد يجاب بان ذلك الاعتراض مبني على كون القضاء تابعا للاداء وهو باطل وفيه ما لا يخفى اذ لا يمكن ثبوت القضاء لهذه الصلوة الواقعة بظن الطهارة بالفرض الجديد ايضا على المعنى المصطلح الا مع فوت هذه الصلوة ايضا فهي مسقطة للقضاء على القولين والظاهر ان مراد الفقهاء اسقاط القضاء يقينا وفي نفس الامر والا فالصلوة بظن الطهارة ايضا مسقطة للقضاء ظنا فلا بد على مذهبهم القول باختلاف وصف الفعل بالصحة والفساد باعتبار زمان ظهور الخلاف وعدمه فيصح في ان دون ان ويجعله مراعى فلا يوصف بالصحة فيما لو ظن الطهارة الا اذا حصل اليقين او بكونه صحيحا ويحكم عليه بالصحة الى ان ينكشف الفساد فيحكم عليه بالفساد من اول الامر وكلامهم في ذلك غير محرر ولعل مرادهم هو الاحتمال الاخير ومراد المتكلمين من موافقة الشريعة هو الموافقة ولو ظنا والا فالتكليف في نفس الامر انما هو بالصلوة مع الوضوء الثابت في نفس الامر وانما قام الظن بكون هذه الصلوة هي الصلوة مع الطهارة الثابتة في نفس الامر مقام اليقين بتجويز الشارع فلا منافاة بين موافقة الشريعة وثبوت القضاء مع كون القضاء انما يتحقق بفوات الاداء لان المكلف يجوز له التعبد بالظن

مادام غير متمكن عن اليقين وعلى هذا فلا بد ان يكون مراد الفقهاء من القضاء هو الاعم من الاعادة فان الاعادة واجبة على
من حصل له العلم بعدم الوضوء بعد الصلوة فى الوقت ايضا بل بطريق اولى فما اسقط القضاء فى تعريفهم كناية عن عدم
اختلال المامور به بحيث يوجب فعله ثانيا او ثبت فى الشريعة وجوب فعله ثانيا اما من جهة عدم حصول الامتثال فيجب اعادته
مط ان قلنا بكون القضاء تابعا للاداء او ثبت بامر جديد بالفعل خارج الوقت ايضا فى الوقت فقط ان لم يكن كك واما
من جهة امر جديد وان حصل الامتثال ظاهرا والمراد من قولهم ما اسقط القضاء هو ما اسقط القضاء ان فرض له قضاء
فلا يرد النقض فى عكس التعريف بصلوة العبد الصحيحة ان اريد بما اسقط القضاء فى الحد هو ما ثبت له قضاء فى الشريعة ولا
فى طرده بفاسد ان اريد بما اسقط القضاء ما سقط معه القضاء وان كان من جهة عدم مشروعية القضاء واما فى العقود
والايقاعات فهى عبارة عن ترتب الاثر الشرعى عليها كتملك العين فى البيع وجواز التزويج باخرى فى الطلاق ونحو ذلك وقد
يعرف مطلق الصحة بذلك ولا باس به وح فلا بد من بيان المراد من الاثر فى العبادات عند الفقهاء وعند المتكلمين بانه حصول
الامتثال او سقوط القضاء واما البطلان فهو مقابل الصحة ويعلم تعريفه بالمقايسة وهو مرادف للفساد خلافا للحنفية
حيث يجعلون الفساد عبارة عما كان مشروعا باصله دون وصفه كالبيع الربوى فيصحح عندهم مع اسقاط الزيادة والبطلان
عبارة عما لم يكن مشروعا باصله ووصفه كبيع الملاقيح ومثلوا للباطل بالصلوة فى الدار المغصوبة وللفاسد بصوم العبد
وهو غير معلوم الا انه لا مشاحة فى الاصطلاح ان كان بناؤهم على تغيير الاصطلاح اذا تمهد ذلك فنقول الاقوال
فى المسئلة خمسة الاول الدلالة على الفساد مط والثانى عدمها مط نقله فخر الدين عن اكثر اصحابه والاول عن بعضهم
وهو مذهب جمهور الشافعية والحنابلة والثالث الدلالة فى العبادات لا فى المعاملات مط نقله فخر الدين عن اكثر اصحابنا
وبعض العامة الرابع الدلالة فيهما شرعا لا لغة وهو مذهب السيد ره وابن الحاجب والخامس الدلالة فى العبادات شرعا لا لغة
وقد نسبه بعض الاصحاب الى اكثرهم والاقرب القول الثالث لنا على دلالته على الفساد فى العبادات ان المنهى عنه
ليس بمامور به فيكون فاسدا اذ الصحة فى العبادات هو موافقة الامر ولا يمكن ذلك الا مع الامتثال ولا امر فلا امتثال
فان قلت ان هذا انما يتم لو لم يكن امر اصلا ولكن الامر موجود وهو الامر بالعام فيكفى موافقة العموم فالصلوة
فى الدار المغصوبة وان لم يكن مامورا بها بالخصوص لكنها مامور بها بالعموم فثبت الصحة وهو موافقة الامر بل واسقاط
القضاء ايضا لان القضاء المصطلح لا يتحقق الا مع فوات المامور به كما مر الاشارة فى مبحث دلالة الامر على الاجزاء فلا
مانع من كونها مامورا بها ومنهيا عنها من جهتين كما اشرنا فى مسئلة اجتماع الامر والنهى قلت نعم لا يستحيل العقل ذلك
ولا مانع ان يقول الشارع صل ولا تصل فى الدار المغصوبة ولكن لو صليت فيها لعاقبتك على ايقاعها فيها ولكنك اتيت بمطلوبى
ولا يدل اللفظ ايضا على خلافه ولم يثبت اصطلاح من الشارع فيه ايضا ولكن المتبادر فى العرف من مثل ذلك التخصيص بمعنى ان هذا
الفرد من العام خارج عن المطلوب انما هو المحكم لان المنهى عنه محض الصفة دون الموصوف كما يقوله الحنفية هذا فى غير المنهى
عنه لنفسه واما هو فالتخصيص فيه اظهر واوضح لان التخصيص فيه بالنسبة الى المكلف به لا التكليف كما اشرنا واما
النقض بالمعاملات بان التجارة ايضا قد تكون واجبة وقد تكون مستحبة ولا اقل من الاباحة ولا ريب فى تضاد الاحكام فلا
فيه من التخصيص ايضا ففيه ان منافاة الوجوب والاستحباب للتحريم لا تنافى صحة المعاملات بمعنى ترتب الاثر فالتجارة بالنسبة
الى الوجوب والاستحباب من العبادات وبطلانها من هذه الحيثية بمعنى عدم الثواب وحصول العقاب لا ينافى صحتها
من جهة ترتب الاثر وكذا الكلام فى الاباحة فان منافاة التحريم معها لا تنافى ترتب الاثر عليها وسيجئ تمام الكلام و
اما عدم الدلالة على الفساد فى المعاملات فلان مدلول النهى انما هو التحريم وهو لا ينافى الصحة بمعنى ترتب الاثر كما

ينبغي ان تعرف الصحيح غير جامع لجميع افراده لخروج صلاة العبد الصحيح لانه لا قضاء لها

لايخفى

لا يخفى فيصح ان يقال لا نبيع بيع التلقي ولا بيع الملاقيح ونحو ذلك ولكنك لو بعت لعصيت ولكن يصير الثمن ملكا للبائع
والمثمن ملكا للمشتري وما يقال من ان التصريح بذلك قرينة للمجاز وان الظاهر من النهي ليس مرادا ففيه ان القرينة دافعة للمعنى
الظاهر من اللفظ ومنافية له كما في رأيت بحرا بالنسبة الى الاسد ولا منافية هنا ولا مدافعة كما لا يخفى فلم يدل على الفساد عقلا
ولم يثبت دلالته من جانب الشرع ايضا كما سيجيء واما اللغة والعرف فكذلك ايضا لعدم دلالته على الفساد باحد من الدلالات
اما الاوليان فظاهر واما الالتزام فلعدم اللزوم وقد يفصل بان ما كان مقتضى الصحة فيه من المعاملات منحصرا فيما
يناقض التحريم فيدل على الفساد فيه دون غيره وتوضيحه ان المعاملات مما لم يخترعه الشارع بل كانت ثابتة قبل الشرع
فما جوزه الشارع وقرره وامضاه فيترتب عليه الآثار الشرعية سواء كان ذلك الاثر ايضا ثابتا قبل الشرع او صنعه
الشارع وما لم يجوزه فلا يترتب عليه الآثار الشرعية فان كان تجويزه بلفظ يناقض التحريم مثل الحلية والاباحة و
الوجوب ونحو ذلك كما في احل الله البيع وتجارة عن تراض المستثنى عن النهي عن اكل المال بالباطل واوفوا بالعقود و
نحوها فالنهي في امثال ذلك يدل على الفساد لان النهي يدل على الحرمة فاذا كان بيع مخصوص حراما او عقد مخصوص
كذلك فلا يكون ذلك من جملة ما احل الله ولا مما يجب الوفاء به لامتناع اجتماع الحرمة والحلية والوجوب فيخصص عموم احل
واوفوا مثلا بذلك فيخرج عما يثبت له مقتضى الصحة فيصير فاسدا من جهة رجوعه الى الاصل وهو عدم الدليل على الصحة
وقد مر في المقدمات ان عدم الدليل على الصحة هو الدليل على الفساد وما كان من جهة اخرى لا تناقض التحريم فلا يدل
كما في قوله اذا التقى الختانان وجب المهر فلا ينافي وجوب المهر الحرمة في حال الحيض ونحو ذلك وهذا انما يتم بناء على ما سلمناه
وحققناه من التنافي عرفا وانفهام التخصيص والا فلا منافاة ولا استحالة في اعتبار الجهتين في غير ما كان المنهي عنه نفس
المعاملة بعين ما مر ويشكل بان انحصار المقتضي في البيع في مثل احل الله ونحوه ممنوع لم لا يكون المقتضي فيه مثل قوله ع
البيعان بالخيار ما لم يفترقا وكذا سائر العقود ولا يمكن التمسك باصالة تأخر ذلك اذ الاصل في كل حادث التأخر
فان قلت لما كان الاصل في المعاملات الفساد كما مر في المقدمات فهو يعاضد كون المقتضي مما يوجب الفساد لان
غاية الامر تعارض الاحتمالين وتساقطهما قلت لا تعارض بينهما ولا تناقض حتى يوجب الترجيح والاصل اعمال الدليلين
مع الامكان فيخصص النهي عموم احل ويبقى مدلول قوله البيعان بالخيار بحاله مستلزما للزوم بعد الافتراق
وان كان حراما وقلما كان عقد من العقود يخلو عن مثل ذلك ثم ان ذلك المفصل جعل ذلك عذرا للفقهاء
حيث يستدلون بالنهي على الفساد في البيوع والانكحة ردا على من ادعى اجماع العلماء على دلالة النهي على الفساد حيث
يستدلون في جميع الاعصار والامصار بالنهي على الفساد وقال ان ذلك الاستدلال انما هو في الموضع المذكور
لا في كل موضع وانت خبير بان اكثر تلك الاستدلالات في البيع والنكاح ونحوهما وقد عرفت الحال والتحقيق
ان النهي لا يدل على الفساد فيها مطلقا ويحتاج ثبوت الفساد الى دليل من خارج من اجماع او نص او غير ذلك من القرائن
الخارجية حجة القول بالدلالة مطلقا في العبادات والمعاملات ان العلماء كانوا يستدلون به على الفساد في
جميع الاعصار والامصار من غير نكير ورد بانه انما يدل على الفساد شرعا والحق في الجواب ان عمل العلماء ليس بحجة الا
ان يكون اجماعا وهو غير معلوم وان الامر يقتضي الصحة والاجزاء والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان
فالنهي يقتضي الفساد الذي هو نقيض الصحة وفيه مع عدم جريانه فيما ليس مقتضيه الامر ان اصل المقابلة باطلة
لان الامر يقتضي الصحة لاجل موافقته والامتثال به والفساد المستفاد من النهي لو سلم فانما هو لاجل مخالفته وتسليم
التناقض او حمل التناقض في الاستدلال على مطلق التقابل انا نمنع كون مقتضى المتناقضين متناقضين ومتقابلين

از قلت بثمة كان في لازم واحد سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة لانه يقتضي عدم الصحة والذي يستلزم الفساد هو
الثاني ومقتضى الدليل هو الاول لحجية القول بالدلالة لغة مطلقاً شرعاً فقط استدلال العلماء كما مرّ وصرح ابو مع انّ
ذلك لا يستلزم كونه من جهة الشرع فلا وجه للتخصيص وادّعاء الحقيقة الشرعية في الفساد كما يظهر من بعضهم ايضا في معرض
المنع احتجّوا ايضا بانه لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدلّ عليها النهي ومن ثبوته حكمة يدلّ عليها الصحة واللازم
باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه
عن الحكمة وان كان حكمة النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه مفوت للزايد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة
اذ لا معارض لها من جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل لفوات قدر
الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة لا يعارض بالشئ من مصلحة الصحة وجوابه ان تكون مصلحة اصل
النهي راجحة لا يقتضي مرجوحية ترتب الاثر بالنسبة الى عدمه فترك الفعل اولاً راجح على فعله اما لو فعل وعصى فترتب
الاثر عليه راجح على عدمه ولا منافاة بينهما اصلا اذ رجحان النهي انما هو على الفعل ورجحان الترتب انما هو على عدم
الترتب فهاتان المصلحتان ثابتتان للنهي وترتب الاثر بالذات لانه يعرض مصلحة الترتب بعد اختيار الفعل كما توهم
المدقق الشيرازي وقد يستدل بما ورد في بعض الاخبار من صحة عقد المملوك اذا كان بغير اذن مولاه ثم رضي به معللا
بانه لم يعص الله بل عصى سيده فانه يدل على انه اذا كان غير معصية بالنسبة اليه تعم وكان منهيا عنه فيكون فاسدا
وفيه انه على خلاف المطلوب ادلّ فان المراد من المعصية في الرواية لا بد ان يكون هو مجرد عدم الاذن والرخصة من الشارع
والا فمخالفة السيد ايضا معصية والحاصل انه انما كان في مثل هذا العقد اذن من الله ثم من جهة العمومات وغيرهما
مما يدل على صحة الفضولي بعد الاجازة فيصح وعدم اذن السيد غير مضر وبالجملة المراد ان ليس العقد خالياً عن مقتضى
الصحة وان كان معلقا على اذن المولى ايضا واحتجوا على عدم الدلالة لغة بان فساد الشئ عبارة عن سلب احكامه
ولا دلالة للنهي على ذلك بوجه وهو مسلم في المعاملات على ما حققناه واما في العبادات فقد بيناه ويشكل الجمع
بين هذا الاحتجاج والاحتجاج السابق لان مقتضاه كون الفساد من مقتضيات التحريم وهو مدلول النهي اللغوي
فكيف ينكر دلالته عليه لغة الا ان يكون مراد المستدل نفي الدلالة اللفظية والذا اقتضاء التحريم انما هو من باب
الاستلزام العقلي او انه مبني على القول بكون دلالة النهي على التحريم ايضا شرعيا فقط لحجية القول بعدم الدلالة
مطلقا هو عدم استحالة النهي ثم التصريح بالصحة كما مرّ ويظهر الجواب مما مرّ واما القول الخامس فلم نقف له على حجة
يعتد بها ويمكن استنباط دليله والجواب عنه مما تقدم **تذنيبات** الاول انهم اختلفوا في المنهي عنه لوصفه فذهب
ابو حنيفة الى انه يرجع الى الوصف لا الموصوف فصوم يوم النحر حسن لانه صوم وقبيح لانه في يوم النحر ويلزمه القول بحلية
البيع الربوي والمبيع به بعد اسقاط الزيادة والشافعي واكثر المحققين الى انه يرجع الى الموصوف ايضا وهو الحق بناء على ما حققنا
من فهم العرف في التخصيص وان كان العقل لا يحكم به ومناط من ارجع الكراهة الى الوصف في المناهي التنزيهية دون التحريمية
لعله هو من ادعاء الاستقراء وقد عرفت بطلانه الثاني المنهي عنه لشرطه ان كان من جهة فقدان الشرط فليس الفساد فيه
من جهة النهي بل انما هو لان فقدان الشرط يستلزم انتفاء المشروط وان كان باعتبار خرازة في الشرط بان يكون منهيا عنه
لوصفه او لجزئه او نحو ذلك فلا يتم الحكم بالفساد ايضا مطلقا وان قلنا بامتناع اجتماع الامر والنهي ويكون النهي دالا على
الفساد في الجملة ايضا اذ قد يكون الشرط من قبيل المعاملات ويكون وجوبه توصليا كغسل الثوب والبدن ونحو ذلك
ولا يضره كونه منهيا عنه نعم انما يصح فيما كان من قبيل العبادات كالوضوء وقد ذكرنا في مسئلة اجتماع الامر والنهي

اي لو لم يفسد المنهي
عنه بواسطة النهي
والمضرات المجرورات
رجحان الى المنهي عنه
والمراد من نفيه النفي
التكليفي وهو المنع والتحريم
المستفاد من النهي
ومن ثبوته الثبوت
الوضعي وهو كونه
بحيث يترتب عليه
الاثر كسقوط الاعادة
والقضاء في العبادات
وحصول الملك والزوجية
وغيرها في المعاملات
المعاملات المستفاده من
مقتضى الصحة الوارده بنوع
العباده والمعامله الشامله
بعمومه للمنهي عنه كما هو قضيته
عدم الفساد

يظهر ان هذا

يظهر ان هذا الاشكال يجري في المنهي عنه بخصوصه ايضا في الجملة فراجع وتامل الثالث افرط ابو حنيفة وصاحباه فقالا
بدلالة النهي على الصحة وهو في غاية الظهور من البطلان لان النهي حقيقة في التحريم وليس ذلك عين الصحة ولا مستلزما
لها بوجه من الوجوه والظاهر انهم ايضا لم يريدوا ان النهي يدل على الصحة بل مرادهم ان النهي يستلزم اطلاق الاسم فنقول الشارع
لا تصم يوم النحر وللحائض لا تصل يستلزم اطلاق الصوم على ذلك الصوم وكذلك الصلوة والاصل في الاطلاق الحقيقة
وذلك مبني على كون العبادات وما في معناها من المعاملات التي ثبت لها حدود وشرائط من الشرع اسامي للصحيحة منها
فلو لم يكن مورد النهي صحيحا لم يصدق تعلق النهي على امر شرعي فيكون المنهي عنه مثل الامساك والدعاء ونحو ذلك وهو باطل
اذ نحن نجزم بان المنهي عنه امر شرعي وفيه اولا منع كونها اسامي للصحيحة سلمنا لكن المنهي عنه ليس الصلوة المقيدة
بكونها صلوة الحائض مثلا بل المراد ان الحائض منهي عن مطلق الصلوة الصحيحة فان قالوا ان الحائض اما متمكن من
الصلوة الجامعة للشرائط اولا والثاني باطل لاستلزامه طلب غير المقدور ولاستحالة تحصيل الحاصل واستمرار العدم
مع عدم القدرة على الايجاد لا يجدي في مقدوريتها فتعين الاول والنهي لا يدل على الفساد فهي باقية على صحتها قلنا
نختار الاول ونقول انها متمكنة عن الصلوة الصحيحة الشرعية في الجملة وان لم تكن صحيحة بالنسبة الى خصوص الحائض
ولا ريب ان الصلوة الجامعة للشرائط غير عدم كونها في ايام الحيض صحيحة بالنظر الى ساير المكلفين وبالنظر اليها قبل تلك
الايام وعدم تمكنها من الصلوة الصحيحة بالنسبة الى نفسها وامتناعها انما هو لهذا المنع والنهي وطلب ترك الممنوع لا مانع منه
مع ان قاعدتهم منقوضة بصلوة الحائض ونكاح المحارم اتفاقا وتخصيص الدليل القطعي مما لا يجوز وحمل المناهي الواردة
عن صلوة الحائض على المعنى اللغوي غلط لاستحباب الدعاء لها بالاتفاق وكذلك حمل النكاح على مجرد الدخول ارتكاب
خلاف الظاهر لا دليل عليه

الباب الثاني في المحكم والمتشابه والمنطوق والمفهوم وفيه مقصدان

الاول في المحكم والمتشابه قال العلامة في التهذيب اللفظ المفيد ان لم يحتمل غير معناه فهو النص والراجح المانع عن النقيض
وان احتمل وكان راجحا فهو الظاهر والمشترك بينهما وهو مطلق الرجحان المحكم وان تساويا فهو المجمل والمرجوح المأول والمشترك
بينه وبين المجمل وهو نفي الرجحان المتشابه وفسر الشارح العميدي المفيد بالدال على المعنى بالوضع وزاد فيه قيدا اخر وهو ان
الاحتمال وعدم الاحتمال انما هو بالنظر الى اللغة التي وقع بها التخاطب قال وانما قيدنا بذلك لان اللفظ قد يكون نصا
بالنظر الى لغة لعدم احتمال ارادة غير معناه بحسب تلك اللغة ومجملا بالقياس الى لغة اخرى ومثل للظاهر بلفظ الاسد وللمجمل
بلفظ القرء ولم يمثل للنص وقال شيخنا البهائي في زبدته اللفظ ان لم يحتمل غير ما يفهم منه لغة فنص والا فالراجح ظاهر
والمرجوح مأول والمساوي مجمل والمشترك بين الاولين محكم وبين الاخيرين متشابه ومثل الشارح الجواد للنص بالسماء والارض
وللظاهر في اواخر الكتاب بالاسد والغائط والصلوة بالنسبة الى اللغة والعرف والشرع على الترتيب وقال شيخنا البهائي
في الحاشية على قوله لغة اي بحسب متفاهم اللغة نحو له ما في السموات وما في الارض فقوله لغة قيد لقوله لم يحتمل ويجوز
ان يكون قيدا للفعلين معا اما جعله قيدا للاخير اعني يفهم دون الاول فلا لقيام الاحتمال العقلي في اكثر النصوص انتهى
ثم مثل في الحاشية ايضا للظاهر والمأول بقوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم فحملها على المسح ظاهر وعلى الغسل الخفيف
كما فعله في الكشاف مأول وظاهر كلام العميدي تخصيص هذا التقسيم بالدال بالوضع لغة فلا يشمل المجازات وكلام غيره
اعم وهو اقرب لان المجازات ايضا تنقسم الى هذه الاقسام فان القراين قد يفيد القطع بالمراد وقد لا يفيد الا الظن وقد يكون
مجملا ثم ان كلام القوم هنا لا يخلو عن اجمال فان الفرق بين السماء والارض والاسد بجعل الاولين نصا والثالث
ظاهرا مشكل جدا اذ احتمال التجوز هو الداعي الى ظنية الدلالة وكون اللفظ ظاهرا وهو قائم في السماء والارض كما لا يخفى

اذ ليس هذا التقسيم بالنظر الى الوضع الافرادى فان القطع فيه وعدم القطع انما هو من جهة ثبوت اللغة بالتواتر والاحاد وبعد الثبوت فالتقسيم انما هو بالنظر الى الوضع التركيبى وفى افادة المراد من اللفظ فى كلام المؤلف كما لا يخفى وكما يجوز احتمال المجاز فى اطلاق الاسد فى قولك رايت اسدا بارادة الرجل الشجاع وينفى باصالة الحقيقة فكذلك يجوز فى قولك انظر الى السماء او انظر الى الارض بارادة مطلق الفوق والتحت كما لا يخفى فالتمثيل بالسماء والارض كما وقع من الشارح الجواد ليس فى محله ولعله غفل عن مراد شيخنا البهائى بتمثيله بقوله تعالى وله ما فى السموات وما فى الارض الفرق واضح وتحقيق المقام ان هذا التقسيم لا يبان يعتبر بالنسبة الى دلالة اللفظ مطلقا حقيقة كان او مجازا ولا بد ان يناط القطع فى الارادة والظن بها بالقرائن الخارجية فان دلالة اللفظ على ما وضع له حقيقة موقوفة على عدم القرينة على ارادة المجاز فان ثبت القرينة على عدم ارادة المجاز فيقطع بارادة المعنى الحقيقى واذا لم يكن هناك قرينة على نفى التجوز فباصالة العدم واصالة الحقيقة يحصل الظن بارادة الحقيقة فارادة المعنى الحقيقى من اللفظ قد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا ولعل مراد شيخنا البهائى ره ان السموات والارض فى هذا التاليف نص فى المخلوقين المعلومين بسبب قرينة المقام وهو ايضا محل تامل لاحتمال ارادة العالم العلوى والسفلى وان اشتمل على هذين المخلوقين ايضا من باب عموم المجاز وان اراد بجميع الكلام فالامر اظهر ثم ان مراده ره من التقييد بقوله لغة انه لا بد ان يكون هو ما قابل العقلى لا اللغة فقط ثم ان اراد بهذا التقييد جواز الاحتمال العقلى بمعنى ان العقل يجوز ان يراد من ذلك اللفظ غير المعنى الموضوع له مع قطع النظر عن هذا الاستعمال الخاص فهو صحيح ولكنه لا دخل له فيما نحن فيه اذ الكلام فى الاستعمال الخاص وان اراد تجويز العقل بالنظر الى هذا الاستعمال الخاص مع صحته فهو ليس يقطعى بالنظر اليه بملاحظة تلك اللغة ايضا ومع كونه غلطا فهو خارج عن مورد كلامهم ايضا اذ الغلط فى الكلام لا يصدر عن الحكيم الذى كلام الاصوليين على كلامه وان اريد بذلك تفاوت الظهور فلا ريب ان مراتب الظواهر مختلفة وذلك لا يجعل الاظهر نصا بالنسبة الى الظاهر وهكذا ولا يحصل التغاير فالنص هو ما لا يحتمل غير المعنى عقلا ايضا بالنظر الى هذه اللغة والاستعمال وهذا القطع يحصل بحسب القرائن الخارجية وينتفى وينتفى وبما يعلم ان النصوصية والظهورية امور اضافية ولذا ترى الفقهاء يسمون الخاص نصا والعام ظاهرا او قد يطلقون القطعى على الخاص والظنى على العام مع ان الخاص ايضا عام بالنسبة الى ما تحته مع احتمال ارادة المجاز من الخاص ايضا من جهة اخرى غير التخصيص وكونه ظاهرا بالنسبة الى المعنى المجازى فلاحظ اكرم الفقهاء ولا تكرم الاشتقاقيين لاحتمال ارادة البصريين من الاشتقاقيين دون الكوفيين واحتمال ارادة الصرفيين منهم لمشابهتهم فى العلم فالمراد بالنصوصية هو بالنسبة الى العام بمعنى ان دلالة الاشتقاقيين عليهم قطعى من حيث تصورهم فى الجملة وان كان بعنوان المجاز بخلاف دلالة العلماء عليهم فان دلالته عليهم انما هى بضميمة اصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص وهما لا يفيدان الا الظن

المقصد الثانى فى المنطوق والمفهوم وهما وصفان للمدلول ويظهر من بعضهم انهما من صفات الدلالة والاول اظهر ولا مشاحة فى الاصطلاح فالمنطوق هو ما دل عليه اللفظ فى محل النطق والمفهوم هو ما دل عليه اللفظ لا فى محل النطق هكذا عرفوهما وفيه مسامحة فان المعيار فى الفرق بينهما هو كون ما له المدلول اى الموضوع فى محل النطق وعدمه والمقصود من المدلول هو الحكم او الوصف فلا بد ان يجعل قوله فى محل النطق حالا من الموصول الاول بارتكاب نوع من الاستخدام ولو جعل الموصول كناية عن الموضوع يلزم خروجه عن المصطلح وارتكاب نوع استخدام فى الضمير المجرور وكيف كان فالامر فى ذلك سهل فالمهم بيان الفرق فنقول ان المنطوق هو مدلول يكون حكما من احكام شىء مذكور او حالا من احواله والمفهوم مدلول يكون حكما من احكام شىء غير مذكور او حالا من احواله واما نفس ذلك المدلول فقد لا يكون مذكورا فى المنطوق ايضا كما ستعرف

المنطوق اما صريح او غير صريح فالاول هو المعنى المطابقي او التضمني ولي في كون التضمني صريحا اشكال بل هو من الدلالة العقلية
التبعية كما مر الاشارة اليه في مقدمة الواجب فالاولى جعله من باب الغير الصريح واما الغير الصريح فهو المدلول الالتزامي وهو
على ثلثة اقسام المدلول عليه بدلالة الاقتضاء والمدلول عليه بدلالة التنبيه والايماء والمدلول عليه بدلالة الاشارة
لانها اما ان يكون الدلالة مقصودة للمتكلم اولا فاما الاول فهو على قسمين الاول ما يتوقف صدق الكلام عليه كقوله
رفع عن امتي الخطاء والنسيان فان المراد رفع المؤاخذة عنهما والا لكذب وصحته عقلا كقوله تعم واسئل القرية فلو لم يقدر
الاهل لما صح الكلام عقلا وشرعا كقول القائل اعتق عبدك عني على الف اي مملكا لي على الف اذ لا يصح العتق شرعا
الا في ملك وهذا يسمى مدلولا بدلالة الاقتضاء واعلم ان الذي يظهر من تمثيلهم بالامثلة المذكورة ان دلالة
الاقتضاء مختصة بالمجاز في الاعراب وما يكون قرينة العقل ولم يكن لفظيا فعلى هذا فدلالة قولنا رايت اسدا يرمي
على الشجاع ونحو ذلك يكون من باب المنطوق الصريح او لا بد من ذكر قسم اخر ليشمل ساير المجازات والثاني ما لا يتوقف صدق
الكلام ولا صحته عليه ولكنه كان مقترنا بشيء لو لم يكن ذلك الشيء علة له لبعد الاقتران فيفهم منه التعليل فالمدلول
هو علية ذلك الشيء لحكم الشارع مثل قوله ع كفر بعد قول الاعرابي هلكت واهلكت واقعت اهلي في نهار رمضان
فيعلم من ذلك ان الوقاع علة لوجوب الكفارة عليه وهذا يسمى مدلولا بدلالة التنبيه والايماء وهذا في مقابل المنصوص
العلة فيصير الكلام في قوة ان يقول اذا واقعت فكفر واما التعدية الى غير الاعرابي وغير الاهل فانما يحصل بتنقيح المناط
وحذف الاضافات مثل الاعرابية وكون المحل اهلا وغير ذلك وربما يفرط في القول فيحذف الوقاعية ويعتبر محض افساد
الصوم وتمام الكلام في ذلك سيجيء انشاء الله تعالى في اواخر الكتاب واما الثاني فهو ما يلزم من الكلام بدون قصد المتكلم
على ظاهر المتعارف في المحاورات مثل دلالة قوله تعم وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعم والوالدات يرضعن اولادهن
حولين كاملين على كون اقل الحمل ستة اشهر فانه غير مقصود في الايتين والمقصود في الاولى بيان تعب الام في الحمل و
الفصال وفي الثانية بيان اكثر مدة الفصال هذه اقسام المنطوق واما المفهوم فاما ان يكون الحكم المدلول عليه بالالتزام
موافقا للحكم المذكور في النفي والاثبات فهو مفهوم الموافقة كدلالة حرمة التافيف على حرمة الضرب ويسمى بلحن الخطاب و
فحوى الخطاب وسيجيء الكلام في بيانه في اواخر الكتاب والا فهو مفهوم المخالفة ويسمى بدليل الخطاب وهو اقسام مفهوم
الشرط والغاية والصفة والحصر واللقب وغير ذلك وسيجيء تفصيلها ثم ان تقسيم المنطوق والمفهوم كما ذكرنا هو المشهور
وربما يتامل في الفرق بين المفهوم والمنطوق الغير الصريح فيجعل ما سوى الصريح مفهوما ولعل وجهه كون ما للمدلول
غير مذكور في بعض الامثلة التي ذكروها للمنطوق الغير الصريح فان اقل الحمل مثلا غير مذكور في الايتين فانه هو الموضوع
لا مطلق الحمل وكذلك حرمة الضرب حكم من احكام الوالدين وهما مذكوران صريحا في الاية وقد يذب عن ذلك باعتبار
الحيثيات والاعتبارات فان جعل المفهوم في اية التافيف هو الحرمة وموضوعه هو الضرب فهو غير مذكور وان جعل
المفهوم هو حرمة الضرب والموضوع هو الوالدين فهو مذكور وكذلك الحمل واقل الحمل **قانون** اختلف
الاصوليون في حجية مفهوم الشرط ولا بد في تحقيق هذا الاصل من رسم مقدمات الاولى ان لفظ الشرط يستعمل في
معان قال في الصحاح الشرط معروف وكذلك الشريطة والجمع شروط وشرايط وقد شرط عليه كذا يشرط ويشرط واشترط
عليه ويفهم من ذلك انه اراد به مجرد الالزام والالتزام ولو بمثل النذر واليمين وعن القاموس الزام الشيء والتزامه في البيع
ونحوه واستعمله النحاة فيما تلا حرف الشرط مطلقا او ما علق عليه جملة وجودا بمعنى حكم بحصول مضمونها عند حصوله وقد
يستعمل في العلة وفي مصطلح الاصوليين ما يستلزم انتفاؤه انتفاء المشروط به ولا يستلزم وجوده وجود المشروط

فمن مصاديق الاستعمال الاول النذر والعهد ونحوهما والشرط في ضمن العقد مثاله انكحتك بنتي وشرطت عليك ان لا
تخرجها عن البلد ومن مصاديق الثاني ما علمت من خبر فخبر به وان كان مثقال ذرة وقد تسمية النحاة ان الوصلية ومثل لا
تكرموا فيها انكم على البقاء ان اردن تحصنا ومثل ان كان هذا انسانا كان حيوانا ومن مصاديق الرابع الوضوء شرط الصلوة
والقبض في المجلس شرط صحة الصرف وحول الحول شرط لوجوب الزكوة واما العلامة فقد جعله بعضهم من جملة اطلاقاته لكنه
خلاف ما صرح به اهل اللغة فان اشراط الساعة جمع شرط بالتحريك وهو العلامة وكذلك بعض الاستعمالات الاخر مثل شرط
الحجام اذا شق الجلد بمبضعه ولم يتبعه ما خوذ من المتحرك الثاني الجملة الشرطية ايضا تستعمل في معان كثيرة احدها ما
يفيد تعليق وجود الجزاء على وجود الشرط فقط مثل قولهم ان كان هذا انسانا كان حيوانا وليس عدمه معلقا على عدمه
ومنه قوله تعم لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وهذا الاستعمال مبنى على قاعدة اهل الميزان حيث يجعلون هذا
التركيب لبيان الدليل على العلم بانتفاء المقدم بسبب انتفاء التالي ويقولون ان استثناء نقيض التالي ينتج رفع المقدم
بخلاف العكس يعني يعلم من انتفاء الحيوانية انتفاء الانسانية ومن انتفاء الفساد انتفاء تعدد الالهة والثاني ما يفيد تعليق
عدم الجزاء على عدم الشرط ايضا مثل اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء فعدم التنجيس وجوده معلق على وجود الكرية و
انتفاؤه معلق على انتفائه وهذا هو مصطلح اهل العربية ومتعارف لسان العرب فظاهر هذا الاستعمال كون الاول
سببا للثاني والنظر انما هو بظاهر الحال مع قطع النظر عن نفس الامر وما قيل من ان الاول اذا كان سببا فلا يفيد انتفاء
انتفاء المسبب لجواز تعدد الاسباب بل العكس اولى بالاذعان كما يشهد به قوله تعم لو كان فيهما الهة ففيه ما لا انزل
من الخلط بين الاصطلاحين وقوله بل العكس اولى فيه ان العكس هو كون انتفاء الثاني علة لانتفاء الاول ولم يقل به احد بل
هو علة للعلم بانتفاء الاول فلا وجه لهذا الكلام بظاهره وثانيا ان المراد انحصار السبب في الظاهر وثالثا ان الاصل عدم
سبب اخر واذا علم له سبب اخر فالسبب هو احدهما لا بعينه لا تعينا ومن هذا الباب لولا علي لهلك عمر وقول الحماسي ولو طار
ذو حافر قبلها لطارت ولكنه لم يطر فان رفع المقدم لا ينتج رفع التالي على قاعدة اهل الميزان وح يبقى الاشكال في اطلاق
الشرط على السبب والظاهر انه لان قولنا مفهوم الشرط حجة معناه مفهوم الجملة الشرطية اي ما يقول له النحاة شرطا وهو الواقع
بعد ان واخواته معلقا عليه حصول مضمون الجملة التي بعده كما هو محل نزاع الاصوليين كما يشهد به قولهم الامر المعلق بكلمة
ان عدم عند عدم شرطه ونحو ذلك لا اذا كان ذلك الواقع بعد ان واخواته شرطا اصوليا ايضا فان الواقع بعد هذه
الحروف قد يكون شرطا وقد يكون سببا فكما يجوز ان يقال ان قبضت في المجلس يصح الصرف يجوز ان يقال اذا غسلت ثوبك
من البول فيطهر مع انه اذا كان ذلك الواقع شرطا اصوليا فلا معنى لكون انتفاء الحكم بانتفائه مفهوما له بل هو معنى
الشرط نفسه فالحاصل ان حدوث تلك الهيئة يغيره عن معناه ويصيره سببا على الظاهر فقولهم مفهوم الشرط
حجة معناه ان ما يفهم من تلك الجملة التي يسمونها النحاة شرطا في محل السكون حجة وبعبارة اخرى تعليق الحكم على شيء
بكلمة ان واخواتها يفيد انتفاء الحكم بانتفاء ذلك القيد بدلالة التزامية لفظية بينة فيكون حجة سواء فهم منه الشرطية
المصطلحة للاصوليين او السببية فلا منافاة اذن بين الشرطية والسببية لتغاير الموضوعين بالنظر الى الاصطلاح فما
يتوهم من ان قولنا ان قبضت في المجلس يصح الصرف وهو عبارة اخرى عن قولنا شرط صحة الصرف القبض في المجلس والفرق
هو الاسمية والحرفية كالفرق بين من والى والابتداء والانتهاء ان اريد به الشرط الاصولي كما هو الظاهر فلا يتم اذ قد بينا
ان الظاهر من الجملة الشرطية على تقدير الحجية وفهم انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط هو السببية كائنا ما كان فكيف يصير مساويا
للشرط الاصولي فحاصل قولنا مفهوم الشرط حجة ان مفهوم الجملة الشرطية سببية الاولى للثانية والا لزم التناقض

قوله وح يبقى الاشكال في اطلاق الشرط على السبب

قوله ان قبضت في المجلس يصح الصرف هذا مثال للشرط الاصولي الواقع وان كان الشرط سببا في الظاهر

قوله فلا منافاة يعني لا منافاة بين الشرطية الواقع والسببية ظاهر الجملة الشرطية

ان اريد به معنى اخر مثل ان يق المراد بالشرط هو ما علق على انتفائه انتفاء شئ اخر وتوقف وجود الاخر عليه ليشمل السبب ايض وان الجملة الشرطية ايض تفيد هذا المعنى فهذا وان كان اوجه من سابقه لكنه ايض لا يتم لان الجملة الشرطية اخص من هذا اذ لا تفيد الا السببية الثالث ما يكون شرطا لصدور الحكم عن القائل لا لثبوته في نفس الامر مثل ان نزل الثلج فالزمان شتاء فانه فكلا بنزل الثلج في الشتاء الثالث قد اشرنا ان محل النزاع هو الجملة الواقعة عقيب ان واخواتها فالظاهر انه لا فرق بين ادوات الشرط وما دل على التعليق صريحا او تضمنا فالاسماء المتضمنة معنى الشرط كالحروف مثل قوله تع ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات فمن ما ملكت ايمانكم وموثقة ابن بكير ناطقة بحجية مفهومها بالخصوص اذا تمهد ذلك فنقول ذهب الاكثرون الى ان تعليق الحكم على شئ بكلمة ان واخواتها يدل على انتفاء الحكم عند انتفائه وذهب جماعة الى العدم والاول اقرب لنا ان المتبادر من قولنا ان جاءك زيد فاكرمه انه لم يجئك فلا يجب عليك اكرامه لا لانكرمه كما توهم وهو علامة الحقيقة فاذا ثبت التبادر في العرف ثبت في الشرع واللغة لاصالة عدم النقل واما ما قيل معناه في العرف الشرط في اكرامك اياه مجيئه اياك فليس على ما ينبغي وكذا ما ذكره شارح في بحث قال الامر المعلق بكلمة ان يعدم عند عدم الشرط لانه ليس علة لوجوده ولا مستلزما له فلو لم يستلزم العدم العدم خرج عن كونه شرطا ويؤدي مؤداه كلام غيره ايض وهذان الكلامان مبنيان على الخلط بين اصطلاح النحاة واصطلاح الاصوليين في الشرط وقد عرفت ان المتبادر هو السببية ظاهرا وان كان مدخول ان بالذات شرطا مع قطع النظر عن دخول ان فهذان الكلامان ناظران الى اعتبار لفظ الشرط والغفلة عن ان الشرط معناه في الاصول هو ما ذكرناه ومحل لما اثبتنا التبادر لهذه الهيئة التركيبية فنقول سائر الاستعمالات التي ذكرناها مجازات لتبادر غيرها ولانه خير من الاشتراك فما يتوهم من انها مستعملة في جميع هذه المعاني والاشتراك والمجاز كلاهما خلاف الاصل فلا بد ان يكون حقيقة في القدر المشترك وهو ما علق عليه وجود المشروط لا وجه له بعد وضوح الدليل هذا الكلام في الجملة الشرطية واما لفظ الشرط فهو وان كان خارجا عن محل النزاع ولكن لما حصل الغفلة لبعض الفحول هنا لخلط الاصطلاحات فنحقق القول فيه ان المتبادر منه في العرف احد المعنيين اما ما يتوقف عليه وجود شئ وينتفي بعدمه اعم من ان يكون وجوده علة ام لا واما معنى الالزام والالتزام فلا وجه لحمله على المعنى الاصولي حيث ما ورد هذا وقد احتجوا على حجية مفهوم الشرط ايض بانه لو لم يفد التعليق انتفاءه عند انتفاء الشرط لكان التعليق لغوا يجب تنزيه كلام الحكيم عنه وفيه اولا ان الخروج عن اللغوية لا ينحصر في اعتبار هذه الفائدة بل يكفي مطلقها واصالة عدم الفائدة الاخرى لا تنفي احتماله مع الغالب وجود الفوائد وثانيا ان هذا لا يناسب القول بالحجية ولا يوافق القول بالدلالة اللفظية كما هو المعهود في هذا المقام في السنة القائلين بالحجية فان المعيار في مثال هذه المقامات اثبات الحقيقة والتشبث باصالة الحقيقة ليكون قاعدة في اللفظ المخصوص ولا يخرج عن مقتضاه الا بما دل دليل على خلافه من الخارج ولذلك يتمسكون بالتبادر وفهم اهل اللسان كما لا يستفاد من استدلالهم ببعض الاخبار المذكورة في كتب الاصول واما اثبات الكلية اللفظية من جهة الدلالة العقلية بمعنى ان العقل يحكم بان كل موضع لم يظهر للشرط فائدة اخرى سوى ما ذكر فلا بد من حمله على ارادة ذلك فمع ان ذلك لا اختصاص له بحجية المفاهيم فضلا عن خصوص مفهوم الشرط ولا يقتضي تاصل اصل على حدة لحكم مفهوم الشرط او مطلق المفهوم بل هو يجري في جميع المواضع وانه انما يتم لو وجد مقام لم يحتمل فائدة اخرى توجب الخروج عن اللغوية وهو مم يرد عليه انه يؤول النزاع ح بين المثبت والمنكر الى تجويز اللغو في كلام الحكيم وعدمه لو وجد مثل هذا الفرض ولا اظن احدا من المنكرين يرضى بذلك بل الظ منهم انهم انما ينكرون وجود موضع لا يحتمل فائدة اخرى وان ذلك اثبات اللغة

على هذا التعبير وخروجها عن على التعبير السابق فيلزم اخلاء اللفظ عن معناه الحقيقي راسا ولكنه ليس بصحيح ايضا لان مفاد كلمة ان في موضع انتفاء قرينة الخلاف هو السببية فقط لا الاعم منها والشرطية ايضا

قال عليه السلام لا ينبغي ان يتزوج الرجل الحر المملوكة اليوم انما كان ذلك حيث قال الله عز وجل ومن لم يستطع منكم طولا والطول المهر ومهر الحرة اليوم مهر الامة او اقل ووجه الدلالة ان النهي في قوله عم لا ينبغي هو مفهوم الشرط الذي فهم عم من قوله تع ومن لم يستطع الاية باعتبار تعليق المستفاد منه النهي للشرط

بيان الملازمة انه لو لم يقصد من التعليق نفي الحكم من غير محل النطق لكان قوله ان جاءك زيد فاكرمه بمثابة قوله اكرم زيدا في اقتضاء وجوب الاكرام على تقديري المجئ وعدمه فيلزم خلو التعليق وذكر الشرط عن الفائدة

بالعقل وما بقي من ان الاستقراء يحكم بان كل ما وجد لفظ لا يتصور فايدة سوى فايدة معينة فهو موضوع له فهو بمعزل عن التحقيق غاية الامر استفادة كون المعنى مرادًا من اللفظ واما كونه مدلولًا بالدلالة اللفظية فكلا فان قيل انما نحن نقول بان مفهوم الشرط حجة اذا لم يظهر فايدة سوى انتفاء الحكم عند انتفائه ظهورًا مساويًا لها او ازيد منها وبالجملة اذا كان هذه اظهر الفوايد لا اذا لم يحتمل فايدة اخرى ايضًا قلنا هذا ايضًا لا يثبت الدلالة اللفظية واما العقلية الحاصلة بسبب القراين الخارجية فالظاهر ان المنكر ايضًا يعترف بحجيته ولكنه لا يصير قاعدة كلية بخصوص المقام كما هو مقتضى القواعد الاصولية فالذي يليق بقواعد الفن اثبات اظهريتها من بين الفوايد مطلقًا لا انه اذا كان اظهر الفوايد في موضع يكون حجة في ذلك الموضع واحتج النافون بان تاثير الشرط هو تعليق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط اخر ولا يخرج عن ان يكون شرطًا الا ترى ان انضمام احد الرجلين الى الاخر شرط في قبول شهادة الاخر وقد ينوب عنه انضمام امراتين او اليمين فلا يفيد تعليق الحكم بشرط انتفاء الحكم عند انتفائه لجواز ثبوت بدل له وظاهر هذا الاستدلال التسليم فهم السببية كما ذكرنا لكن المستدل به يتمسك في نفي الحجية باحتمال النايب فلا يكفي مجرد تعليق الحكم بالشرط في نفي الحكم عند انتفائه وانت خبير بان الاحتمال لا يضر بالاستدلال بالظواهر والا لانسد باب الاستدلال في الاثبات والاخبار فنقول فيما لم يثبت شرط اخر ولم يعلم تعلق بحقق سبب اخر الاصل عدمه لا يقال هذا ينافي ما ذكرت سابقًا ان معنى حجية المفهوم هو كون ذلك المعنى مدلولًا للفظ في محل السكوت وهذا ليس من قبيل دلالة اللفظ اذ لا يتم ذلك الا بانضمام اصالة علم تعدد السبب لانا نقول التبادر يقتضي انحصار المدلول ويفيد تعين السببية في الظاهر وذلك الاحتمال هو احتمال التجوز في الكلام الذي يجري في جميع الالفاظ المستعملة في معانيها الحقيقية ولا يعتني به ابدا والا لما كان التمسك باصالة الحقيقة معنى وهو خلاف الاجماع وان ثبت من دليل اخر وجود سبب اخر كالمثال المذكور فنقول الشرط او السبب احد المذكورات كما ان الظاهر من الامر الوجوب العيني فاذا ورد امران متضادان في محل واحد نحملهما على التخيير وذلك لا يوجب خروج صيغة الامر عن كونها حقيقة في العيني واحتجوا ايضًا بقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنًا فانه لا يجوز الاكراه مطلقًا فلا يصح التعليق لو اريد به انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وجوابه ان السالبة هنا بانتفاء الموضوع وما يقال ان الواسطة ممكن فلا يستلزم نفي ارادة التحصن ارادة البغاء حتى لا يمكن الاكراه فقد يحصل الذهول عنهما فهو مدفوع بانها تنتفي عند التنبيه وقد يجاب ايضًا بان مفهوم الشرط انما يكون حجة اذا لم يظهر له فايدة سوا وهو متحقق هنا مثل تنبيه الموالي على انهن ان اردن التحصن مع ما هن من الضعف والقصور فانتم اولى بذلك ويظهر ما له في هذا الجواب مما اسلفنا لك سابقًا ويمكن ان يقال ان الشرط هنا ورد مورد الغالب اذ الغالب في تحقق الاكراه هو ارادة التحصن فلا حجة فيه كما سياتي والاولى ان يقال ان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وبعد ثبوت الحقيقة فهذا الاستعمال مجازي لكون المجاز خيرًا من الاشتراك او يقال ان اللفظ يقتضي ذلك ولكن القرينة الخارجية مانعة ولولا القرينة على عدم ارادة المفهوم من الاجماع القاطع لعملنا على مفهومه فالاجماع هو القرينة على عدم ارادة ذلك واولى المعاني التي يمكن حمل الاية عليها هو التنبيه على علة الحكم فان القيد الوارد بعد النهي على ما ذكره بعض المحققين اما ان يكون للفعل مثل لا تصل اذا كنت محدثًا او للترك مثل لا تبالغ في الاختصار ان حاولت سهولة الفهم او للعلة مثل لا تشرب الخمر ان كنت مؤمنًا وما نحن فيه من هذا القبيل اقول ومن هذا القبيل ايضًا قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله الاية

قانون اختلفوا في ان تعليق الحكم على وصف يدل على انتفائه عند انتفاء الوصف سواء كان الوصف صريحًا مثل اكرم كل رجل عالم او في الساعمة زكوة ولي الواجد يحل عقوبته او مقدرًا

وقد يعبر بالصفة وليس المراد بها خصوص ما يرادف النعت النحوي ولا ما يرادف المشتق بل ما يقابل الاسم المعبر عنه باللقب وعنوانه مفهوم اللقب وهو مطلق ما يكون قيدًا في الكلام عدا الغاية بشهادة الامثلة المتقدمة وغيرها من القرائن وعلى هذا يندرج الحال والتمييز والظرف الحقيقي والحكمي وغيرها في الوصف بالمعنى المذكور ويجري النزاع في حجية مفهومه في الجميع سيد علي

كقوله لان يمتلى بطن الرجل قيحًا خير من ان يمتلى شعرًا فامتلاء البطن من الشعر كناية عن الشعر الكثير فمفهومه انه لا يضر
الشعر القليل احتج المثبتون بمثل ما تقدم في مفهوم الشرط من لزوم اللغو في كلام الحكيم فلو لم يفد انتفاء الحكم
عند انتفائه لعرى الوصف عن الفائدة ولعده العقلاء مستهجنا مثل قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيب وبان
اباعبيدة الكوفي فهم من قول النبي صلى الله عليه وآله لي الواجد يحل عقوبته وعرضه ان لي غير الواجد لا يحل عرضه وقال انه يدل على ذلك
وهو من اهل اللسان والجواب عن الاول يظهر مما سبق فانه يلزم اللغو لو لم يحتمل فائدة اخرى والفوائد المحتملة
كثيرة مثل الاهتمام بحال المذكور مثل حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى او احتياج السامع اليه او سبق
بيان غيره او ليستدل السامع على المسكوت عنه فيحصل له رتبة الاجتهاد وغير ذلك مما ذكروه فان قيل نقول بذلك
اذا كان ذلك اظهر الفوائد فيجاب عنه بما تقدم في مفهوم الشرط وبالجملة التعليل بلزوم العراء عن الفائدة
واخراج الكلام عن اللغوية لا يقتضي الا ثبوت فائدة فاذا ثبت من القرينة الخارجية اظهرية هذه الفائدة المتنازع
فيها فلا اظن المنكر منكرا شيئا عن القول بمقتضاها ايض وما يظهر انكاره من بعضهم لاحتمال ارادة الغير كما يظهر نظيره من
السيد في مفهوم الشرط حيث اكتفى في نفي الاستدلال بمجرد احتمال تعدد السبب فهو ضعيف لما بينا ومن
هذا القبيل قول ابي عبد الله عليه السلام في صحيحة الفضيل قال قلت له ما الشرط في الحيوان قال ثلثة ايام للمشتري
قلت وما الشرط في غير الحيوان قال البيعان بالخيار ما لم يفترقا واما الاستدلال فتمم وما نراه من حجية
في المثال المذكور فانما هو لكون اصل الحكم في هذا المثال من باب توضيح الواضحات وكذلك ذكر الوصف هنا
والا فقد يكون فائدة الوصف مجرد التوضيح بل نقل عن الاخفش وجماعة من ائمة العربية ان وضع الصفة للتوضيح فقط
لا للتقييد وان مجيئها للتقييد خلاف الوضع غاية الامر يتعارض ذلك مع ما نقل من فهم ابي عبيدة وظهور خلافه في
افهامنا ايض فيتساقطان فيبقى عدم الدلالة على المدعى واما الجواب عن الثاني فيظهر مما ذكرنا من المعارضة مع ان
فهمه لعله كان عن اجتهاده في اللغة وكلام اللغويين واحتج النافون بانه لو دل لدل باحدى الثلث وكلها
منتفية اما المطابقة والتضمن فظ والا لكان منطوقا واما الالتزام فلعدم اللزوم الذهني لا عقلا ولا عرفا و لي
في المسئلة التوقف وان كان الظاهر في النظر انه لا يخلو عن اشعار كما هو المش ان التعليق بالوصف مشعر بالعلية لكن
لا بحيث يعتمد عليه في الاحتجاج الا ان ينضم اليه قرينة كما في صحيحة الفضيل المتقدمة ومن هذا القبيل القيود الاحترازية
في الحدود والرسوم واما مثل قوله تعالى اعتق رقبة مؤمنة فدلالته على عدم كفاية عتق الكافرة ليس من جهة مفهوم
الوصف كما نوهم ولا من جهة مجرد الاجماع عليه كما نقله العلامة ره في نية بل لان اتحاد موجب المطلق والمقيد مع كون
شيئا واحدا يوجب الحمل على المقيد لان الحمل على المطلق ترك للمقيد بخلاف العكس وبالجملة المقيد مطلوب فمع تركه
لا يحصل الامتثال فعدم الامتثال بعتق الكافرة انما هو لعدم صدق الامتثال بالمؤمنة التي ورد الخطاب بها
مع كون المطلوب رقبة واحدة ثم ان ههنا فوائد الاولى انهم ذكروا ان حجية مفهوم الشرط والوصف ونحوهما انما
هو اذا لم يكن على طبق الغالب مثل وربائبكم اللاتي في حجوركم ولا يحضرني منهم كلام في بيان ذلك وعندي ان وجه ان
النادر انما هو المحتاج حكمه الى التنبيه والافراد الشايعة تحضر في الاذهان عند اطلاق اللفظ المعرى فلو حصل احتياج
في الانفهام من اللفظ فانما يحصل في النادر فالنكتة في الذكر لا بد ان يكون شيئا اخر لا تخصيص الحكم بالغالب وهو
فيما نحن فيه التنبيه بالولد ومما بينا ظهر السر في عدم اطراد الحكم فيما اذا ورد مورد الغالب في غير باب المفاهيم ايض
الا ترى انا نجوز التيمم لواجد الماء لمن منعه زحام الجمعة عن الخروج وايضا قالوا باشتراط عدم كون المخالف اولى بالحكم

قوله ومن هذا القبيل لخ
اي من قبيل ما ثبت في القرينة اظهرية فائدة انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف وتحصله ان قوله ع ثلثة ايام للمشتري يدل بمعونة القرينة على نفي خيار الحيوان عن البائع والقرينة عليه انه ع فرق في الجواب عن السؤالين بين خيار الحيوان وخيار غير الحيوان بتخصيص الاول بالمشتري حيث افرده بالذكر وتعميم الثاني للبائع والمشتري حيث عبر عنهما بالبيعان ولولا ذلك لا انتفاء الاول عن البائع لوجب التعبير هنا ايضا بالبيعين
سيد علي

مثل ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق والنكتة فيه التنبيه على خطائهم في العلة والحجة ويمكن ارجاعه الى القسم الاول
وبالجملة المعتبر في دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي هو عدم القرينة الظاهرة على ارادة الخلاف فكلما ظهر قرينة على ارادة غيره
فحملها عليه لا لان الحجية انما هو اذا لم يظهر للقيد فائدة اخرى كما هو مقتضى الدلالة العقلية بل لثبوت القرينة على الخلاف
كما هو مقتضى الدلالة اللفظية الثانية وقد توهم بعضهم ان فائدة المفهوم وثمرة الخلاف انما تظهر اذا كان المفهوم
مخالفا للاصل مثل ليس في الغنم المعلوفة زكوة او ليس في الغنم زكوة اذا كانت معلوفة او الى ان تسوم واما اذا كان موافقا
للاصل كما في قوله في الغنم السائمة زكوة فلا لان نفي الزكوة هو مقتضى الاصل وقال ان دعوى الحجية انما نشأ من الغفلة
عن ذلك لكون المفهوم مركوزا في العقول من جهة الاصل واستشهد على ذلك بكون الامثلة المذكورة في اسند الادلة
من هذا القبيل وانت خبير بما فيه لكمال وضوح الثمرة والفائدة في الموافق للاصل ايضا لان المدعي للحجية يقول بان
ههنا حكمين من الشارع فلا يحتاج الى الاجتهاد في طلب حكم المعلوفة كما ان المنكر يحتاج وكونه موافقا للاصل لا يكفي الا
بعد استفراغ الوسع في تحصيل الظن بعدم الدليل كما سبق انه تعم في محله وايضا الاصل لا يعارض الدليل ولكن
الدليلين يتعارضان ويحتاج المقام الى الترجيح فاذا اتفق ورود دليل اخر على خلاف المفهوم فيعمل عليه من دون
تامل على القول بعدم الحجية ويقع التعارض بينه وبين المفهوم على القول بالحجية وربما يرجح المفهوم على المنطوق
اذا كان اقوى فضلا عن منطوق واحد وما جعله منشاء للغفلة عن التوهم اذ كلما ثم مشهورية الحكم في المخالف
للاصل والموافق والامثلة واردة على القسمين كما لا يخفى على المتتبع الثالث انما مقتضى المفهوم المخالف انما هو رفع
الحكم الثابت للمذكور على الطريقة الثابتة للمذكور وقد وقع هنا توهمان احدهما ما اشرنا سابقا اليه من ان
مفهوم قولنا اعط زيدا ان اكرمك لا تعطه ان لم يكرمك وهو باطل لان رفع الايجاب هو عدم الوجوب وهو اعم من
الحرمة التي هي مقتضى النهي نعم اذا كان الحكم الموافق هو الجواز بالمعنى الاعم يكون مفهومه الحرمة كما في قوله كل
ما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب فان مفهومه ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سؤره ولا يشرب فانه وان كان
مفهومه الصريح نفي الجواز لكنه ملزوم للحرمة وثانيهما ما صدر عن جماعة من الفحول قال بعضهم ان مفهوم قولنا
كل غنم سائمة فيه الزكوة ليس كل غنم معلوفة فيه الزكوة وان هذا يصدق على تقدير ان يجب في بعض المعلوفة الزكوة
وعلى تقدير ان لا يجب في شيء منها ومفهوم قولنا بعض السائمة كذلك هو عدم صدق قولنا بعض المعلوفة كذلك بل لزم
ان يصدق لا شيء من المعلوفة كذلك ويلزمه ان يقول مفهوم قولنا لا شيء من المعلوفة كذلك هو بعض السائمة كذلك ورد
بعضهم على صاحب هذا حيث ادعى ان مفهوم قولنا كل حيوان ماكول اللحم يتوضأ من سؤره ويشرب منه هو انه لا شيء
مما لا يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب بان هذه دعوى لا شاهد له عليها من العقل والعرف والعلامة على الشيخ
كك وانت خبير بان ذلك التوهم لشمر بان يكون انما نشاء من بعضهم من جعل المفهوم نقيضا منطقيا للمنطوق
وان كان صدور مثل ذلك في غاية البعد من مثلهم بل ممن دونهم بمراتب لاختلاف الموضوع ولذلك يتصادقان
ايضا والظاهر ان مراد من اطلق النقيض على المفهوم كفخر الدين الرازي انما هو ان المفهوم رافع لحكم المنطوق فان نقيض كل
شيء رفعه والمراد رفع ذلك الحكم عن غير الموضوع والحق هو ما فهمه الشيخ وصاحب المعالم فان الحكم المخالف في جانب المفهوم
انما يستفاد من جهة القيد في المنطوق فكلما قد ثبت فيه القيد تعلق بفرد من افراد الموضوع يفهم انتفاء الحكم بالنسبة
الى ذلك القيد والا لبقي التعليق بالنسبة اليه بلا فائدة وما توهم ان الفائدة يحصل في الجملة بثبوت المخالفة في الجملة
فهو بمعزل عن التحقيق اذ يبقى التصريح بتعلقه بالجميع بلا فائدة فمفهوم قولنا كل غنم سائمة فيه الزكوة لا شيء من المعلوفة

كذلك فانّ وجوب الزكوة معلّق على سوم كل غنم فينتفي بمعلوفية كل غنم وما قيل انّ ذلك لعله لعدم وجود اسم مشهور
مشترك بين افراد المنطوق وبعض افراد المسكوت عنه يعني ان جميع افراد ما يؤكل لحمه مثلاً يجوز الشرب والتوضي من سؤره
منطوق به في الكلام وانّما لم يشترك بعض الافراد الغير الماكول ايضاً مع كونه شريكاً للمنطوق لاجل عدم لفظ مشهور جامع
لهما فينبغي بيانه الى وقت الحاجة ففيه انه لا ينحصر الافادة في وجود اللفظ المشهور المشترك فقد يصح ان يقال مثلاً كل حيوان
يجوز التوضّي من سؤره الّا الكلب مثلاً وكذلك في قوله كل غنم سائمة فيه الزكوة مع ثبوت الحكم لبعض المعلوفة ايضاً
يمكن ان يقال كل غنم فيه الزكوة الّا النوع الفلاني فلم ينقطع المناص حتّى يلزم تاخير البيان وغيره من الخرازات فلا بدّ
للقيد من فائدة والمفروض انه ليس الّا نفي الحكم عن غير محل النطق مع ان القول بكون استعمال القيد هنا لذلك
لا لاخراج غير المقيّد عن الحكم خروج عن مقتضى القول بحجية المفهوم اذ هو امّا مبنيّ على التبادر من اللفظ او على
لزوم خلوّ كلام الحكيم عن الفائدة لولاه كما تقدم وهو انّما يصح لو لم يكن هناك فائدة اخرى وامّا ما ذكره بعضهم
انّ مفهوم قولنا بعض الغنم السائمة فيه الزكوة الى اخره ان اراد به ان يكون السائمة صفة لبعض الغنم وبياناً له لا
للغنم فقط كما هو المناسب لطريقة اهل الشرع فمفهومه ان ليس في البعض الاخر الذي هو المعلوفة زكوة لا ما ذكره
وان اراد البعض الغير المعيّن بان يكون السائمة صفة للغنم لا للبعض كما هو الظاهر من كلامه وهو الموافق لطريقة اهل الميزان
فيتوجّه الحكم نفياً واثباتاً الى البعض فانه القيد الاخير لا السوم والنفي والاثبات انّما يرجعان الى القيد الاخير
على التحقيق فمفهومه ان البعض الاخر من السائمة ليس يجب فيه الزكوة وهذا مما يعزّ وينقل وروده في كلام الشارع
فانه تكليف بمبهم مجهول وبالجملة فالمستفاد من العقل والعرف هو ما فهمه الشيخ وصاحب المعالم الّا ما فهموه فالتحقيق
ان يقال ان جعلنا الموضوع نفس الطبيعة المقيّدة فالاقرب ما ذكره هؤلاء وان جعلناه جزء الموضوع بان يرجع القيد الى
كلّ واحد مما يشمله السور فالاقرب ما اخترناه مثلاً امّا نقول الحيوان الماكول اللحم حكمه انه يجوز استعمال سؤر كل واحد
من افراده او نقول كلّ واحد من افراد الحيوان الماكول اللحم حكمه جواز استعمال سؤره فلا بدّ ان يتامّل في انّ معنى قولنا
كلّ ما يؤكل لحمه يتوضّاء من سؤره موافق لايّهما وانّهما يتبادر منه في العرف والاظهر الثاني للتبادر فيكون الوصف
قيداً لكل واحد من الافراد فالمفهوم يقتضي نفي الحكم حيث ينتفي ذلك القيد الى البعث كدلالة قولنا في الغنم السائمة
زكوة على نفي الزكوة في معلوفة الابل بل احدى الدلالات واستدل فخر الدين على ذلك بانّ دليل الخطاب يقتضي في المنطوق
فلمّا تناول المنطوق سائمة الغنم كان يقتضي مقتضياً لمعلوفة الغنم دون غيرها وهذا الاستدلال ضعيف لما
اشرنا والاولى ما ذكرنا احتجّ بعض الشافعية على الدلالة بانّ السوم يجري مجرى العلّة فيثبت الحكم بثبوتها
وينتفي بانتفائها وفهم العلّية التامة ممنوع والّا لكان وجهاً وجيهاً **قانون** الحقّ انّ مفهوم الغاية
حجّة وفاقاً لاكثر المحققين والظاهر انه اقوى من مفهوم الشرط ولذلك قال به كلّ من قال بحجية مفهوم الشرط وبعض من
لم يقل والمراد بالغاية هنا النهاية لا المسافة كما هو عند النحاة بخلافها في قولهم الى لانتهاء الغاية فالمراد انّ تعليق
الحكم لغاية يدل على مخالفة حكم ما بعد النهاية لما قبلها وامّا نفس النهاية ففيها خلاف اخر ذكروه في مبحث بيان انّ الى
لانتهاء الغاية فلنقدّم الكلام فيه لتقدّمه على ما بعده فنقول اختلفوا فيه على اقوال ثالثها دخولها في المغيّا
ان كانا من جنس واحد كقولك بعتك هذا الثوب من هذا الطرف الى هذا الطرف والّا فلا كقول القائل صوموا
الى الليل والظاهر انّ دليلهم في ذلك عدم التمايز فيجب ادخاله من باب المقدّمة كما في ادخال المرفق في الغسل
بخلاف ما لو اختلفا في الهيئة وتميّزا في الخارج فلا يتطرّح ثمرة بين هذا القول وبين القول بالعدم مطلقاً ورابعها

جهة توقف لتعارض الاستعمالات وعدم ارادة المتكلم ذلك والا فقد يكون الدخول موافقا للاصل بل المتبادر من اللفظ

عدم الدخول فيكون ذلك ايضا مفهوما من التعليق بكلمة الى واما دخول المرفق في اية الوضوء فانما هو من دليل خارجي

لا لان الى بمعنى مع لان الحق انه لانتهاء الغاية وكونه بمعنى مع مجاز وانما يصار اليه من جهة الدليل الخارجي ثم ان التوقف

لا يستلزم القول بالاشتراك كما يتوهمه فخر الدين وابطله بانه لا يمكن القول بالاشتراك لعدم جواز وضع الشيء لوجود

الشيء وعدمه اما اولا فلان الاستعمال اعم من الحقيقة والاجمال اعم من الاشتراك ولا ينحصر التوقف في صورة الاشتراك

واما ثانيا فلجواز الاشتراك بين الوجود والعدم كما في القرء واما ما قاله فخر الدين من انه لغو لخلو الكلام عن الفائدة

بمثل قول القائل اعندي بعرة فتامل في ذلك فانه يمكن ارجاع الظهر الى الوجودي ايضا اذا عرفت هذا فلنرجع

الى اصل المسئلة والحق ما قلناه لان المتبادر من قول القائل صوموا الى الليل ان اخر وجوب الصوم الليل ولا يجب الصوم

بعده ومن قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن عدم حرمة المقاربة بعد حصول الطهر فلو ثبت الصيام بعد الليل

او حرمة المقاربة بعد حصول الطهر ايضا لما كان الغاية غاية وهو خلاف المنطوق فان قلت انه لو كان خلاف المنطوق

فيكون الكلام مع التصريح بعدم ارادة المفهوم مجازا ولم يقل به احد وايضا فان كان المراد من قولك اخر وجوب الصوم

الليل ما ينقطع عنده الصوم فقد صار هذا المفهوم من جملة المنطوق وان كان المراد ما ينتهي عنده الصوم سواء

انقطع او لم ينقطع فلا يلزم خلاف المنطوق في المسكوت اعني ما بعد الغاية قلت ان اردت من التصريح بعدم ارادة

المفهوم مثل ان يقول المولى لعبده سر الى البصرة ولا اريد منك عدم السير بعنوان الوجوب بعده فهو مجاز وهو لازم

كل من يقول بحجية مفهوم الغاية فكيف تقول بانه لم يقل به احد وان علم من المتكلم ارادة الحقيقة فلا بد ان يحمل ذلك

النسخ ان قلنا بجواز النسخ فيما كان اخره معلوما خصوصا اذا كان قبل حضور وقت العمل والا فيقبح صدوره عن الحكيم

وان اردت من ذلك مثل ان يقول سر الى البصرة ومنها الى الكوفة ومنها الى بغداد ففيه ان امثال ذلك يؤتى في

العرف لتحديد المنازل ولا علام المعالم فتحديد المسافة من كل علم ومنزل فلكل مسافة مبدء ونهاية يلاحظان بالنسبة اليها

ويعتبران بخصوصها فلا يرد نقض ولا يحصل منه نقض على القاعدة وكذلك لا يتم النقض بمثل قوله تعالى سبحان الذي اسرى

بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى مع ثبوت سيره الى السماء وكذلك قول الفقهاء اذا صام المسافر الى

نصف النهار ثم سافر لا يجوز له الافطار كما صدر من بعض الفضلاء فان القرينة قائمة على ارادة الخلاف ومطلق الاستعمال

اعم من الحقيقة والاستعمال في معنى المجازي لا يوجب خروج اللفظ عن كونه حقيقة في غيره والنكتة في الاول ان

المحسوس المعاين في نظر الكفار المتعنتين انما كان ذلك الذي ذكر في الاية وكان يمكن اثبات هذه الدعوى بما يحصل

المشاهدة كاخباره عن عيرهم وعما وقع بينهم في اثناء الطريق وكان يحصل المعجزة بمجرد ذلك ايضا فالمذكور بعد الى

انما هو المنتهى فيما هو مقصود البيان لهم الممكن التسليم عندهم وكذلك المراد من قولهم اذا صام المسافر الى

نصف النهار هو الامساك المخصوص المشروط بالشروط لا نفس الصوم والا فلا معنى للصوم الحقيقي الى نصف النهار

في الحقيقة مفهوم الغاية هنا حجة بمعنى ان المعتبر فيما له مدخلية في عدم جواز الافطار هو الامساك الى نصف النهار

فالامساك ما بعد نصف النهار لا مدخلية له في ذلك فكانه قال الموجب لعدم الافطار انما هو الامساك الى نصف

النهار وهكذا الكلام فيما يرد عليك من نظائر هذه واما قولك وايضا الى اخره فنقول هنا شق ثالث هو ان

المراد هو الاخر والمنتهى لا بشرط شيء لا بخصوص ملاحظة ان ما بعد الاخر ونفسه مخالف لما قبله وينقطع الحكم عنده

ولا عموم ذلك بمعنى ان يلاحظ ان الليل اخر مثلا سواء كان ما بعد الدخول مخالفا او موافقا منقطعا عنده الصوم

اي ولا الاخر بالتعميم

ام لا ثم يدعى استلزام ذلك المطلق كون حكم ما بعده مخالفا لما قبله احتج المنكرون بعدم دلالة اللفظ على ذلك
باحد من الدلالات اما الاوليان فظ واما الالتزام فلعدم اللزوم وبالاستعمال فيهما معا فيكون للقدر المشترك لكون المجاز
والاشتراك خلاف الاصل ويظهر الجواب عنها بالتامل فيما ذكرنا **قانون** مفهوم الحصر حجة والمراد به على ما ذكره
جماعة من المحققين هو ان يقدم الوصف على الموصوف الخاص خبرا له مثل الامير زيد والشجاع عمرو فيستفاد منه الحصر
لان الترتيب الطبيعي خلافه والعدول عنه انما هو لذلك وقد يقال ان الاولى تعميم المبحث في كل ما قدم وكان حقه التاخير
على ما ذكره علماء المعاني وفيه اشكال لتعدد الفائدة مثل الاهتمام بالذكر او التلذذ او غير ذلك فلابد اما من دعوى
التبادر وهو غير تمم في الجميع او ذكر دليل اخر وسيجئ الدليل في خصوص ما نحن فيه واختلفوا في كون الامر فيما نحن فيه
من باب المفهوم او المنطوق والصواب ترك هذا النزاع لان الحصر معنى مركب من اثبات ونفي وما له المدلول مذكور
في احدهما فيستفاد المجموع من المجموع وان جعل عبارة عن نفي الحكم المذكور عن الغير فلا ريب انه مفهوم على ما
مر والدليل على افادة الحصر امران الاول التبادر فان المتبادر من قولنا العالم زيد ان العالمية لا يتجاوز عن زيد
الى عمرو وبكر وغيرهما والثاني انه لو لم يفد الحصر للزم الاخبار بالاخص عن الاعم وهو باطل وتقريره ان المراد بالصفة
ان كان هو الجنس فيستحيل حمل الفرد عليه لان الحمل يقتضي الاتحاد والفرد الخاص ليس عين حقيقة الجنس فينبغي
ان يراد منه مصداقه وهو ليس بفرد خاص لعدم العهد وعدم افادة العهد الذهني فيحمل على الاستغراق فيصير
المعنى ان كل ما صدق عليه العالم فهو زيد وهذا لا يصح الا اذا انحصر مصداقه في الفرد لاستحالة اتحاد الكثير
مع الواحد وذلك اما حقيقة كما لو فرض انحصار الامارة في الخارج واما ادعاء ومبالغة كما في قولنا الشجاع عمرو
والرجل بكر فالمراد هو المصداق الكامل وقد لا يحتاج الى صرف الصفة الى استغراق الافراد بان يدعى وحدة الجنس
مع هذا الفرد كما في قولك هل سمعت بالاسد وتعرف حقيقته فزيد هو هو بعينه كما ذكره عبد القاهر في الخبر المحلى
باللام وهو الظ من الزمخشري في تفسير قوله تعالى اولئك هم المفلحون وهذا المعنى اعلى من الحصر في المبالغة وهو بعينه
جار في قولنا الامير زيد واحتج النافون بان ذلك لو صح لصح في العكس يعني في مثل زيد الامير وعمرو العالم
لجريان ما ذكر فيه ايض وبانه لو كان الاصل مفيدا له دون العكس لتطرق التغيير في مفهوم الكلمة بسبب التقديم
والتاخير مع عدم تطرق تغيير في المفردات وانما وقع في الهيئة التركيبية اقول اما الجواب عن الاول فاما
اولا فبالقول بالموجب كما صرح به علماء المعاني ويظهر وجهه مما سبق واما ثانيا فبالفرق بين صورة التقديم و
التاخير فان الموضوع هو الذات والمعروض والمحمول هو الوصف العارض ولذلك اصطلح بعض المتكلمين على
اطلاق الذات على المبتدا والوصف على الخبر فاذا وقع الوصف مسندا اليه فالمراد به الذات الموصوفة به فالمراد
بالامير في قولنا الامير زيد الذات المتصفة بالامارة فاذا اتحد الذاتان بحسب الحمل فيلزم الحصر اعني حصر الامارة
في زيد وان اقتضى قاعدة الحمل كون المراد بزيد هو المسمى بزيد ولم يفد انحصار وصفه في الامارة فاذا وقع مسندا
فالمراد كونه ذاتا موصوفة به وهو عارض للاول والعارض اعم والحمل وان كان يوجب الاتحاد ولكن حمل الاعم على
الاخص معناه صدق الاعم على الاخص وذلك لا يوجب عدم وجوده في ضمن غيره كما في الكلي الطبيعي بالنسبة الى افراده
فالمراد من الاتحاد ان المحمول موجود بوجود الموضوع او ان المحمول والموضوع موجودان بوجود واحد لا انهما موجود
واحد وبهذا يندفع ما يورد هنا ان الحمل لو اقتضى الاتحاد واوجب لقصر فيما نحن فيه للزم ذلك في الخبر المنكر ايض
مثل زيد انسان فان المراد من انسان هو مفهوم فرد ما لا مصداقه كما اشتهر بينهم ان المراد بالمحمول هو المفهوم

والاستعمال في عموم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك

ومن الموضوع هو المصداق والمصداق هناك امّا فرد معيّن هو زيد او غير زيد وارادة كلّ منهما محال لاستحالة حمل
الشئ على نفسه وعلى غيره ومفهوم فرد ما فابل لجميع الافراد فاذا اتّحد مع الموضوع في الوجود لسبب الحمل لزم الحصر لما
ذكرنا انّ ذلك لا يفيد الا اتّحاده مع الموضوع في الوجود لا انّهما موجود واحد والحقّ انّ صورة العكس ايض يفيد
الحصر لا لافادة الحمل ذلك من حيث هو حتى يرد انّ الاتّحاد الحملي لا يقتضي ذلك بل لانّ حمل الجنس او الاستغراق يفيد
ذلك امّا الاستغراق فظ وامّا الجنس فلانّ المقصود منه ان كان مجرّد صدق هذا الجنس او من حيث انه فرد منه لم يرد ذلك
بحمل المنكر مثل زيد امير فيبقى التعريف لغوا فعلم منه انّ المقصود انّ زيدا هو حقيقة الامير وماهيّته فيفيد المعنى
الذي هو اعلى من الحصر كما مرّ اليه الاشارة واشار الى ما ذكرنا المحقّق الشريف في بعض حواشيه فظهر من جميع ما ذكر انّ
قولنا الامير زيد يدلّ على الحصر من وجهين احدهما تقديم المتاخّر بالطبع وان صار موضوعا الان والثاني
التعريف على ما مرّ بيانه وامّا صورة العكس فمن جهة واحدة هو التعريف وامّا الجواب عن الثاني فيظهر ممّا تقدم ايض
وتوضيحه منع بطلان التالي لو اريد به مجرّد المغايرة في ارادة الذات والصفة ومنع الملازمة ان اريد غير ذلك
والتحقيق فيه ثمّ انّ الكلام لا يختصّ بالمعرّف باللام بل كلّما اريد به الجنس حكمه ذلك مثل قولك صديقي زيد حيث
لا عهد خارجيّ فانّه يحمل على الجنس او الاستغراق كما في قولك ضربي زيدا قائما فالجهتان المتقدّمتان حاصلتان فيه
وامّا صورة العكس فلا يجري ما قدّمنا في المعرّف باللام فيه بل الظاهر انّ معناه زيد صديق لي على طريق الاضافة
اللفظيّة ثمّ فظهر لك ممّا مرّ تعدّد الجهتين انّ المسند اليه اذا كان معرّفا باللام يفيد حصره في المسند وان لم
يكن حقيقة التاخير ايض كما في قولهم الكرم التقوى والعلماء الخاشعون والكرم في العرب والامام من قريش كما صرّح
به علماء المعاني ولا يلزم منه كون كلّ ما في العرب كريما ولا كلّ من في القريش اماما كما لا يلزم في زيد قائم او الانسان انحصار القائم
او الانسان في زيد وامّا الحصر بانّما والمراد به نفي غير المذكور اخيرا كقولك انّما زيد قائم في قصر الموصوف على الصفة
وانّما القائم زيد في العكس فالاشهر الاقوى فيه الحجّية للتبادر عرفا ونقله الفارسي عن النحاة وصوّبهم وكذلك لغة ايض
مع اصالة عدم النقل ويدلّ عليه ايض استدلال العلماء بمثل قوله انّما الاعمال بالنيّات وانّما الولاء لمن اعتق
على نفي العمل من دون نيّة ونفي الولاء لغير المعتق من دون نكير وان كان يمكن القدح فيه بانّ مقتضى التعريف في
المسند اليه كما مرّ فقوله انّما الاعمال بالنيّات في قوّة الموجبة الكلّيّة المناقضة للسالبة الجزئيّة وانت خبير بكمال
وضوح الفرق بين المحفوف بانّما وعدمه وان قلنا بدلالة تعريف المسند اليه ايض ولا اظنّ انّ من يعتمد على دلالة
تعريف المسند اليه على ذلك لا يعتمد على دلالة انّما عليه مع كمال وضوحه وكيف كان فالعمدة هو التبادر في سائر الموارد
وقد يستدلّ بصحّة انفصال الضمير معه في مثل قول الفرزدق انا الذائد الحامي الذمار وانّما يدافع عن احسابهم انا او مثلي
فانّ الوجوه المجوّزة للفصل مفقودة سوى ان يكون الفصل لغرض وهو ان يكون المعنى ما يدافع عن احسابهم الا
انا وقد يستدلّ ايض بانّ انّ للاثبات وما للنفي ولا يجوز ان يكونا لاثبات ما بعده ونفيه بل يجب ان يكونا لاثبات
ما بعده ونفي ما سواه او على العكس والثاني باطل بالاجماع فتعيّن الاوّل وهو ضعيف لانّ انّ انّما هو لتاكيد الكلام
نفيا كان او اثباتا كقوله تع فانّ الله لا يظلم الناس شيئا وما النافية لا ينفي الا ما دخلت عليه باجماع النحاة فهي كافّة
كما في ليتما ولعلّما وغيرهما كما صرّح به ابن هشام وغيره فالتحقيق انّه كلمة متضمّنة لمعنى ما والا بحكم التبادر واستعمال الفصحاء
وقد نوقض بقوله تع انّما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم لعدم انحصار المؤمنين في المذكور وانّما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس لعدم انحصار ارادة الله في اذهاب الرجس عنهم وانّما انت منذر من يخشيها اي الساعة لانذاره

غيرهم ايضا وفيه ان المراد في الاول الكمّل منهم وفي الثاني ان ارادة اذهاب الرجس مقصور على اهل البيت ع
في زمانهم لا غيرهم لا انحصار مطلق ارادة الله في ذلك اذ عرفت ان النفي يرجع الى غير المذكور اجزاء وفي الثالث الابتداء
المانع وعلى فرض التسليم فالمجاز خير من الاشتراك ومطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وقد اثبت التبادر كونهما حقيقة
فيما ذكرنا واحتج منكر الحجية بانه لا فرق بين ان زيدا قائم وانما زيد قائم وما زائدة فهي كالعدم وقد عرفت الفرق
واختلف المثبتون ايضا فقيل انه بالمنطوق لانه لا فرق بين انما الحكم لله وبين لا الحكم الا لله وتظهر لك بطلانه مما مرّ
في تعريف المفهوم والمنطوق وقد اشرنا اليه انفا ايضا واما اما والا فلا خلاف في حجية مفهومهما ظاهرا والظاهر ان الدلالة
فيهما بالمنطوق فلا وجه لجعله من باب المفهوم **قانون** الحق انه لا حجية في مفهوم الالقاب لعدم دلالة
اللفظ عليه باحد من الدلالات ولانه لو دلّ لكان قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله كفرا لاستلزامهما نفي الصانع
ورسالة نبينا صلى الله عليه وآله واحتج الدقاق وبعض الحنابلة على الدلالة بان التخصيص بالذكر لا بد له من مخصص
ونفي الحكم عن غيره صالح والاصل عدم غيره وايضا قول القائل لست انا بزان ولا اختي زانية يدل على ان المخاطب واخته
زانيان واوجب الحنابلة الحد عليه لهذا والجواب عن الاول ان تعلق الارادة مخصص وليس الاسم واللقب قيدا زائدا
في الكلام حتى يحتاج الى فائدة خاصة في ذكره وفائدته فائدة اصل الكلام وعن الثاني ان القرينة قائمة على ارادة
التعريض واما مفهوم العدد فمذهب المحققين عدم الحجية فلو قيل من صام ثلثة ايام من رجب كان له من الاجر كذا
فلا يدل على عدمه اذا صام خمسة ايام نعم يحتاج جوازه الى الرخصة من الشرع لان العبادة توقيفية يحتاج جوازه الى التوظيف لا
لان القول الاول نافٍ له فاذا صام الزائد من باب عموم الصوم فلا ضرر اصلا وكذلك الكلام في عدد الاذكار والتسبيحات
ولكن في بعض الاخبار المنع عن التعدي والظاهر انه من جهة اعتقاد ان الزائدة مثل المامور به في الاجر لا لعدم الجواز واما
اذا قيل يجب عليك صوم عشرة ايام فلا يجوز الاكتفاء بالخمسة لعدم الامتثال بالمنطوق ح لا لان المفهوم يقتضي ذلك
ولو ورد الامر بخمسة لحزى فلا يعارض السابق بان يقال ان مفهوم القول الاول يقتضي عدمها فلا بدّ من الترجيح واما
في بعض المواضع الذي لا يجوز التعدي الى ما فوق وما تحت فانما هو بدليل خارجي كعدم جواز زيادة الحدّ مثلا على
الثمانين او المائة جلدة فانما هو لحرمة الايذاء من دون اذن من الشارع فيقتصر على التوظيف وعدم قبول الشاهد الواحد
انما هو لفقدان الشرط وهو الشاهدان فهو مقتضى المنطوق كما اشرنا وكذلك كون الماء اقل من كرّ او قلتين في
النجاسة ولذلك ترى ان الاكثر ايضا لا ينجس ولان المناط في الحكم هو الكثرة وعدم نقص الماء عن هذا المقدار
لا عدم كونه اكثر من ذلك ايضا وبالجملة الاعداد المعتبرة في الشرع قد يتوافق حكمها مع الاقل والاكثر وقد يخالف
فاستعماله عامّ والعام لا يدل على الخاص وقد يتوهم ان تحديد اقل الحيض بالثلثة واكثره بالعشرة انما استفيد
من مفهوم العدد في قوله اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام فانه لا يجوز التجاوز ولا الاقتصار بالاقل وفيه
ما لا يخفى فان تحديد الاقل لا يتم الا بعدم تحقق الحيض في يومين والا لكان هو الاقل وبان لا يكون الاربعة
اقل والا فلا يتحقق بثلثة وليس هذا من مفهوم العدد في شيء وقس عليه حال الاكثر والظاهر ان الكلام في المقادير
المسافة وامثالهما هو الكلام في العدد واما مفهوم الزمان والمكان فهو ايضا كذلك فان قلت اذا قيل بع في يوم
كذا وخالف الوكيل فالعقد غير صحيح وكذا غيره من العقود قلت لان التقييد في الوكالة تابع للفظ ومختص بما قيده
لا من حيث المفهوم بل من حيث انحصار الاذن في ذلك وكذلك لم يخالف من ردّ المفهوم في اختصاص الوكالة و
الوقف ونحوهما بما قيده وصفا وشرطا وزمانا ومكانا وغيرها وصرح بما ذكرنا الشهيد الثاني في تمهيد القواعد

الباب الثالث في العموم والخصوص وفيه مقدمة ومقاصد اما المقدمة فالعام هو اللفظ الموضوع
للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته كما عرفه شيخنا البهائي واحترز بقيد الموضوع للدلالة على المثنى والجمع المنكر
واسماء العدد فانها لم توضع للدلالة على ذلك وان دلت وبقوله اجزائه او جزئياته ليدخل مثل الرجال الدال على كل اثنين
الاثنين نزاراده العموم الجمعي او الافرادي وهذا اصطلاح والا فلا مانع من جعل العشرة المثبتة ايضا عاما كما يشهد به صحة
الاستثناء فالعام على قسمين اما كلي يشمل افراده او كل يشمل اجزاءه فالعام المعهود الغالب الاستعمال في كلامهم هو
المعنى الاول ولذلك ذكروا ان دلالة العموم على كل واحد من افراده دلالة تامة ويعبرون عنه بالكلي التفصيلي والكلي
العددي والافرادي وليست من باب الكلي اي الهيئة الاجتماعية المعبر عنه بالكل المجموعي ويظهر الثمرة في المنفي ولو كان جمع
المضاف في قوله تعم ولا تقتلوا اولادكم بمعنى الكل المجموعي فلم يدل على حرمة قتل البعض بخلاف المعنى الاول نظير ضربت العشرة
وما ضربت العشرة وسيجيء ان العموم قد يستفاد من جهة المقام لاقتضاء الحكمة ذلك وهو ايضا ليس من العام المصطلح
وان ترتب عليه احكامه المقصد الاول في صيغ العموم قانون اختلفوا في كون ما يدعى كونها
موضوعا للعموم من الالفاظ موضوعا له او مشتركا بينه وبين الخصوص او حقيقة في الخصوص على اقوال وقيل بالتوقف
ثم القائلون بثبوت الوضع للعموم اتفقوا في بعض الالفاظ واختلفوا في الاخر فلنقدم الكلام في الخلاف في اصل
الوضع فالاشهر كونها حقيقة في العموم لنا التبادر فان اهل العرف يفهمون من قولنا ما ضربت احدا ومن
دخل في داري فله درهم ومتى جاء زيد فاكرمه العموم فلو قال السيد لعبده لا تضرب احدا ثم ضرب العبد احدا لاستحق
بذلك عقاب المولى وللاتفاق على دلالة كلمة التوحيد عليه وللاتفاق على لزوم الحنث على من حلف ان لا يضرب
احدا بضرب واحد وان من ادعى ضرب رجل لو اردت تكذيبه قلت ما ضربت احدا فلولا انه سلب كلي لما ناقض الجزئي المثبت
فان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي ولقضية ابن الزبعرى فانه لما سمع قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب
جهنم قال لاخصمن محمدا ثم قال يا محمد اليس عبد موسى وعيسى والملائكة ففهم دليل العموم لانه من اهل اللسان والنبي لم
من ذلك جوابه حيث قال له ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فلم ينكر العموم وقرره واما استعمال
كلمة ما في ذوي العقول او اعم منهم كما في قوله تعم والسماء وما بناها فانما هي خروج عن الحقيقة لنكتة وفي رواية اخرى
اجاب بان المراد عبادة الشياطين التي امرهم بعبادة هؤلاء فنزل قوله تعم ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها
مبعدون وحجة القائلين بانها حقيقة في الخصوص وجهان الاول ان الخصوص متيقن المراد من هذه الالفاظ
حيث استعملت سواء اريد منها الخصوص فقط او في ضمن العموم بخلاف العموم فانه مشكوك الارادة ولما كان الوضع
للتفهيم ولا بد له من مرجح فالاولى ان يقول انه موضوع للمتيقن المراد فانه اوفق بحكمة الواضع حيث ان الغرض من الوضع
التفهيم وبهذا التقرير اندفع ما اورد على الدليل بانه انما يدل على تيقن الارادة لا على الوضع والجواب ان هذا اثبات
اللغة بالترجيح العقلي وهو باطل لان طريقه منحصر في النقل اما صريحا محضا بالتواتر والاحاد واما بتصرف من
العقل كما لو استفيد من مقدمتين نقليتين وضع مثل عموم الجمع المحلى فانه ثبت بواسطة مقدمتين مستفادتين
من النقل احدهما ما ثبت من اهل اللغة جواز الاستثناء منه باي فرد امكن ارادته من الجمع واحتمل شموله له في كل
موضع وثانيهما ما ثبت ان الاستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل ويحصل من ذلك انه يجوز اخراج كل فرد من الجمع
ثم العقل يحكم بان الشيء ما لم يكن داخلا في شيء لا يمكن اخراجه منه فثبت ان جميع الافراد داخل فيه وهو معنى كونه
موضوعا للعموم وهكذا واما العقل المحض فلا مدخلية له في اثبات اللغات واما التبادر وصحة السلب ونحوهما فانما

هي ادلة للفرق بين الحقيقة والمجاز لا لاثبات اصل الوضع ولا باس بتوضيح المقام وان كان خارجا عما نحن فيه لتنبيه الغافلين فنقول ان الوضع لا يثبت الا بالنقل عن الواضع لبطلان مذهب عباد بن سليمان الصيمري واصحاب التكسير من ان دلالة اللفظ على المعنى انما نشات من مناسبة ذاتية والا لتساوت المعاني بالنسبة الى اللفظ فاما ان يكون هناك تخصيص وترجيح في الدلالة على المعنى او لا فعلى الثاني يلزم التخصيص من غير مخصص وعلى الاول التخصيص بلا مخصص وهما محالان والجواب اما بان المرجح هو الارادة اما من الله لو كان هو الواضع كخلق الحوادث في اوقاتها او من الخلق لو كان هو الواضع كتخصيص الاعلام بالاشخاص او بمنع انحصار المرجح فيما ذكروه لم لا يكون شيء اخر مثل سبق المعنى الى الذهن من بين المعاني في غيره نعم ومصلحة اخرى فيه نعم مع انه يدفعه الوضع للنقيضين والضدين واقتضاء اللفظ بالذات لذلك في وقت دون وقت او شخص دون شخص مما لا معنى له لان الذاتي لا يتخلف وكذلك وجه السكاكي هذا المذهب واوله بان مراده ان الواضع لم يهمل المناسبة بين اللفظ والمعنى كما هو مذهب اهل الاشتقاق فذكروا ان الفصم بالفاء لكسر الشيء مع عدم الابانة والقصم بالقاف له مع الابانة للفرق بين الفاء والقاف في الشدة والرخاء كالفصم من الكسر فثبت ان طريق ثبوت الوضع هو النقل لعدم امكان حصول العلم به من جهة اخرى والمرجحات العقلية والمناسبات الذوقية مما لم يثبت جواز الاستناد اليها في اثبات الاشياء التوظيفية التوقيفية كالاحكام الشرعية الفرعية وكذلك لا يجوز اثباته بالقياس ايضا كما جوزه قوم من العامة فيما لو دار التسمية بالاسم مع معنى في المسمى وجودا وعدما كالخمر فانها دائرة مع تخمير العقل وجودا وعدما فقبله عصير وبعده خل والدوران يفيد العلية فكان الواضع قال سميت هذا خمرا لانه يخمر العقل فكانه جوز تسمية كل ما فيه هذه العلة خمرا فيكون خمر خمرا خصيصا منه بالعموم كتخصيص في ساير الكليات كما اشرنا اليه في اوايل الكتاب وهو باطل لعدم ثبوت حجية القياس مع ان جماعة ممن جوز العمل بالقياس لم يجوزه في اللغة وقد يقلب الدوران على المستدل بان التسمية دائرة مع المعنى والمحل وهو ماء العنب ايضا فان المجموع اذا وجد وجد التسمية فاذا انتفى انتفى فالعلة مركبة ثم لا يذهب عليك ان رفع كل فاعل لم يسمع رفعه من العرب ونصب كل مفعول لم يسمع نصبه ونحو ذلك وكذا اطلاق الرجل على ما لم يطلقه العرب وكذلك اقسام المجازات وانواع العلايق ليس من باب القياس بل هو المستفاد من استقراء كلام العرب وتتبع تراكيبهم بحيث حصل الجزم بتجويزهم ذلك وهذا مما لا خلاف في جواز الاعتماد عليه واما الاعتماد على التبادر وعدم صحة السلب ورجحان المجاز على الاشتراك ونحو ذلك فليس من باب اثبات الوضع بالعقل بل انما هو للتميز والتفرقة بين الحقايق والمجازات والحاصل ان الاجنبي باصطلاح قوم والجاهل باوضاع كلماتهم اذا راى انهم يستعملون لفظا في معان متعددة ولا يعرف انها حقيقة او انها مجاز فلا ريب انه يعرف ان في تلك الاصطلاح الفاظا مفردة موضوعة للمعاني الشخصية او النوعية والفاظا مركبة موضوعة للمعاني النوعية والفاظا مستعملة في غير الموضوعات لها بعلاقة مجوز نوعها من الواضع ونحو ذلك كما هو الداب والديدن في جميع اللغات والاصطلاحات ويعلم ان ما يتكلمون به قد بلغ اليهم من واضع اصطلاحهم حقيقة كان او مجازا ولكنه يريد ان يميز بين الحقيقة والمجاز ويعرف ان المعاني المتعددة التي يستعملون فيها لفظا واحدا على التناوب انها حقيقة او انها مجاز فيتفحص عن احوالهم فاما ان يصرحون له بنقل الوضع او يظهر عليه من مزاولة محاوراتهم خواص الحقيقة في البعض وخواص المجاز في الاخر فمن خواص الحقيقة التبادر وعدم صحة السلب ومن خواص المجاز تبادر الغير وصحة السلب ومن العلم بالعرض الخاص يحصل العلم بالمعروض ومعرفة خاصة الشيء من خارج لا يحتاج الى النقل من الواضع فالمقصد بالذات من استعلام هذه الخواص تحصيل العلم بالوضع بعنوان الحقيقة لا تحصيل العلم بمطلق الوضع وان حصل العلم بالوضع في ضمنه ايضا فان القدر المشترك بين الوضع الحقيقي والمجازي حاصل له

التسمية من العرب

الجاهل وامّا اشكال في تعيين الخصوصية فطلب تحصيل العلم بالقدر المشترك تحصيل الحاصل فان قلت نعم ولكن ذلك
لا ينفي القول باثبات اللغة بالعقل فان اللغة هو اللفظ الذي وضع لمعنى سواء كان بالوضع الشخصي او النوعي الحقيقي او المجازي
فانها اثبت بالعقل فيلزم ثبوت اللغة بالعقل والمفروض هنا اثبات المعنى الحقيقي مثلا بالتبادر وهو دليل عقلي مع ان
اثبات الوضع المخصوص على ما ذكره المستدل هنا ايضا اثبات الحقيقة لا المطلق اللغة قلت المراد من عدم ثبوت اللغة
بالعقل عدم امكان الاستدلال عليه من طريق اللم من دون الاستناد الى وضع الواضع من حيث هو وضع الواضع واما
طريق الان والاستناد الى وضع الواضع من حيث هو فلا مانع منه فان التبادر وعدم صحة السلب والنقل المتواتر والآحاد
كلها معلولات للوضع ودلائل انية غاية الامر كون بعضها قطعيا وبعضها ظنيا فلا بد ان يوجه ما ذكروه من ان طريق
اثبات اللغة اما تواتر او آحاد بان مرادهم ان طريقه اما قطعي او ظني كخبر الواحد والتبادر وعدم صحة السلب والاستقراء
يعني كون الهيئة الخاصة مثلا مستعملا في معنى خاص في اكثر الموارد وامثال ذلك كلها من الظنيات وكلها معلول
للوضع واما خاصية العقل وكون الاقل متيقن المراد وامثالها فهي على فرض تسليمها من العلل الموجدة للوضع التي
يستدل بوجودها على العلم بوجود الوضع ايضا وهذا هو الممنوع ومثل التبادر واخواته في ادلة الوضع من جملة
التوقيفيات قبالا للنقل المتواتر والآحاد مثل اتفاق العلماء الكاشف عن راي المعصوم وتقريره الكاشف عنه
قبالا للاخبار المتواترة والآحاد في الشرعيات فافهم ذلك واضبطه فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول وقد يعارض
الدليل على فرض التسليم بان العمل على العموم احوط وهو باطل لان ذلك انما يتم في الواجب فقد يكون التكليف باجتناب الا
هكذا قيل واورد عليه بالمنع في الواجب مطلقا ايضا كما في اقتلوا المشركين فان قتل النفس المحترمة اشد من مخالفة الامر
انه اشتهر في الالسن حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم
والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز واجيب بان احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص
بمخصص ظاهر في انها للعموم ويوهن التمسك بمثل هذه الشهرة اقول فيه نظر اما في الاول فلان احتياج الخروج
الى المخصص عند المستدل ليس لظهور العام في العموم بل لان اللفظ عنده موضوع لبعض ما صدق عليه مفهوم
الصيغة من غير تعيين ولما كان ذلك البعض محتملا لكل واحد من الابعاض فالتخصيص انما يحتاج اليه لبيان المراد من لفظ
العام لا لان العام ظاهر في الجميع حتى يحتاج ارادة البعض الى المخصص ولعل هذا التوهم نشا من لفظ وقد خص منه في تعبير
المستدل بذلك انما هو ذهاب على مشي الخصم وتكلم باصطلاحه والا فحاصل مراد المستدل ان غالب استعمال الالفاظ
التي يدعى عمومها في بعض ما يصلح له اللفظ والغلبة علامة الحقيقة فالتحقيق في الجواب منع كون غلبة الاستعمال دليلا
للحقيقة سلمنا لكنه يصير دليلا اذا لم يثبت الدليل على كونها حقيقة في الاقل وقد بينا الادلة واما في الثاني فلان
متمسك المستدل ليس هو نفس الاشتهار بل لان ذلك المطلب حقيقة والمثل مطابق للواقع حتى ان ذلك المثل ايضا
مخصص في نفس الامر بان الله بكل شيء عليم وانما قال وارد على سبيل المبالغة لانه لو كان المراد ظاهره لكان كاذبا للزوم
التخصيص في نفس المثل واحتج القائل بالاشتراك بالاستعمال فيهما وظاهر الاستعمال الحقيقة وفيه ان
الاستعمال اعم من الحقيقة كما مر مرارا وبانه لو كانت حقيقة في العموم لعلم اما بالعقل او بالنقل ولا مجال للعقل والنقل
اما متواتر او آحاد والآحاد لا تفيد اليقين ولو كان متواترا لاستوى الكل فيه وفيه ان التميز بين الحقيقة والمجاز لا
ينحصر في نص الواضع والنقل عنه صريحا بل قد يعلم بوجود الخواص كما اشرنا والخاصة موجودة فيها وهو التبادر كما بينا
مع انه لا دليل على وجوب تحصيل اليقين ولا يلزم استواء الكل في المتواتر لاختلاف الدواعي والموانع وحجة التوقف عدم

هذه

اخبار

[margin note:] مراده كان في مثل قد ائتني الا المراة ونظيرها او في مثل جاءني رجل وعني رجل فان المقام انما يقبل المنع لو اريد الاعم فافهم منه ره

ظهور المأخذ وقد عرفته **قانون** صيغ العموم على القول بوضع اللفظ له كثيرة منها لفظ كل والاظهر انه حقيقة في العموم وارادة الهيئة الاجتماعية منه مجاز لتبادر خلافه وهو العموم الافرادي وكذا لفظ الجميع وما يتصرف منه كاجمع وجمعاء واجمعين وتوابعه المشهورة ومنها لفظ سائر اطلاقه وان كان اظهر في ارادة الباقي فانه ظاهر في تمام الباقي ومنها كافة وقاطبة وما ومن الشرطيتان والاستفهاميتان واما الموصولتان فلا عموم فيهما الا ان تضمنتا معنى الشرط ويفهم ذلك من الخارج والا فالاظهر الحمل على الموصولة ولا عموم الا ان يحمل من باب الاطلاق الجنسي كما سيجيء في المفرد المحلى باللام والاظهر الاقوى ان ما حقيقة في غير اولي العلم ودعوى انه حقيقة في الاعم منه كما ذهب اليه جماعة ممنوعة وكذلك النكرتان الموصوفتان لا عموم فيهما نحو مررت بمن او بما معجب لك وعن بعضهم الحاق ما الزمانية مثل لا امادمت عليه قائما والمصدرية اذا وصلت بفعل مستقبل مثل يعجبني ما تصنع ومنها اي في الشرط والاستفهام وعن جمهور الاصوليين انها عامة في اولي العلم وغيرهم الا انها ليست للتكرار بخلاف كل فلو قال لوكيله اي رجل دخل المسجد فاعطه درهما اقتصر على اعطاء واحد بخلاف ما لو قال لكل رجل فانه يعطي الجميع فعلى هذا يكون عمومها عموما بدليا كما في المطلق بخلاف كل ومنها مهما واذما وايان واني ومنها متى وحيث واين وكيف واذا الشرطية اذا اتصلت بواحد منها ما واما اذا منفردة فقد يحمل على العموم اذا اقتضاه الحكمة مثل ان وهناك الفاظ اخر مذكورة في تمهيد القواعد وغيره والمعيار في الكل التبادر فان فهم التبادر فيثبت الحقيقة والا فان اقتضاه الحكمة ايضا فكما عرفت والا فلا عموم وسنفرد الكلام في بعضها للاشكال والخلاف فيه بالخصوص **قانون** اختلف اصحابنا بعد اتفاقهم ظاهرا في افادة الجمع المحلى باللام للعموم في دلالة المفرد المحلى عليه وتنقيح المطلب يستدعي رسم مقدمات الاولى المراد بالمفرد هنا اسم الجنس ولا بد من بيان المراد من الجنس واسم الجنس والفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس والنكرة والمعرف بلام الجنس والجمع واسم الجمع فاعلم ان المراد بالجنس هو الطبيعة الكلية المقررة في نفس الامر مع قطع النظر عن وضع لفظ له فمفهوم الرجل بمعنى ذات ثبت له الرجولية الذي هو مقابل مفهوم المرأة هو الجنس ولا يعتبر في تحقق مفهومه وحدة ولا كثرة بل يتحقق مع الواحد وما فوقه والقليل والكثير ولفظ رجل اسم يدل على ذلك الجنس لكنهم اختلفوا في ان المراد باسم الجنس هو الماهية المطلقة لا بشرط شيء فيكون مطابقا للمسمى والماهية مع وحدة لا بعينها ويسمى فردا منتشرا والاقوى الاول وذلك لان الاسماء التي يتوارد عليها المعاني المختلفة بسبب تغاير الالفاظ الغير المستقلة عليها كاللام والتنوين والالف والنون وغيرهما من التغيرات لا بد ان يكون لها مع قطع النظر عنها معنى شخصي وضع اللفظ له كما انه يحصل لها بسبب لحوق هذه اللواحق اوضاع نوعية مستفادة من استقراء كلامهم والقول بثبوت الوضع الشخصي بالنسبة الى كل واحد من المعاني بملاحظة كل واحد من اللواحق في كل واحد من الاسماء لعله جزاف فيستفاد من ملاحظة تغاير المعاني المختلفة على اللفظ بسبب تغاير الملحقات بحسب المقامات ان هناك مفهوما مشتركا بينها مع قطع النظر عن اللواحق يوجد منه شيء في الكل ويتفاوت بحسب المقامات وليس ذلك في مثل رجل الا معنى الماهية لا بشرط لا يقال الاسم لا يخلو عن شيء من اللواحق ولا يجوز استعماله بدون شيء منها فلم لا تقول بان رجلا منونا مثلا موضوع لكذا ومعرفا باللام موضوع لكذا وملحقا بالالف والنون لكذا وهكذا فلا يجب فرض الرجل خاليا عن تلك اللواحق حتى يلزم له اثبات معنى ويقال انه موضوع للجنس والماهية لا بشرط لانا نقول اولا ان مفهوم الرجل لا بشرط مع قطع النظر عن التعيين في الذهن مفهوم مستقل يحتاج الى لفظ في التفهيم وثانيا انه مستعمل في الاسماء المعدودة ولا ريب انه ليس بمهمل بل موضوع وليس له معنى الا ما ذكرنا وثالثا ان كل اللواحق ليس مما يفيد معنى جديدا ولا يجب ان يؤثر في المعنى تاثيرا ومنشأ التوهم في هذا الاعتراض لزوم اتمام الاسم باحد

كتنوين التمكين

المذكورات وبدبغران تنوينا لتمكن ايضا مما يتم به الاسم ولكنه ليس الغرض منه الا امرا متعلقا بالاعراب كما فى جاءنى
زيد فقولك رجل جاءنى لا امرأة انما اريد به بيان الماهية وكذا اسد على وفى الحروب نعامة وكيف كان فالتحقيق ان لفظ
رجل اذا خلا عن اللام والتنوين موضوع للماهية لا بشرط ويؤيده ما نقلنا سابقا عن السكاكى اتفاقهم على كون المصادر
الخالية عن اللام والتنوين حقيقة فى الماهية لا بشرط وعلى هذا فاصل مادة الرجل مع قطع النظر عن اللواحق اسم جنس و
موضوع للماهية لا بشرط شئ واذا دخله التنوين فيصير ظاهرا فى فرد من تلك الطبيعة فالمراد به الطبيعة الموجودة فى ضمن
فرد معين ومن هنا غلط من اخذ الوحدة الغير المعينة فى تعريف اسم الجنس وادخلها فى معناه نظرا الى ان المقصود من الوضع
التركيب لا تفهيم المعنى والاسم لا يستعمل بدون التنوين واللام وغيرهما من المتممات وانت خبير بان الخاص لا يدل
على العام وكونه كذلك فى بعض الاحيان لا يستلزم مطلقا فان ذلك لا يتم فى مثل الرجل خير من المرأة فان قلت انما
اخذ هذه فى تعريف المنكر منه قلت مع انه ينافى اطلاق القائل لا يتم فى مثل المثالين المتقدمين وفى مثل قولك لمن يسئل
عن شبح يتردد فى كونه رجلا او امرأة انه رجل فان المراد من التنوين هنا ليس الاشارة الى الفرد الغير المعين بل المراد انه هذه الماهية
لا غيرها والى هذا ينظر من قال ان اسم الجنس موضوع للماهية المطلقة وقولنا رجل فى جاءنى رجل نكرة لا اسم جنس ولذا جعلوا
النكرة قسيما لاسم الجنس والا فالنكارة قد تلاحظ بالنسبة الى الطبيعة ايضا بحسب ملاحظة حضورها فى الذهن وعدمه فرجل
المثال المتقدم نكرة باعتبار عدم ملاحظة تعين الطبيعة وفى المثال المتأخر باعتبار ملاحظة عدم تعين الفرد وبالجملة فههنا
اربعة امثلة رجل اذا خلا عن اللام والتنوين وهذا رجل يعنى لا امرأة وجاءنى رجل وجئنى برجل والرجل خير من المرأة
اما الاول فالمراد به الطبيعة لا بشرط بلا ريب لعل القائل بدخول الوحدة الغير المعينة غفل عن هذا لان نظره الى المركبات
لا الى مثل الاسماء المعدودة لندرة استعمالها فى المحاورات والا فلا ابدا ان يقول بدخول الوحدة فيه ايضا واما
الثانى فهو اسم جنس منكر بمعنى التنكير فى اصل الطبيعة مقابل تعينها فى الذهن واما الثالث فهو نكرة بمعنى ان المراد
منه فرد من ذلك الجنس اما غير معين اصلا كما فى جئنى برجل او عند السامع كما فى جاءنى رجل وعلى قول من يقول بدخول
الوحدة الغير المعينة فى الجنس فيكون اسم جنس فلا يبقى فرق عنده هذا القائل بين اسم الجنس والنكرة ولا يصح له جعل النكرة
قسيما لاسم الجنس اذ كان مراده اسم الجنس الغير المعرف واما الرابع فهو تعيين للطبيعة والاشارة الى حضورها فى الذهن على
المختار ومعنى مجازى لاسم الجنس على القول الثانى لعدم ارادة الوحدة والكثرة جزما فقد استعمل فى جزء ما وضع له و
سيجئ الكلام فيه فى اقسام المعرف باللام وحاصل الكلام وتتميم المرام ان رجلا مثلا مع قطع النظر عن اللام والتنوين
له وضع والقول بانه لا بد ان يكون الوضع اما مع التنوين واللام او غيرهما يحتاج الى دليل فان لحوق تلك الملحقات
فى احاد جميع الالفاظ ليس مسموعا من العرب بل المرخص فيه من العرب انما هو نوعها ولا ريب ان هذه اللواحق تتعاور
على لفظ واحد على مقتضى المقام والقول بثبوت تقديم رخصة بعضها على بعض بان يقال مثلا رخص العرب اولا فى
استعمال اللفظ مع التنوين لافادة الوحدة ثم مع اللام لسلب ذلك وارادة الماهية ثم مع الالف والنون لسلب ذلك وارادة
التثنية وهكذا اجزاف واعتساف فالقول بان الجنس المعرف باللام كان اصله منونا ثم عرف باللام او بالعكس وهكذا
قول بلا دليل وترجيح بلا مرجح فلا بد من اثبات شئ خال عن جميع تلك العوارض يتساوى نسبته الى الجميع فلا بد
من القول بان اللفظ مع قطع النظر عن اللواحق له معنى وانما يتفاوت المعنى بسبب الحاق الملحقات بمقتضى حاجة
المتكلمين بحسب المقامات ولا ريب انهم اتفقوا فى مثل رجل ان هذه الحروف الثلثة لهذا التركيب موضوعة للماهية المعهودة
وانما وقع الخلاف فى اعتبار حصولها فى ضمن فرد غير معين وعدمه ولكنه مستظهر والوضع توقيفى مع ان السكاكى

نقل اجماع اهل العربية على ان المصادر الخالية عن اللام والتنوين موضوعة للماهية لا بشرط وبعد الفرق بينها وبين غيرها
ثم نقول اسم الجنس عبارة عما دل على الماهية الكلية لا بشرط شئ وهو الاسم الخالي عن اللحقات وقد يلحقه تنوين التمكن
كما في مثل هذا رجلا لا امراة ومنه قول الشاعر اسد علي وفي الحروب نعامة وقد يلحقه الالف واللام للاشارة الى نفس
الطبيعة وتعيينها في مثل الرجل خير من المرأة وفي هذه الامثلة لا التفات الى جانب الفرد لا واحدا ولا اكثر واما اذا
لحقه التنوين المفيد للوحدة ثم يصير نكرة ولا يقال لها اسم الجنس فالمراد به فرد من ذلك الجنس واذا الحقه الالف والنون
فيصير تثنية فالمراد به فردان من ذلك الجنس وهكذا الجمع واذا الحقه الالف واللام فان اريد بها الاشارة الى فرد خاص باعتبار
العهد في الخارج فهو المعهود الخارجي وهو اما باعتبار ذكره سابقا كقوله تعالى فعصى فرعون الرسول والمصباح في زجاجة
فتوله العهد الذكري او باعتبار حضوره كقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ومنه يا ايها الرجل وهذا الرجل وكما يشار بهذه
اللام الى الفرد المعين المعهود فقد يشار بها الى الصنف المعين من الجنس كما يستفاد ذلك من ارجاع المفرد المحلى باللام الى
الافراد المتغايرة وسنشير اليه وكما يمكن ارادة الفرد المعين من الطبيعة الداخلة عليها اللام بلام العهد هذه فيمكن ارادة
احد معنى المشترك اللفظي ايضا كما هو احد الاحتمالين في الارجاع الى الافراد الغائبة كما ستبينه انشاء الله تعالى وان اشير بها الى تعيين
الماهية فهو لتعريف الجنس وتعيينه من غير نظر الى الفرد كما في قولك الرجل خير من المرأة وهو قسمان قسم يصح ارادة الافراد منه
لكنه لم يرد كما في المثال المذكور وكما في المعرفات مثل الانسان حيوان ناطق وقسم لا يمكن ارادة الافراد منه كقولك الحيوان
جنس والانسان نوع ثم قد يراد بذلك الماهية باعتبار الوجود يعني يطلق المعرف بلام الجنس ويراد منه فرد ما من
الموجود في الخارج من دون تعيين لمعهودية في الذهن وكونه جزئيا من جزئياتها مطابقا لما يصح اطلاقها عليه كما
في قولك ادخل السوق واشتر اللحم وذلك انما يكون اذا قام القرينة على عدم جواز ارادة الماهية من حيث هي ولا من حيث
وجودها في ضمن جميع الافراد كالدخول فيما نحن فيه وهو في معنى النكرة وان كان يجري عليه احكام المعارف وقد يراد بها
الماهية باعتبار وجودها في ضمن جميع الافراد كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وجعل المعهود الخارجي خارجا
عن المعرف بلام الجنس وهو المذكور في كلام القوم وقد يجاب بان معرفة الجنس لا يكفي في تعيين شئ من افراده بل يحتاج الى
معرفة اخرى وفيه ان الاستغراق وارادة فرد ما ايضا لا يكفي فيهما معرفة الجنس بل يحتاجان الى امر خارج وهو ما يدل
على عدم امكان ارادة الماهية من حيث هي فيهما وعدم امكان ارادة البعض الغير المعين ايضا في الاستغراق فالاولى ان يجعل
المقسم اسم الجنس اذا عرف باللام ويقال اما يقصد باللام محض تعيين الطبيعة والاشارة اليها كما هو اصل موضوع الالف
واللام ولم يقصد ازيد منه باصل العقد فيما يحتمل غيره فهو تعريف الجنس واما ان يقصد به الطبيعة باعتبار الوجود
فاما ان يثبت قرينة على ارادة فرد خاص فهو العهد الخارجي والا فان ثبت قرينة على عدم جواز ارادة جميع الافراد
فهو العهد الذهني والا فللاستغراق ويبقى الكلام في امور الاول انه هل يكفي مجرد المعهودية في الخارج في حمل اللفظ
عليه او يحتاج الى شئ اخر والثاني ان الحمل على العهد الذهني كيف صار بعد عدم امكان الحمل على الاستغراق والثالث
ما وجه الحمل على الاستغراق اذا لم يعهد شئ في الخارج وهل هو من باب دلالة العقل او اللفظ وسيجئ الكلام فيها ثم ان الفرق
بين العهد الذهني والنكرة ليس الا من جهة ان الدلالة على الفرد في العهد بالقرينة وفي النكرة بالوضع والظاهر انه ايضا
يستعمل في كلا معنيي النكرة اعني ما كان من باب جاء رجل من اقصى المدينة ومن باب جئني برجل واما الفرق بين علم الجنس
واسم الجنس فهو ان علم الجنس قد وضع للماهية المتحدة مع ملاحظة تعينها وحضورها في الذهن كاسامة فقد تراهم
يعاملون معها معاملة المعارف بخلاف اسم الجنس فان التعيين والتعريف انما يحصل فيه بالآلة مثل الالف واللام

فالعلم يدل عليه بجوهره واسم الجنس بالآلة وأما الكلي الطبيعي فلا مناسبة بينه وبين اسم الجنس والمناسب له انما هو نفس الجنس
وليس كل جنس يكون كليا طبيعيا فالجنس اعم فان الكلي الطبيعي معروض لمفهوم الكلي ونفس الكلي جنس فالجنس اعم مطلقا واما
الفرق بين اسم الجمع واسم الجنس فهو ان اسم الجنس يقع على الواحد والاثنين بالوضع بخلاف اسم الجمع الثاني انه لا اختصاص
للجنسية بالمفردات بل قد يحصل في الجمع ايضا لا بمعنى ان المراد من الجمع هو الجنس الموجود في ضمن جماعة كما يوهم في النكرة انه
الجنس والطبيعة مع قيد وحدة غير معينة بل بمعنى ان الجماعة ايضا مفهوم كلي فلك تصور جميع الصور المتقدمة فيه فيقال
لفظ رجال مع قطع النظر عن اللام والتنوين موضوع لما فوق الاثنين وهو يشمل الثلثة والاربعة وجميع رجال العالم
فقد ينون ويراد به الوحدة اعني جماعة واحدة مثل النكرة الافرادية في المفرد وقد ينون لمحض التمكن ويراد به المهية بدون
ملاحظة التعين كما في قول الشاعر أَقَوْمٌ آلُ حِصْنٍ أَمْ نِسَاءُ وقد يعرف ويراد به الجنس والمهية مثل والله ما اتزوج
الثيبات بل الابكار اذا اراد جنس الجمع وقد يراد به الجمع المعهود اذا كان هناك عهد خارجي وقد يراد به العهد الذهني
كقوله تعالى إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ان قلنا بكون
الجملة صفة للمستضعفين بل قد يثنى ويقال رجالان وقد يجمع كرجائل وجمالات الى غير ذلك واما التثنية فلا يجري
ما ذكر فيه فان القدر المشترك بين كل واحد من الجموع ومجموعها موجود وهو مفهوم جماعة الرجال بخلاف رجلان فان
مفهوم اثنان من الرجال مشترك بين كل واحد من الاثنينيات بخلاف المجموع فانه ليس من افراد اثنين من الرجال ولكن
التثنية ايضا قد يراد به النكرة وقد يراد به العهد الخارجي بل العهد الذهني ايضا وقد يراد به الاستغراق فالجنسية تعرض الجمع
كما ان الجمعية تعرض الجنس ثم ان الجمع المعرف باللام قد يراد به الجنس بمعنى ان الجمع يعرف بلام الجنس فيسقط عنه
اعتبار الجمعية ويبقى ارادة الجنس فح يجوز ارادة الواحد ايضا منه والى هذا ينظر قولهم في تعريف الحكم بانه خطاب الله
المتعلق بافعال المكلفين حيث نقض بالخواص مثل وجوب صلوة الليل على النبي ع بان المراد جنس الفعل وجنس المكلف و
لكنه مجاز لان انسلاخ معنى الجمعية لا يوجب كون اللفظ حقيقة في المفرد كما صرحوا بان قولهم فلان يركب الخيل مجاز و
بنو فلان قتلوا فلانا وقد قتله واحد منهم مع ان انسلاخ الجمعية لا يوجب انسلاخ العموم فعلى القول بانه حقيقة في العموم كما
هو المشهور المعروف فيكون ح ايضا مجازا لعدم يمكن ان يقال بعد التجوز وارادة الجنس فلا يكون ارادة الواحد مجازا بالنسبة
الى هذا المعنى المجازي ومثل قوله تعالى الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ يحتمل انسلاخ الجمعية وجنس الجمع كليهما ولعل الثاني اظهر
الثالث قد علمت ان الالفاظ الموضوعة للمفاهيم الكلية لها وضع شخصي مع قطع النظر عن اللواحق ووضع نوعي
بالنظر الى لحوقها فاعلم ان الوضع النوعي الحاصل بسبب اللواحق قد يكون حقيقيا وقد يكون مجازيا كسائر الحقائق
والمجازات فيحصل الاشكال هنا في ان المعاني المستفادة بسبب لحوق اللام او التنوين وغيرهما انها حقيقة وانها مجاز
وكما ان وضع المجازات نوعي باعتبار ملاحظة انواع العلايق فقد يكون وضع الحقايق ايضا نوعيا باعتبار الضم و
التركيب فيبقى تعريف المهية وتعيينها بسبب لحوق اللام مما لا ينبغي الريب في كونه معنى حقيقيا للمفرد والمعرف باللام واما
دلالته على العهد الذهني او الخارجي والاستغراق ففيه اشكال ويظهر من التفتازاني في المطول ان استعماله في العهد
الذهني حقيقة فانه اطلق واريد منه الجنس وفهم الفرد عن القرينة كما في قولك جاء رجل فان المعنى المستعمل فيه اللفظ
هو ما كان الغرض الاصلي من استعمال اللفظ هو الدلالة عليه والمقصد الاصلي هنا ارادة الجنس لكن فهم ارادة فرد منه
بانضمام قرينة المقام ويلزم من ذلك كونه في الاستغراق ايضا حقيقة اذ هو ايضا من افراد تعريف الجنس وبسبب قيام القرينة
على عدم ارادة فرد معين وغير معين يحمل عليه بل ويلزم ذلك في العهد الخارجي ايضا على ما بينا من عدم المفرد ضعيف

لزمه

الفرق بين اسم الجمع واسم الجنس

وما ادري وسوف اخال ادري

الجمع المعرف باللام

وضع النوعي

اخراجه عن تعريف الجنس وادخال صاحبه فيه وتبعه ذلك من غيره من العلماء ايضا وهذا انما يتم لو جعلنا اسم الجنس هو الماهية
لا بشرط والا فعلى اعتبار الوحدة الغير المعينة فيه يصير مجازا بسبب التعريف لاسقاط الوحدة عنه وارادة الوحدة
الثانية بسبب المقام في العهد الذهني والكثرة في الاستغراق انما هو بقرينة المقام لا بسبب ما كان في اصل الموضوع له وانه
لم يتم في الاستغراق جزما وانا اقول الظاهر ان المعرف بلام الجنس لا يصح اطلاقه على المذكورات بعنوان الحقيقة لان مدلول
المعرف بلام الجنس هو الماهية المعراة عن ملاحظة الافراد مع التعين والحضور في الذهن وذكره وارادة فرد منه استعمال اللفظ
في غير ما وضع له لا يقال التعرية عن ملاحظة الافراد ليس عبارة عن ملاحظة عدمها فلا منافاة كما في هذا رجل لا امراة وهو
حقيقة جزما لانا نجيب عنه بنظير ما اشرنا اليه في مبحث استعمال اللفظ المشترك في المعنيين من ان الوضع توقيفي كالاحكام
الشرعية وان اللفظ المشترك موضوع لكل من المعاني في حال الوحدة لا بشرط الوحدة وانه لا رخصة في ارادة غيره معه ولا ريب ان
حال عدم الملاحظة مغاير لحال اعتبار الملاحظة وذكر اللفظ الموضوع لمعنى وارادة معنى اخر منه غير حمل اللفظ الموضوع لمعنى
على معنى اخر مغاير له في الجملة والثاني فلا يستلزم المجازية كما في قولك هذا رجل فان المراد هنا صدق رجل على المشار اليه
وغايته افادة اتحاد وجودهما لا كونهما موجودا واحدا كما اشرنا في مفهوم الحصر فقولك زيد الرجل يغاير معنى زيد رجل ولذلك
يحمل الاول على المبالغة لان معناه ان زيدا نفس الطبيعة المعينة ومعنى الثاني انه يصدق عليه انه رجل اذا عرفت هذا علمت
ان القول بكون الاقسام المذكورة من اقسام المعرف بلام الجنس وانه حقيقة في الكل غير صحيح فلا بد اما من القول بالاشتراك
اللفظي او كونه حقيقة في بعضها ومجازا في الاخر والذي يترجح في النظر هو كونه حقيقة في تعريف الجنس مجازا في غيره للتبادر وفي تعريف
الجنس فمن يدعي الحقيقة في العهد او الاستغراق لا بد له من اثبات وضع جديد للهيئة التركيبية او يقول باشتراك اللام لفظا
في افادة كل منها وتعيينها يحتاج الى القرينة والتبادر وغيره مما سنذكر سيما اصالة عدم ارادة الفرد يرجح ما ذكرنا وعلى ما ذكرنا
من التقرير في الجمع مطابقا للمفرد لا بد ان يقال انه ايضا حقيقة في الجنس اذا عرف باللام لكن الغالب في استعماله الاستغراق فلعله
وضع جديد للهيئة التركيبية وسنحققه ان شاء الله تعالى في الكلام في النكرة وانه حقيقة في اي شيء فقولنا رجل جاءني لا امراة
وجاءني رجل وجئني برجل ونحو ذلك انهما حقيقة وانها مجاز ام مشترك بينهما لفظا او معنى ويظهر الثمرة في الخالي
عن القرينة كقولنا رجل جاءني فيحتمل ارادة واحد من الجنس لا اثنين كما هو معنى النكرة المصطلحة المجعولة قسيما لاسم الجنس و
يحتمل ارادة نفس الماهية بدون اعتبار حضورها في الذهن والظاهر انه حقيقة في النكرة المصطلحة فاطلاقها على اسم الجنس المنكر
يكون مجازا او يحتمل كونها حقيقة في الاعم **تنبيه** اعلم ان استعمال الكلي في الفرد يتصور على وجوه لا بد من معرفتها
ومعرفة ان ايها حقيقة وايها مجاز منها حمل الكلي على الفرد صريحا مثل ان يقال زيد انسان فالانسان قد حمل على زيد ولكن
لم يستعمل في زيد بل استعمل في مفهوم الكلي الذي زيد احد افراده وتنوينه تنوين التمكن لا التنكير لا يقال ان الحمل يقتضي الاتحاد
فاذا كان المراد بالانسان هو المفهوم الكلي فيلزم ان يكون الانسان منحصرا في زيد لانا نقول الاتحاد الحملي لا يقتضي الا اتحاده
مع الموضوع في الوجود ولا يقتضي كونهما موجودا واحدا والا لبطل قولهم الاعم ما يصدق على الاخص صدقا كليا دون
العكس فالحاصل ان زيدا والانسان موجودان بوجود واحد وان امكن ان يوجد الانسان مع عمرو ايضا بوجود واحد
هكذا ولو اريد كونهما موجودا واحدا فلا ريب انه لا يصح الا على سبيل المبالغة وهذا هو مآل قولهم ان الانسان حمل على
زيد مع الخصوصية يعني ان زيدا لا غير انسان ويلزمه كونهما موجودا واحدا وبهذا الوجه يستفاد الحصر في مثل قولهم زيد
الشجاع على احد الوجوه وح فلا مجاز في اللفظ اصلا بل المجاز انما هو في الاسناد وهو خارج عما نحن فيه ومن هذا يعلم حال
قولنا زيد الانسان معرفا باللام وان اسناده مجازي فالاولى ان يخرج هذا من اقسام اطلاق الكلي على الفرد ومنها ان

يطلق الكلي ويراد به الفرد وهذا يتصور على اقسام مثل جاءني رجل وجئني رجل وهذا الرجل فعل كذا فلو اريد باتحاد المفهوم مع الفرد في كل منها بان يكون المراد جاءني شخص هو الرجل لا غير بان يكون مع الفرد موجودا واحدا ويكون هو هو فلا ريب انه مجاز في الجميع وهذا معنى قولهم اذا اطلق العام على الخاص مع قيد الخصوصية فهو مجاز وان اريد كونهما موجودين بوجود واحد فهو حقيقة لكن فهم ذلك يحتاج الى لطف قريحة وبيانه انا قد حققنا لك ان اللفظ الموضوع للكلي وهو الجنس اعني الشامل للقليل والكثير المنشأ انتزاعه لشئون مختلفة هو مادة اللفظ المفرد بدون اللام والتنوين واذا دخله تنوين التمكن ايضا في بعض الصور واما فيما دخله تنوين التنكير فلا ريب انه يحصل له معنى اخر بوضع نوعي هو معنى النكرة كساير التصرفات الاخر الموجبة لتنويع الاوضاع كالتثنية والجمع وغيرهما ففي قولنا جاء رجل اريد شخص معين في الخارج عند المتكلم غير معين عند المخاطب معناه تحقق في ظرف التحليل جاء شخص متصف بانه رجل فيستلزم تلك النسبة التقييدية المستفادة من المادة والتنوين نسبة خبرية وهو قولنا هو رجل بالحمل المتعارفي والكلام فيه هو الكلام في زيد كما مر ولا مجاز في اطرافه ولا في نسبته كما بيّنا ولو اريد جاء شخص هو لا غير رجل فيستلزم المجاز في اللفظ بظاهر الاطلاق فان الحيثية النحائية لا غير مثلا معنى مجازي للفظ المركب من رجل فان قلت ارادة الخصوصية من الفرد لا تستلزم انحصار الكلي في الفرد بل معناه ان هذا الشخص مع الخصوصية رجل فاستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل بطريق الحمل المتعارفي وهو لا ينافي تحقق الرجل في غير هذا الشخص ايضا والحاصل ان اللفظ هنا استعمل في الفرد مع قيد الخصوصية واطلق عليه والمفروض انه لم يوضع الا للماهية والتشخص استعمال في غير ما وضع له وهو مجاز وذلك لا يستلزم الحصر فما معنى قولك لا غير في هذا المقام قلت هذا الكلام ناش عن الغفلة عن فهم الحقيقة والمجاز وتحقيق المقام ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضع له المستلزمة في ظرف التحليل للحمل الذاتي فانا اذا سمعنا ان العرب وضع لفظ الاسد لنوع من الحيوان واشتبه علينا هذا النوع فاذا وصف لنا هذا الحيوان وتميز من بين الحيوانات وقيل لنا هذا الاسد فلا ريب ان هذا حمل ذاتي وان المجاز ايضا هو استعمال اللفظ الموضوع لمعنى في معنى اخر بان يفيد ان هذا ذاك بعنوان الحمل الذاتي لا بالحمل المتعارفي فان اسدا في قولنا رايت اسدا يرمي لم يستعمل الا في الرجل الشجاع ولم يستعمل في زيد مثلا نعم استعمل الرجل الشجاع الذي اريد من هذا اللفظ في زيد على نهج يتضمن الحمل المتعارفي فان التشبيه انما وقع بين مفهوم الاسد مفهوم الرجل الشجاع بمعنى ان زيدا شبه من جهة انه رجل شجاع بالحيوان المفترس لا من حيث الخصوصية واستعير لفظ الاسد الموضوع له لزيد من حيث انه رجل شجاع لا من حيث الخصوصية فلفظ اسد في هذا التركيب مجاز من حيث انه اريد منه الرجل الشجاع وحقيقة من حيث اطلاقه على فرد منه فاطلاق اسد على زيد له جهتان من احديهما مجاز وهو اطلاقه عليه من حيث انه رجل شجاع ومن الاخرى حقيقة وهو اطلاقه عليه من حيث انه فرد من افراد الرجل الشجاع وهذا الاخير بعد جعل الاسد عبارة عن الرجل الشجاع ففي هذا المثال لم يوجد الحمل المتعارفي للمعنى الحقيقي بالنسبة الى زيد من حيث انه رجل شجاع بل حمله ذاتي فان الرجل الشجاع ليس من افراد المعنى الحقيقي الا على مذهب السكاكي من باب الادعاء حتى يمكن ان يتوهم حمل الاسد عليه لا يفيد انحصار افراده فيه فتفهم ان اطلاق المعنى الحقيقي على المعنى المجازي ليس الا من باب الحمل الذاتي فاذا كان من باب الحمل الذاتي فهو يفيد كونهما موجودا واحدا ادعاء وهذا معنى انحصار المحمول في الموضوع وانحصار المستعمل في المستعمل فيه واذا عرفت هذا في الاستعارة ظهر لك الحال في غيرها من انواع المجاز فان قولنا رعينا الغيث اطلق فيه الغيث على النبات بعنوان الحمل الذاتي ادعاء بمعنى ان النبات غيث لا بمعنى انه فرد من افراد الغيث الحقيقي بل هو هو نعم اذا اريد منه النبات الخاص الذي رعوه فاطلاق الغيث بعد جعله بمعنى النبات على الفرد حقيقة من باب اطلاق الكلي على الفرد بالحمل المتعارفي ولا منافاة بين كون اللفظ مجازا في معنى وحقيقة في حمله على بعض افراد ذلك المعنى المجازي من جهة اطلاق الكلي على الفرد اذا تحقق لك هذا فاعلم ان استعمال العام

في الخاص يعني الكلي في الفرد ان كان من باب الحمل المتعارف بان كان المراد بيان اتحاد العام مع الخاص في الوجود لكونهما موجودا
واحدا وبعبارة اخرى اطلق العام على الفرد باعتبار الحصة الموجودة فيه فهو حقيقة كما بيّنا لان المجاز لا بدّ فيه من الحمل الذاتي
واما اذا اريد الخاص بشرط الخصوصية مع اعتبار القيد فلا يمكن فيه الحمل المتعارف اذ لا وجود للانسان بهذا المعنى في فرد اخر
لاستحالة تحقق الخصوصية في موارد متعددة ضرورة وامكان صدقه على عمرو بالحمل المتعارف انما هو بانسلاخ الخصوصية
ومع الانسلاخ فهو معنى اخر هو الموضوع له لا هذا المعنى وكذا الكلام في الحمل المتعارف في حمل المشترك المعنوي على افراده لا من قبيل
حمل المشترك اللفظي على معانيه او حمل المعنى الحقيقي والمجازي على معنييه ومن له تامل في جميع ما ذكرنا ظهر لك ان قولنا ان
العام اذا اطلق على الخصوص باعتبار الخصوصية معناه ادعاء كون العام منحصرا في الخاص وغفلة المعترض هنا تدعوه الى
ان يقول لا نسلم ذلك فان ارادة الخصوصية هنا لا تمنع استعماله في خصوصية اخرى فلا يفيد الحصر وقد عرفت بطلانه فان ما
يستعمل في غير هذه الخصوصية ليس هذا المعنى بل هو المعنى الحقيقي والخصوصية غير ملحوظة بالمرة حتى يصح استعماله في الخصوصيات
المتعددة وكلامنا في هذا المعنى المجازي فظهر بطلان قوله وهو لا ينافي تحقق الرجل في غير هذا الشخص وعلى هذا فمدخول اللام
الذي يفيد العهد الخارجي حقيقة في المشار اليه مثل هذا الرجل خير من هذه المرأة ونحو ذلك وذلك لان اللام للاشارة الى
متصف بمدخولها اما اتصافا يستلزم الحمل الذاتي كما في تعريف الحقيقة او الحمل المتعارف كما في العهد الخارجي واياما كان فلفظ
المدخول مستعمل في معناه الحقيقي ولا ينافي ذلك كون المعرف باللام حقيقة في تعريف الجنس مجازا في العهد الخارجي كما حققنا
مع ان الكلام في كون لفظ الكلي حقيقة في الفرد او مجازا ولفظ الكلي هو مدخول اللام فلا مدخلية في تحقق هذا الاطلاق
للام وغيرها من العوارض فان اشير باللام الى الفرد كما في العهد الخارجي فيتضح المقصود واما اذا اشير الى تعيين الجنس فلا بد ان
يراد من مدخوله نفس الطبيعة المعراة عن الفرد فما اشتهر بينهم من ان المفرد المحلى بلام الجنس اذا استعمل في ارادة فرد ما وبقي له العهد
الذهني فهو حقيقة غير واضح لان معيار كلامهم في ذلك هو انه من باب اطلاق الكلي على الفرد وهو حقيقة ولا ريب ان
المعرف بلام الجنس معناه الماهية المتحدة المتعينة في الذهن المعراة عن ملاحظة الافراد عموما وخصوصا واطلاقا وارادة الماهية
باعتبار الوجود خلاف المعنى الحقيقي فان قلت ان الماهية المعراة عن ملاحظة الافراد لا تستلزم ملاحظة عدمها قلت
نعم لكنها تنافي اعتبار وجود الافراد وان لم تناف تحققها في ضمن الافراد الموجودة مع انه لا مدخلية للام في دلالة لفظ الكلي
على فرده فيصير اللام ملغاة فان اللفظ الموضوع للكلي من حيث هو كلي مدخول اللام لا المعرف باللام مضافا الى انه لا معنى
لوجود الكلي في ضمن فرد ما لانه لا وجود له الا في ضمن فرد معين مع ان المعرف باللام قد وضع للماهية المعراة في حال عدم
ملاحظة الافراد ولذلك مثلوا له بقولهم الرجل خير من المرأة ورخصة استعماله في حال ملاحظة الافراد لم يثبت من الواضع كالمشترك
في اكثر من معنى لا يقال يرد هذا في اصل المادة ايضا فانها ايضا موضوعة للماهية في حال عدم ملاحظة الافراد لانا نقول ان استعمالها
على هذا الوجه ايضا مجاز وما ذكرناه من كونها حقيقة انما كان من جهة الحمل لا من جهة الاطلاق وهو غير متصور فيما نحن فيه لعدم صحة
حمل الطبيعة على فرد ما والحاصل ان وجود الكلي واتحاده مع الفرد انما يصح في الفرد الموجود الذي هو مصداق فرد ما والمطلوب
هنا من المعرف بلام الجنس هو مفهوم فرد ما ومفهوم فرد ما لا وجود له حتى يتحقق الطبيعة في ضمنه وبالجملة مقتضى ما ذكروه
ان المراد بالمعرف باللام اذا اطلق واريد منه العهد الذهني هو الطبيعة بشرط وجودها في ضمن فرد ما لا حال وجودها في
الاعيان الخارجية ولا معنى محصل لذلك الا ارادة مفهوم فرد ما من الطبيعة من اللفظ ولا شبهة ان مفهوم فرد ما مغاير
للطبيعة المطلقة ولا وجود له نعم مصداقه فردها يتحد معها في الوجود وليس بمراد جزما فهذا من باب اشتباه العارض
بالمعروض فان قلت هذا بعينه يرد على قولك جئني برجل فانه اريد منه الماهية بشرط الوجود في ضمن فرد ما يعني مصداق فرد ما

فلم قلت هنا انها حقيقة ولم تقل فيما نحن فيه قلت كونه حقيقة من جهة ارادة النكرة الملحوظة فى مقابل اسم الجنس وله وضع نوعى من جهة التركيب مع التنوين ونفس معناه فرد ما وهو ايض كلى وطلبه يرجع الى طلب الكلى لا طلب الفرد ولا طلب الكلى فى ضمن الفرد فالمطلوب منه فرد ما من الرجل لا طبيعة الرجل الحاصلة فى ضمن فرد ما الا ان الاتيان بالكلى يتوقف على الاتيان بمصداق فرد ما وهو فرد معين فى الخارج بتعيين المخاطب فلو اردت من قولك جئنى برجل جئنى بالطبيعة الموجودة فى ضمن الفرد فهو مجاز ايض لعدم الوجود بالفعل اللازم لصحة الاطلاق بالفعل بخلاف هذا الرجل مشيرا الى الطبيعة الموجودة بالفعل بخلاف هل الرجل يشير الى الطبيعة الموجودة بالفعل فى ضمن فرد واما مثل جاء رجل فان اريد منه النكرة فهو بعينه مثل هذا الرجل لانه اطلق على الطبيعة الموجودة فان الرجل الجائى هو مصداق فرد ما لا مفهومه وطبيعة فرد ما موجودة فى ضمنه وان اريد منه اسم الجنس فيصح ايض حقيقة لاطلاقه على الطبيعة الموجودة ومع هذا كله فالعجب من هؤلاء انهم اخرجوا العهد الخارجى عن حقيقة الجنس وهو اولى بالدخول ولعلهم توهموا ان ههنا لما اطلق واريد الفرد بخصوصه فهو مجاز وهو توهم فاسد لان هذا ليس معنى ارادة الخصوصية كما بينا فان قولنا هذا الرجل ايض من باب العهد الخارجى الحضورى ولا ريب ان المشار اليه هو الماهية الموجودة فى الفرد لا ان المراد ان المشار اليه هو هذا الكلى لا غير حتى يكون مجازا وظنى ان توهم القول بكون المعرف بلام الجنس حقيقة فى العهد الذهنى انما نشا من انهم لما راوا الاحكام المتعلقة بالطبايع على انواع منها ما يفيد حكما للماهية من حسن او قبح او حل او حرمة ونحو ذلك مثل البيع حلال والربو حرام والصلوة واجبة والصوم جنة من النار والخمر كذا والخنزير كذا واللحم كذا وامثال ذلك مما لا يحتاج تصور معناه ولا تحققه الى ملاحظة فرد ومنها ما يفيد تحصيل الماهية مثل صم وصل واشتر اللحم وجئنى باللحم وغير ذلك وفى هذه الامثلة يدل الامر على ايجاد الماهية فى ضمن الفرد والاتيان بفرد منها دالا لتبعية غير مقصودة بالذات من باب المقدمة وهذا الاتيم مدلولا حقيقيا للفظ فالمقصود بالذات من قول القائل اشتر اللحم طلب تحصيل طبيعة اللحم لا بشرط الى المشترى من دون التفات الى فرد ولكن يلزمه وجوب كون فرد ما مطلوبا بالتبع وهو غير المعرف بلام الجنس ولم يرد من اللفظ فرد ما منه فظنوا ان هذا المعنى التبعى هو مدلول اللفظ فان قلت ان مراده هو الا ايض هو ما ذكرت لا غير قلت ليس كذلك بل صرحوا بان المعرف باللام مستعمل فى فرد ما لان العقل يحكم تبعا بوجود ايجاد فرد ما وان شئت لاحظ كلام التفتازانى فى المطول وقد يأتى المعرف بلام الحقيقة لواحد من الافراد باعتبار عهديته فى الذهن لمطابقة ذلك الواحد الحقيقة يعنى يطلق المعرف بلام الحقيقة الذى هو موضوع للحقيقة المتحدة فى الذهن على فرد موجود باعتبار كونه معهودا فى الذهن وجزئيا من جزئيات تلك الحقيقة مطابقا اياه كما يطلق الكلى الطبيعى على كل من جزئياته الى اخر ما ذكره وصرح فى موضع اخر بانه انما اطلق على الفرد الموجود منها باعتبار ان الحقيقة موجودة فيه وفى موضع اخر والحاصل ان اسم الجنس المعرف باللام اما ان يطلق على نفس الحقيقة من غير نظر الى ما صدقت الحقيقة عليه من الافراد وهو تعريف الجنس والحقيقة ونحوه هو علم الجنس كاسامة واما على حصة غير معينة وهو العهد الذهنى ومثله النكرة كرجل واما على كل الافراد وهو الاستغراق ومثله كل مضافا الى نكرة وقد صرح بذلك فى مواضع اخر ثم قال فى اخر كلامه فان قلت المعرف بلام الحقيقة وعلم الجنس اذا اطلقا على واحد كما فى ادخل السوق ورايت اسامة مقبلة احقيقة هو ام مجاز قلت بل حقيقة اذ لم يستعمل الا فيما وضع له الى ان قال وسيتضح هذا فى بحث الاستعارة وحاصل ما ذكره هنا ان لفظ الاسد لم يوضع للرجل الشجاع ولا لمعنى عام ليشمل الرجل الشجاع والحيوان المفترس كالحيوان المجترى والا لكان استعمال الاسد فى الرجل الشجاع فى قولنا رايت اسدا يرمى حقيقة لا مجازا لغويا نقل هذا عن الجمهور واستشهد بذلك

وضع الامر بالنسبة الى المادة والهيئة لا باعتبار النسبة اليها

على ان استعمال العامّ في الخاصّ حقيقة كما اذا رأيت زيدًا فقلت رأيت انسانا او رجلا فلفظ انسان ورجل لم يستعمل الا فيما وضع له لكنه قد وقع في الخارج على زيد وكذا اذا قال القائل اكرمت زيدا واطعمته وكسوته فقلت نعم ما فعلت ثم قال وقد سبق في بحث التعريف باللام اشارة الى تحقيقه وهذا كله كما ترى يشهد بانه اراد ان المعرّف بلام الجنس اذا اطلق على فرد ما يكون حقيقة والحاصل انّي اقول لو اريد من المعرّف بلام الجنس فرد ما بل الطبيعة التي توجد في ضمن فرد ما فهو مجاز وهم يقولون انه حقيقة فتبصر بعين الاعتبار وانظر الى ما قيل لا الى من قال لا يقال كيف تجري على مخالفة ائمة الفن في ذلك وهذا من مباحث الالفاظ لانّا نقول هذا الكلام مبنيّ على اجتهادهم في فهم اطلاق الكلّي على الفرد وليس ذلك امرا مقصورا على النقل بل فيه للفكر والاجتهاد مدخلية فتفكر مع انّ الفاضل الجلبي نقل الاعتراض على دعوى الحقيقة فالقول به ايضا غير نادر فانظر الى ما يظهر من غيره ايضا والحاصل انهم ان ارادوا انّ مثل ادخل السوق واشتر اللحم ونحو انّ الانسان لفي خسر لتعريف الجنس ولكنّ العقل يحكم بسبب المقام انّ اتيان فرد ما مطلوب بالتبع وهو حقيقة من جهة انه مستعمل في نفس الموضوع له وهو الجنس فنعم الوفاق لكنه غير موافق للكلمات المتقدّمة فانها صريحة في الاطلاق على الفرد وما يتوهم من الفرق بين الاطلاق والاستعمال بانّ الاطلاق يطلق على ما هو غير مقصود بالذات بخلاف الاستعمال فهو كلام يرجع حاصله الى ما ذكرناه من الدلالة التبعية فلا ريب انّ رجلا في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة ليس من هذا القبيل وكذا رأيت اسدًا او رجلًا ونحو ذلك فكيف يحول تحقيق المقام على ما يذكره في باب الاستغراق وان ارادوا انه اطلق واريد منه فرد ما او جميع الافراد وهو حقيقة لوجود الكلّي في ضمنها مثل رأيت انسانا وجاء رجل فهو مجاز لا حقيقة لاستعمال اللفظ في غير ما وضع له كما بيّناه ضرورة مغايرة الامرين وجود الكلّي في ضمن الفرد علاقة للمجاز وكذا مناسبة الكلّي لفرد ما علاقة له بقي الكلام في بيان مطلب من قال انّ صيغة افعل حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب الراجح لانه قد استعمل فيهما فلو كان حقيقة في احدهما او كليهما لزم المجاز والاشتراك فهو للقدر المشترك وما اجيب عن ذلك بانه يلزم على هذا تعدد المجاز لو استعمل في كلّ منهما لانّ استعمال ما هو موضوع للكلّي في الفرد مجاز وما رد به من انّ ذلك اذا اريد الفرد مع قيد الخصوصية لا مطلقا فانه لا يخلو عن اشكال واغلاق وذلك لانّ صيغة افعل مشتملة على مادة وهيئة ووضعها بالنسبة الى المادة عامّ والموضوع له عامّ وامّا بالنسبة الى الهيئة فهي متضمنة لاسنادين احدهما اسناد الفعل الى المتكلّم من حيث الطلب والثاني اسناده الى المخاطب من حيث قيام الفعل به وصدوره عنه ووضعها بالنسبة اليهما وضع حرفي والمتصف بالوجوب والندب والرجحان هو النسبة الطلبية الصادرة عن المتكلّم فعلى هذا فالموضوع له كلّ واحد من الجزئيات على التحقيق في وضع الحروف فلو استعمل الصيغة في الموارد الخاصة فهي مستعملة بنفسها فيما وضع له لا انها من قبيل استعمال العامّ في فرد بل هو استعمال اللفظ الموضوع باعتبار معنى عامّ للجزئيات الخاصة في تلك الجزئيات فكما انّ كلّ خاصّ من كلّ متكلّم خاصّ وانتساب الفعل الى كلّ مخاطب خاصّ نفس الموضوع له للصيغة واستعمال الصيغة فيها حقيقة مثل انّ زيدا اذا قال لعمرو اضرب وبكر قال لخالد اضرب وهكذا فكلّ منهما مستعمل فيما وضع له فكذا الكيفية الطارية للنسبة في هذه المواضع من الوجوب والندب والطلب الراجح ايضا راجعة الى نفس ما وضع له فلا يصحّ القول بانّ ذلك استعمال للعامّ في الخاصّ حتى يتفرع عليه الجواب المذكور ايضا فعلى هذا القول ان قلنا بانّ الصيغة موضوعة لجزئيات الطلب الحتمي الايجابي بعد تصوّر ذلك المفهوم الكلّي حين الوضع وجعله آلة لملاحظة الموضوع له فاذا استعمل في مورد خاصّ لافادة الايجاب مثل ان يقول زيد لعبده افعل كذا فهو مستعمل في نفس ما وضع له وهكذا في الندب وكذا الطلب الراجح ولا فرق فالمستدلّ في هذا المقام ان اراد انّ الملحوظ حين الوضع هو الطلب الراجح بمعنى عدم ملاحظة الوجوب والاستحباب

والغفلة عن وجه الرجحان وكيفيته ويكون فرادة الطلبات الراجح الصادرة عن خصوصيات المتكلمين بدون قصد ندب وايجاب فان هذا ممكن بالنظر الى الطلب وان كان المطر الراجح في نفس الامر عن احدهما فلا يخفى ان الافراد انما تتشخص بتميز المتكلمين والمخاطبين لا بتفاوت الطلب وملاحظة الوجوب والندب فلو استعمل في الوجوب او الندب فيكون مجازا وان اراد القدر المشترك المنتزع من الوجوب والندب بمعنى الامر الدائر بين الامرين فح يصح كلام المسند لمن انه حقيقة فيهما على المختار في الموضوع له وينظر بطلان كلام المجيب ولعل المسند ك اراد ذلك لغم لو فرض استعمال الصيغة في القدر المشترك بين الامرين بالمعنى الاول اعني الطلب الراجح الخالي من ملاحظة الوجوب والندب بعدم الالتفات اليهما اصلا فيكون مجازا كما يلزم هذا القول بوضعها للوجوب فقط او للندب فقط فعليك بالتامل في موارد اطلاق الكلي وتميز انواعها واقسامها حتى لا يختلط عليك الامر هدانا الله واياك الى صراط مستقيم الرابعة مقتضى ما ذكرنا من التقرير في الجمع اولا ان يكون عموم الجمع بالنسبة الى الجماعات كالمفرد بالنسبة الى الافراد فان جنس الجماعة اذا عرف بلام الجنس اريد منه الاستغراق لا بد ان يراد منه استغراقه لجميع ما يصدق عليه مدخوله فيكون عمومه يشمل الجماعات فيكون معنى جاءني الرجال جاء في كل جماعة من جموع الرجال وقد اورد عليه بان ذلك يستلزم جواز صحته اذا لم يجئه رجل او رجلان ورد بان رجلا او رجلين اذا انضم الى غيرهما من جاء او بعضهم يصير ايضا جمعا آخر فلم يصدق مجيء كل جمع من الجموع المراد ثبوت الحكم لآحاد كل جمع لا لمجموع كل جمع حتى لا ينافي خروج الواحد او الاثنين فلا يصح جاءني جمع من الرجال باعتبار مجيء فرد او فردين وقد اورد عليه ايضا بان ارادة ذلك يستلزم تكرارا في مفهوم الجمع المستغرق لان الثلثة مثلا جماعة فتندرج فيه بنفسها وجزء من الاربعة والخمسة وما فوقهما فتندرج فيه ايضا في ضمنها بل يقول الكل من حيث هو كل جماعة فيكون معتبرا في الجمع المستغرق وما عداه من الجماعات مندرجة فيه فلو اعتبر كل واحد منها ايضا لكان تكرارا محضا ولذا ترى الائمة يفسرون الجمع المستغرق اما بكل فرد فرد واما بالمجموع من حيث المجموع واورد عليه اولا بالنقض بقوله تعالى كل حزب بما لديهم فرحون وكلما دخلت امة لعنت اختها ونحو ذلك وفيه ان الحزب والامة في الآيات قد اعتبرت منفردة منفردة ولم يعتبر فيه الاحزاب المتداخلة باعتبار مفهوم الحزبية حكم على حدة وهكذا في الامة فاليهود امة والنصارى امة والمجوس امة وان كان يصدق على كل واحد من اصناف اليهود ايضا وهكذا غيرهم وثانيا بالحل وهو انه ان اريد بالتكرار ان من يحكم باكرام العلماء لا بد ان يلاحظ ثبوت الحكم للثلاثة مرارا متعددة فهو باطل جزما وان اريد انه لا بد ان يكون الحكم ثابتا له في نفس الامر مرارا متعددة بحسب مقتضى اللفظ مع انه ليس كذلك فهو ايضا ممنوع وان اريد ان لنا ان نعتبر دخول الثلاثة في الحكم باعتبارات فلا يضر على انه يجوز ان يشترط عدم تداخل الجماعات واجزائها لئلا يلزم التكرار المذكور فاعتبار العموم بالنسبة الى كل فرد فرد انما يكون مع ابطال الجمعية واعتباره بالنسبة الى كل واحد من الجموع مع بقائه على حاله الاصلية من اعتبار الجمعية والظاهر انه ايضا يفيد عموم الافراد ضمنا واما اعتباره بالنسبة الى المجموع من حيث المجموع فلا يفيد ذلك فيصح ان يقول للرجال عندي درهم على هذا اذا كان لكل مشتركا في استحقاق درهم واحد ولا يثبت لكل واحد منهم درهم اذا تمهد هذه فنقول اما الجمع المعرف باللام فالظاهر انه لا خلاف بين اصحابنا في افادته العموم ولا يضر في ذلك ما ذكرنا من جواز ارادة الجنس والعهد وغيره بل الظاهر ان المتبادر هو العموم الافرادي لا الجمعي فينسلخ منه معنى الجمعية فالظاهر ان هذا وضع مستقل للهيئة التركيبية على حدة وصار ذلك سببا لهجر المعنى الذي كان يقتضيه الاصل المقرر في المقدمات من ارادة جنس الجمع على طريق المفرد المحلى وكيف كان فالدليل قائم على كونه حقيقة في العموم فيكون في غيره مجازا والدليل الاتفاق ظاهرا والتبادر وجواز الاستثناء مطردا لا يقال جواز الاستثناء لاحتمال ارادة العموم وذلك لا يفيد الدلالة

قوله لا بد ان يراد منه استغراق الخ فان الالفاظ التي تفيد العموم بحسب الهيئة فانما تفيده في مصاديق ما يفهم منها بحسب المادة ولما كان المفهوم من الجمع بحسب المادة مفهوم جماعة وهو كلي ومصاديقه الجماعات فلا جرم يكون مدلوله بحسب الهيئة عموم الجماعات لا الافراد كما ان المفرد مدلوله بحسب المادة معنى الشامل للمتعدد والكثير ومصاديقه الافراد فيكون مدلوله بحسب الهيئة هو العموم بالنسبة الى الافراد لا غير

العمو عند المتكلم لانا نقول المراد من جواز الاستثناء جوازه بالنظر الى ظاهر اللفظ مطلقا في كل مقام لم يقم قرينة على خلافه لا
الجواز العقلي بسبب امكان ان يكون مورد الاستثناء كما لا يخفى واما دلالة جواز الاستثناء مطردا على العمو فقد مر وكذا
الجمع المضاف عند جمهور الاصوليين وفروع المسئلة ما لو اوصى للفقراء او فقراء البلد فان كانوا محصورين صرف اليهم جميعا
مع الامكان والا انصرف الى ثلثة فصاعدا لان المقام قرينة عدم ارادة الحقيقة واما المفرد المعرف باللام فقيل بافادته
وقيل بعدمه وطريقة تقسيمهم الجنس المعرف باللام الى اقسام تقتضي القول بكونه حقيقة في الجميع لكن لا على سبيل الاشترا
بل من باب استعمال الكلي في الافراد كما اشرنا اليه وقد يستشم من بعضهم القول بالاشتراك اللفظي واما القائل بافادته العمو
فمذهبه انه حقيقة في الاستغراق ولعله يدعي وضع الهيئة التركيبية للاستغراق والاظهر عندي كونه حقيقة في الجنس للتبادر
في الخالي عن قرينة العهد والاستغراق ولان المدخول موضوع للماهية لا بشرط اذا خلا عن التنوين واللام واللام موضوع
للاشارة والتعيين لا غير ومن يدعي الزيادة فعليه بالاثبات وحاصل هذا الاستدلال يرجع الى اعتبار الوضع الافرادي
في كل واحد من اللام والمدخول والرخصة النوعية في مجرد التركيب مع قطع النظر عن خصوصيات التراكيب فلا يرد ان هذا
اثبات اللغة بالترجيح الا انه يمكن ان يق بعد الرخصة النوعية الحاصلة في انواع الاشارة احتمال ارادة المتكلم بالنسبة
الى الكل مساوية فلا يجري اصل العدم في واحد منها والكلام في ان مدخول اللام حقيقة في الطبيعة لا بشرط والاصل
لا يثبت الحقيقة في الهيئة التركيبية فالاولى التمسك بالتبادر نعم يمكن الاستدلال هكذا في مقابل من يعرف بكون
تعريف الجنس معنى له اما متوحدا او بكونه احد المعاني المشترك فيها اللفظ الزاما بان يق كونه حقيقة فيه اتفاقي والاصل عدم
غيره والمجاز خير من الاشتراك ويبقى الكلام مع من يدعي كونه حقيقة في الاستغراق وسنبطله انش نعم ويدل عليه ايض عدم
اطراد الاستثناء بمعنى انه لا يصح في العرف في كل موضع وان لم يوجد هنا قرينة ارادة خلاف العمو ايض لقبح جاءني الرجل
الا البصري واكرم الرجل الا السفهاء واما الاستدلال بجواز اكلت الخبز وشربت الماء وعدم جواز جاءني الرجل كلهم
فضعيف لان عدم امكان اكل جميع الاخباز وشرب جميع المياه قرينة على عدم العمو وعدم جواز التاكيد بما يؤكد به العام
لعله مراعاة للمناسبة اللفظية واحتجوا بما حكاه بعضهم عن الاخفش اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر
واجيب عنه بانه لا يدل على العمو لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وفيه ما فيه لما عرفت
من ان عموم الجمع ايض افرادي وبقوله تع ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وفيه ان ما يدل على كون اللفظ للعمو
اطراد الاستثناء في جميع ما يحتمل اللفظ للعمو وغيره على السوية لا مطلق جواز الاستثناء والاستثناء هنا قرينة على
استعمال اللفظ في الاستغراق مجازا ومن ذلك يظهر التحقيق في الجواب عن الاول ايض فان التوصيف بالعام قرينة على
ارادة الاستغراق ونحن لا ننكر مطلق الاستعمال وما يق في الجواب عن الوجهين ان لنظ انه لا مجال لانكار افادة المعرف باللام
العمو في بعض الموارد حقيقة كيف ودلالة اداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها مما لا ينظر فيه خلاف
بينهم فالكلام ح انما هو في دلالته على العمو مطلقا بحيث لو استعمل في غيره لكان مجازا على حد جميع صيغ العمو التي هذا
شانها والدليل لا يثبت الا افادته العمو في الجملة وهو غير المتنازع فيه فانما هو مبني على الاشتراك اللفظي او على اطلاق
الكلي على الفرد وقد عرفت بطلانهما ثم اعلم انا وان ذهبنا الى ان اللفظ لا يدل على العمو لكنه لازم ما اخترنا
من كونه حقيقة في تعريف الجنس اذ الحكم اذا تعلق بالطبيعة من حيث هي والمفروض انها لا تنفك عن شيء من افرادها
فيثبت الحكم لكل افرادها والقول بان الطبايع انما تصير متعلقة للاحكام باعتبار وجودها كلام ظاهري بل الطبايع
بنفسها تصير متعلقة للاحكام ومتصفة بالحسن والقبح وغاية ما يمكن ان يق انه لا وجود لها الا بالافراد وبه انا

١٠٨

نقول بتعلقها بالابشرط شئ لا بشرط ان لا يكون معها شئ حتى لا يمكن التكليف بها واذا تمكن المكلف من الاتيان بها فى ضمن

الفرد فيصدق عليه انه متمكن منها كما اشرنا فى مبحثه ولا فرق بين تعلق الامر بها او تعلق الحل والجواز والحرمة ونحوها انعم

بعد الامتثال بفرد فى الاوامر يسقط التكليف وذلك لا يستلزم عدم التخيير فى الاتيان باى فرد يمكن حصول الطبيعة

فى ضمنها وامثاله فى مثل احل الله البيع فلا سقوط للحل والجواز بمجرد ثبوته لفرد منه او افراد ومن لا يجوز تعلق الحكم بالطبايع

فقد سلك هنا مسلكا اخر فى استفادة العموم اذا وقع المفرد المحلى فى كلام الحكيم فقال بان الطبيعة لما لم يمكن تعلق الحكم

بها ولا عهد خارجى يكون مرادا بالفرض ولا فايدة فى ارادة فرد ما للزوم الاغراء بالجهل فتعين ارادة الاستغراق وهذا

الكلام يجرى على مذاق من يقول بالاشتراك اللفظى وغيره واما المفرد المضاف فالظاهر ان المراد به الطبيعة فيستفاد منه العموم

باعتبار الطبيعة على ما اخترناه وباعتبار الحكمة على التقرير الاخر ثم ان الشهيد الثانى ره قال فى تمهيد القواعد واذا

احتمل كون ال للعهد وكونها لغيره كالجنس والعموم حملت على العهد لاصالة البراءة عن الزائد ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه

ومن فروعها ما لو حلف لا يشرب الماء فانه يحمل على المعهود حتى يحنث ببعضه اذ لو حمل على العموم لم يحنث ومنها اذا حلف

لا ياكل البطيخ قال بعضهم لا يحنث بالهندى وهو الاخضر وهذا انما يتم حيث لا يكون الاخضر معهودا عند الحالف اطلاقه عليه

الا مقيدا ومنها الحالف لا ياكل الجوز لا يحنث بالجوز الهندى والكلام فيه كالسابق اذ لو كان اطلاقه عليه معهودا فى عرفه

حنث به الا ان الغالب خلافه بخلاف السابق فانه على العكس اقول بعد الاغماض عما بينا من انه حقيقة فى الجنس وانما

الحقيقة تقتضى رجاعه الى ارادة الماهية نقول ان اصالة البراءة لا تقتضى الحمل على العهد مط اذ قد تقتضى الحمل على الجنس

او العموم فاذا قال الشارع يجوز السجود على الحجر فاذا جوزنا السجود على اى حجر كان فلا يجب علينا تكلف تحصيل المعهود لو فرض

حصول غير المعهود مثل المقناطيس وامثلته فى احكام الشرع كثيرة مع ان ما ذكره فى حكاية شرب الماء مع المناقشة فى عدم كونه

مثالا لما نحن فيه اذ العهد فيه انما هو فى الشرب لا الماء يقتضى خلاف ما ادعاه وبالجملة فاصالة البراءة قد تقتضى الحمل على

المعهود كما فى المثالين الاخيرين وقد تقتضى الحمل على العموم مع ان فيما تقتضى الحمل على العهد انما يتم ما ذكره فى الجنس ان اريد به

ما يستلزم العموم كما حققناه وان اريد ما يشمل المعهود الذهنى فلا يتوافقه ايض لانه قد يكون اصالة البراءة مقتضية

للتنكير وان حمل العهد فى كلامه على الاعم من الذهنى فمع بعده ايض لا يتم لان اصالة البراءة قد تقتضى الحمل على العموم مع انه

لا يناسب قوله ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه هذا كله مع انه لا يقتضى ما ذكره الا عدم ثبوت التكليف فى غير المعهود لعدم العلم

بارادته لا ان المتكلم استعمل اللفظ فى العهد فالاولى ان يقال فى موضع اصالة البراءة اصالة عدم ثبوت الحكم الا فى المعهود

يعنى اذا دار الامر بين ارادة الجنس والعهد والعموم فالمعهود مراد بالضرورة لدخوله تحتها والاصل عدم ثبوت الحكم فى غيره وح

يرد عليه انه يتم لو لم يحتمل الجنس ارادة وجوده فى ضمن فرد ما فان المعهود ح غير معلوم المراد جزما نعم لو اريد بالجنس ما

يستلزم العموم كما بيناه سابقا فلذلك وجه لكن يبقى عليه الانتظار الاخر واما قوله ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه ففيه

انه ان اراد انه حصل العلم بسبب تقدمه بانه هو المراد او الظن فيكون ذلك قرينة معينة لاحد المعانى المشتركة فح لا يبقى احتمال

لارادة المعانى الاخر ولا يناسب ذلك التمسك بمقتضى اصالة البراءة وان اراد ان التقدم والمعهودية يجوز ارادة العهد

ويصحح فهو لبس لاجل المقام قابلا للاحتمال ويحتف بالاجمال بسبب ارادة كل واحد من المعانى المشتركة ومجرد صلاحيته لارادة

احد المعانى المشتركة لا يرجح ارادته كما لا يخفى ثم ما يظهر لى ان مما لبس المقام وخلط الكلام فى هذا المرام هو ما تعارف

بينهم ان المطلق ينصرف الى الافراد الشايعة فجعل الشهيد الثانى ره الافراد الشايعة معهودة وجعل الالف واللام اشارة

الى الصنف المعهود المتعارف فى المحاورات ثم عمم الكلام فى مطلق العهد ونظر الى ان التقدم فى اللفظ يرشد الى

المفرد المضاف

هو ججيه ان لفظ شرب الماء يمكن ان يراد منه شرب الماء الذى هو متعارف لرفع العطش مرة او مرتين او مرات ويمكن ان يراد منه شرب جميع المياه وكذلك الحلف على ترك شرب الماء ويحمل على الوجهين فاذا حملناه على المعهود المتعارف فيحصل الحنث بشرب بعض الماء كما هو المتعارف بخلاف لو حمل على العموم فانه لا يحصل الحنث بشرب البعض لانه يصدق عليه انه لم يشرب جميع المياه فهو باق على مقتضى حلفه

ارادة المذكور سابقا في العهد الذكري والتقدم في التعارف والاصطلاح يرشد الى ارادة الافراد المتعارفة فيما كان العهد
من جهة ذلك فعلى هذا يكون التقدم قرينة معينة للارادة لا مجوزة ويرد عليه ح مضافا الى ما سبق ان التقدم في الذكر
لا يعين ارادة المذكور والا فلم يبق الاحتمال المذكور في صيغة المقال واما تعيينه التعارف ذلك فالظاهر انه لا مدخلية
للالف واللام فيه بل هو لانصراف جوهر اللفظ اليه كما هو شان المطلق وانصرافه الى الافراد الشايعة فلنقدم الكلام
في معنى انصراف المطلق الى الافراد الشايعة حتى يتضح المرام فنقول ان ذلك لعله مبني على ثبوت الحقيقة العرفية لذلك
اللفظ في الافراد المتعارفة بحيث هجر المعنى الحقيقي وح فمدار الامر بين ان يكون المراد في كلام الشارع هو الحقيقة العرفية
او اللغوية هو تقديم العرف واثبات الحقيقة العرفية دونه خرط القتاد ولذلك لم يعتبر ذلك علم الهدى ويراعي اصل الوضع
ويجري الحكم في جميع الافراد النادرة واما اذا لم يثبت الحقيقة العرفية بمعنى هجر اللغوي بل حصل حقيقة عرفية للفظ في
المعنى المتعارفة مع بقاء المعنى الحقيقي ايضا فيصير اللفظ مشتركا بين الكلي وبعض الافراد لكن يكون استعماله في احد المعنيين
اشهر كما في العين بالنسبة الى الباصرة والنابعة من بين ساير المعاني او حصل هناك مجاز مشهور بسبب غلبة الاستعمال فيشكل
الحمل على الافراد الشايعة فقط لعدم مدخلية مجرد الشهرة في احد معنيي المشترك في ترجيحه ولمعارضة الشهرة في المجاز المشهور
باصالة الحقيقة الا ان ارادة الافراد الشايعة لما كان متحقق الحصول على اي تقدير فيتعين ارادته ويصير الباقي مشكوكا
فيه وذلك ليس لترجيح المجاز المشهور او احد معنيي المشترك بسبب اشتهاره بل لدخوله في اللفظ على اي التقديرين
اذا تقرر هذا فنقول ان العهد الذي جعله معيا الكلام هو هذا المعنى وهذا لا مدخلية له في اللام اللهم الا
ان يكون اللام اشارة الى احد معنيي المشترك اللفظي كما اشرنا الى امكانه سابقا الا انه ليس في ذلك كثير فايدة مع افادة
جوهر اللفظ ذلك وح يبقى الكلام في تعميم المقام بحيث يشمل العهد الذكري **قانون** المش ان الجمع المنكر لا يفيد
العموم خلافا للشيخ فقال بافادته العموم نظرا الى الحكمة والجبائي حمل المشترك عنده على جميع معانيه احتج بانه قابل
لاحاد الجماعات ومنها الجميع ودلالته على الجميع تحتاج الى دليل والدلالة اللفظية مفقودة فانها منحصرة في الثلثة
وانتفاء الاولين معلوم وكذا الثالث لعدم اللزوم فان العام لا يدل على الخاص نعم اقل المراتب معلوم المراد جزما
ولا دلالة على ما فوقه احتج الشيخ ره بان اللفظ يدل على القلة والكثرة فاذا صدر عن الحكيم ولم يبين القلة فنعلم عدم
ارادتها فيحمل على ارادة الكل حيث لا قرينة على غيره لئلا يلغو كلام الحكيم واحتج الجبائي بانا لو حملناه على جميع
حقايقه فكان اولى واجيب عن الاول بان الاقل معلوم الارادة جزما فيعمل عليه ويتوقف في الباقي حتى يتبين
وهو لا ينافي الحكمة وعن الثاني بمنع كون اللفظ حقيقة في كل واحد من المراتب بل هو للقدر المشترك بينها مع ان ما
ذكره من لزوم حمل المشترك على جميع المعاني اذا لم يظهر قرينة على التعيين فهو وهم بل التحقيق التوقف والاجمال حتى يظهر المراد
اقول والتحقيق ان يقال ان الجمع المنكر يتصور استعماله على صور الاولى الاخبار عنه بمثل جاءني رجال وله علي دراهم
الثانية الحكم عليه بشيء مثل احل الله بيوعا والثالثة الامر بايجاده مثل قم نوافل والرابعة جعله متعلقا للمامور به
مثل اعط ثلث مالي رجالا او علماء او اضفهم في ايام وصم اياما ونحو ذلك ففي الاولى لا يراد من الاخبار معرفة حال المخبر عنه
ولا يقصد الا اسناد الفعل اليه والمقصد بيان تحقق ذلك الفعل من فاعل معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب
كما في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة ففي مثل ذلك لا يقتضي الحكمة حمل اللفظ على العموم اصلا ويبقى في الجمع افادة الكثرة
ولما لم يتعين من اللفظ فيعلم ان الاقل مراد جزما فالذي يستفاد من المثال الاول بعنوان الجزم هو مجيء ثلثة رجال و
ثبوت ثلثة دراهم واما الصورة الثانية فاذا كان المراد بيان الحكم للبيوع فلا بد من معرفة اشخاصها بصيغة خاصة بها

خو تو وهو خلاف المفروض ماذكر المصنف
بيان له كلانه متوهم ارجاع هذا المثال الى الصورة الاولى حسب
ولم يختلف وخلاصته ان الارجاع المذكور خلاف ما هو المفروض في نوع هذا المثال المعهود
من تردد بين الحكيم في مقام انشاء الحكم بحيث انه يقصد بانشائه افادة معرفة الحكم وموضوع
معا ضرورة انه لولا معرفة الموضوع لم يترتب على معرفة الحكم الذي انشاه فائدة ولا ريب
ان معرفة الموضوع في نحو هذا المثال لا تتاتى الا بتعيين العدد والمعدود معا ولا
يتاتى ذلك التعيين الا بارادة العموم فتعين الحمل عليه   سيد علي

او بما يعمها فلا ينافى الجواب المذكور فيه وحملها على الاقل ينافى الحكمة لعدم التعيين لا انه يرجع ذلك المثال ايضا الى الصورة
الاولى فيكون الاشكال فى تعيين المبيع لا فى تعيين المبيوع بان يتوقى لا اجمال فى بيان العدد بحيث ينافى الحكمة وهو المقصود
بالذات فى هذا المثال كما فى جاء رجل من اقصى المدينة وانما يحتاج الى البيان فى غيره وهو تعيين اشخاص المبيع كتعيين الرجل
فيحتاج فى المثال المذكور الى الذكر والتفصيل وهو خلاف المفروض فان المفروض ان المتكلم فى مثله بيان حكم شخص المبيع
ومعلوميته حاله كما هو شان الحكيم فى بيان الحكم ومما ذكرنا يظهر ان ما اورد على الجواب المذكور بالنقض بانه اذا حصل
عدم المنافاة للحكمة بحمل اللفظ على القدر المتيقن من مدلوله فيجرى ذلك فى المفرد المعرف ايضا فما وجه حمله على العموم
نظرا الى الحكمة لا يتم الا ان يرجع كلام المستدل والمجيب على بعض هذه الصور لا مطلقا لان ارادة حلية بيع غير معين فى قوله
احل الله البيع لا يعقل له فائدة وحكمة اصلا بخلاف الكلام فى مطلق الجمع المنكر واما الصور بان الاخيرتان فان اريد
منهما مثل ما اريد فى قوله نعم وجاء رجل من اقصى المدينة فالحكمة تقتضى الحمل على العموم وان كنا نتيقن بارادة الاقل يجب
العدد ايضا وان اريد الاتيان به مع عدم قصد التعيين عند المتكلم فلا يحتاج الى الحمل على العموم اصلا بل يحصل الامتثال
باقل الافراد اذ يحصل الامتثال بايجاد الطبيعة فى ضمن فرد فهو من باب التخيير المستفاد من الامر بالكلى فكما ان قولك
جئنى برجل يقتضى الامتثال بالاتيان باى رجل يكون فكذلك فيما نحن فيه اذ كما ان كل رجل يصدق عليه انه رجل كذلك كل
رجال يصدق عليه انه رجال ولما كان ذلك فى معنى التخيير والتخيير بين الاقل والاكثر لا يقتضى الا كون الاكثر افضل
فالاقل متيقن المراد فالعمدة فى تحقيق المسئلة ارجاع الامر الى ان المراد بالجمع المنكر فى الكلام هو المعين عند المتكلم المبهم
عند المخاطب او مجرد الطبيعة المبهمة فعلى الاول لا بد ان يحمل على العموم لئلا ينافى الحكمة وعلى الثانى يكتفى بالاقل
لاصالة البراءة عن الزائد وحصول الامتثال بالاقل واما حصول العلم بارادة الاقل والشك فى الباقى فهو مشترك
بين المعنيين ثم لا بد ان يعرف ان اللفظ اظهر فى اى المعنيين والظ فى الصورة الاولى بل المتعين هو الاول
وكذا فى الصورة الثانية واما فى باقى الصور فالاظهر هو المعنى الثانى فيحمل عليه ويكتفى بالاقل الى ان يظهر من الخارج
ارادة التعيين فاما يحمل على العموم او ينتظر البيان ان كان له مجال ثم ان ماذكرنا ان الحكمة تقتضى الحمل على العموم
فيما يحتاج اليه انما هو اذا لم يكن الاجمال مقتضى الحكمة والا فقد يكون مقتضاها الابهام اذا لم يكن وقت الحاجة
الى بيانه ولكن لما كان الاصل عدم تلك الحكمة والظ فى اكثر الخطابات انها وقت الحاجة فيحمل على العموم ثم ان
كلام المجيب ظ فى ان الاقل متيقن الارادة والباقى مشكوك فيه وهذا لا يتم مط فان الامر الدال على التخيير فى ايجاد
الطبيعة لا يبقى معه شك فى عدم وجوب الازيد من اقل الافراد فقول القائل اعط زيدا دراهم على ما هو ظاهره من تعليق
الحكم بالطبيعة المبهمة مط لا يجعله من باب جاء رجل من اقصى المدينة نص فى اجزاء ثلثة دراهم ولا يبقى معه شك فى عدم
وجوب الازيد ثم ان الظ ان مراد المجيب الحمل على الجميع من حيث انه مجموع معانيه المشترك فيها اللفظ الا من حيث انه هو
احد معانيها فعلى هذا يصح معنى عموم الافراد والجميع كليهما فيتجه الجواب بمنع الاشتراك اولا وبمنع الظهور فى الجميع ثانيا
وبمنع اولوية ارادة الجميع ثالثا والقول بان الحمل على الجميع احوط معارض بانه قد يكون خلافه احوط وعلى ماذكرنا
فلا يرد ما يقال ان منع الاشتراك اللفظى لا يضر المستدل اذ يكفيه كون هذه المراتب من افراد الحقيقة وكون هذا الفرد
يشمل جميع الافراد وقد ظهر من جميع ماذكرنا ان القول بدلالة الجمع المنكر على العموم ليس من جهة دلالة اللفظ حقيقة بل
على مذهب الجبائى ايضا فان حمله على الجميع ليس من جهة انه احد معانيه بل لانه يشمل جميع المعانى فانقدح من ذلك انه لا
نزاع فى عدم دلالة الجمع المنكر على العموم بجوهره بحيث يكون لو استعمل فى غيره كان مجازا فانه تكلف تلبيب الحق ان

اقل ما يطلق

اثلثها يطلق عليه صيغ الجمع حقيقة ثلثة وقال بعض العامة انه اثنان والقول بعدم اطلاقها على الاثنين مطلقا شا
ئع ولا فرق في ذلك بين المكسر والسالم وضمايرهما والظ انه لا نزاع في نحو نحن وانا وجئنا لانه موضوع للمتكلم
مع الغير ولم يوضع لتثنية المتكلم لفظ لنا تبادر الزايد على الاثنين عند الاطلاق وعدم تبادر الاثنين و
يؤيد ذلك وضعهم للتميز بين التثنية والجمع علامات وامارات مثل الالف والنون والواو والنون وغير ذلك
احتجوا بقوله تع فان كان له اخوة فلامه السدس للاجماع على حجب الاخوين عما زاد عن السدس فاطلق الاخوة
على الاخوين فما زاد والاصل في الاستعمال الحقيقة وفيه ان الاجماع انما هو الدال على الحكم لا الاية سلمنا
لكنه بضم القرينة لا منفردا ومطلق الاستعمال الاعم من الحقيقة وبقوله تع انا معكم مستمعون والمراد موسى وهرون
وفيه منع الاختصاص بل هي لهما مع فرعون تغليبا مع ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما في مستمعون وبقوله ع
الاثنان فما فوقهما جماعة وفيه ان المراد حصول فضيلة الجماعة مع انه ورد في الخبر ان المؤمن وحده ايض جماعة
اذا لم يكن معه من يصلي معه مع ان بيان اللغات ليس من شانه ع فالمقصود بيان الحكم وقد يجاب ايض بان النزاع انما هو
في صيغ الجمع لا في لفظ الجمع فانه بمعنى مطلق ضم شيء الى شيء وفيه ان المتبادر من لفظ الجماعة ايض الثلثة وما
فوقها وكذا لفظ الجمع اذا لم يقصد به المعنى المصدري اعني الانضمام والظ انهما ايض محل النزاع والذي هو خارج
عن محل النزاع وهو مادة ج م ع بمعنى مطلق الضم والالحاق فانه يصدق في الاثنين ايض حقيقة **قانون**
لا خلاف ظاهرا في ان النكرة في سياق النفي يفيد العموم في الجملة ففي بعضها بالنصوصية وفي بعضها بالظهور اما
الاول ففيما اذا وقعت بعد لا الكائنة لنفي الجنس وكذا فيما كانت صادقة على القليل والكثير كشيء وفيما كانت
ملازمة للنفي كاحد وبدا ومدخولة لمن ولا فرق بين كون النافي هو لا او لم او لن او غيرها واما الثاني فهو ما
اذا وقعت بعد ليس وما ولا المشبهتين بليس وقد خالف فيه بعضهم والحق انها ظاهرة في العموم ففي الاول لا
يجوز ان يق لا رجل في الدار بل رجلان وما من رجل في الدار بل رجلان وجواز الاستثناء بان يق لا رجل في
الدار الا زيد لا ينافي النصوصية كما توهم كالا ينافيها في الاعداد بخلاف الثاني فيجوز ان يق ليس في الدار رجل بل
رجلان بان يراد بالتنوين الاشارة الى الوحدة العددية المعينة ويكون النفي راجعا الى الوحدة لكن الظاهر منه
الوحدة الغير المعينة فهو ظاهر في العموم فالمثال المذكور اخراج عن الظاهر كما لو قيل ما في الدار رجل الا زيد واما
سلب الحكم عن العموم كقولنا ما كل عدد زوجا فليس حكما بالسلب عن كل فرد وهو مخرج عن هذه القاعدة كما لا يخفى
والظاهر انه لا فرق بين المفرد والجمع والتثنية في ذلك وان الحكم في الظهور والنصوصية ايض لا يختلف فيها فقولك
لا رجال في الدار ايض نص في العموم لكنه نص في افراد الجموع وان قلنا بكونه ظاهرا في عموم الافراد ايض كالجمع المحلى
باللام بمعنى الجمعية ولذلك يجوز ان يق لا رجال في الدار بل رجل او رجلان بخلاف المفرد كما مر والنهي كالنفي فيما
ذكرنا والظاهر ان النكرة في سياق الاستفهام ايض مثلها في سياق النفي في افادة العموم وذهب جماعة من الاصوليين
الى عموم النكرة في سياق الشرط ايض وفرعوا عليه ما لو قال الموصي ان ولدت ذكرا فله الف وان ولدت انثى فلها
المائة فولدت ذكرين او انثيين فيشترك بين الذكرين في الالف وبين الانثيين في المائة لانه ليس احدهما اولى من الاخر
فيكون عاما والاظهر ان مرجع ذلك الى تعليق الحكم بالطبيعة فعمومه من هذه الجهة كما اخترناه في المفرد المحلى والا
فلا يستفاد العموم من اللفظ واما النكرة في سياق الاثبات فلا يدل على العموم الا بالنظر الى الحكمة في بعض الموارد
او بكونه في معرض الامتنان عند بعضهم واما لو كانت مدخولة للامر نحو اعتق رقبة فيفيد العموم على البدل لا

الشمول وهذا العموم مستفاد من انضمام اصالة البراءة عن اعتبار قيد زائد من الايمان وغيره الى الاطلاق مع اصل البراءة بقضيتها
كفاية ما صدق عليه الرقبة اى فرد يكون منه ولذلك يصح الاستثناء منه مطردا فالفرق بين العام والمطلق ان المطلق
من حيث اللفظ لا يدل على العموم بخلاف العام فالعموم المستفاد من المطلق كالعموم المستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة من
حيث هى كامر وهذان والوقوع فى معرض الامتنان والوقوع فى كلام الحكيم وامثال ذلك مما يستفاد منها العموم وليس
جهة دلالة اللفظ بعنوان الوضع بل هو مستنبط من الخارج ولذلك نحملها على الافراد الشايعة لانها هى مورد الاستعمال
فى الاطلاقات ولخروج كلام الحكيم عن اللغوية بمجرد ذلك بخلاف ما دل عليه اللفظ بعنوان الوضع فانها تشمل الافراد
النادرة واطلاق كلامهم يدل على ذلك ايضا الا ان بعضهم صرح بعدم دخول الفرد النادر كما نقل فى تمهيد القواعد
وليس ببعيد والاولى التفرقة بين الفروض النادرة فيقتصر فى المطلقات ونحوها على الافراد الشايعة ويتعدى فى
العموم ايضا الى الافراد الغير الشايعة ايضا ان لم تكن فى غاية الندرة واما ما هو فى غاية الندرة فيتوقف فيه ويحصل الاشكال
فيما يستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة فان الطبيعة لا تنفك عن واحد من افراده فيشمل الاندر ايضا الا ان يقال ان
الحكم على الطبيعة باعتبار وجودها فينصرف الى الوجود الغالب ثم كيلا نتوهم ان هذا رجوع عن القول بكون الطبايع
متعلقة للاحكام كما اشرنا سابقا ثم انهم ذكروا فى مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق هو الماهية لا بشرط
شىء والعام الماهية بشرط الكثرة المستغرقة وهذا لا يخلو عن خفاء فان المطلق على ما عرفوه فى بابه هو الحصة الشايعة فى
جنسها وبعبارة اخرى هو الفرد المنتشر وقد صرح بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة ايضا بان المطلق هو الماهية لا بشرط
شىء والنكرة هى الماهية بشرط الوحدة الغير المعينة وجعل الشخص المنتشر عبارة اخرى عنها وغلط من قال بان المطلق هو
الدال على واحد لا بعينه وانت خبير بان ذلك ينافى ما ذكروه فى تعريف المطلق واتفاقهم على التمثيل بمثل اعتق رقبة
ويمكن توجيه ما ذكروه فى الفرق بين العام والمطلق بان المراد من المطلق هو الماهية لا بشرط والعام هو الماهية بشرط شىء
بان يقال ان المراد برقبة فى قوله اعتق رقبة هو مثل ما اريد باسد فى قول الشاعر اسد علىّ وفى الحروب نعامة او رجل
فى مثل رجل جاءنى لا امرأة كما اشرنا سابقا ومقتضاه جواز عتق اكثر من واحد فى كفارة واحدة ولكن لما كان الامتثال
يحصل بفرد من الكلى سيما اذا كان لله يجىء الحصول فلا يبقى ما بعد الواحد امتثالا لانه مقتضى الامر ولا يبقى امر بعد الامتثال لا
كما حققناه فى الواجب التخييرى ومسئلة اقتضاء الامر للاجزاء فليس الوحدة مرادا من اللفظ بل استفيد من خارج او يقال ان
الطبيعة لا بشرط اذا تصورها قيود وشرايط متعددة فتقييدها ببعض القيود انما يجعلها مقيدة بالنسبة الى هذا
القيد بخصوصه ولا يخرجها عن الاطلاق بالنسبة الى ساير القيود فالرقبة فى قوله اعتق رقبة مع قطع النظر عن التنوين
موضوعة للطبيعة لا بشرط شىء من الوحدة والكثرة والايمان والكفر والصحة والمرض والصغر والكبر والبياض والسواد
كما مر الاشارة اليه وبعد لحوق التنوين وصيرورته مدخول الامر فى هذا الكلام يتقيد بارادة فرد ما منه وهذا يخرج
عن الاطلاق بالنسبة الى ارادة الوحدة ولكن يبقى بعد مطلقا ومهية لا بشرط بالنسبة الى ساير القيود فلو قيل اعتق رقبة
مؤمنة فيحصل هناك قيدان للطبيعة ويبقى الطبيعة بعد مطلقة بالنسبة الى ساير القيود وهكذا ومرادهم فى باب المطلق
والمقيد هو الاطلاق بالنسبة الى غير الوحدة فحينئذ يمكن توجيه كلام بعضهم فى الفرق بين المطلق والنكرة ايضا باعتبار الحيثية
فرقبة مطلق بالنسبة الى عدم اعتبار غير الوحدة الغير المعينة ونكرة باعتبار ملاحظة الوحدة الغير المعينة فافهم ذلك واغتنمه

تنبيه قالوا ان عموم المفرد اشمل من عموم المثنى والمجموع وهو فى المثنى واضح فان عموم المفرد يشمل كل فرد فرد وعموم
المثنى يشمل كل اثنين اثنين وخروج فرد منه غير مضر الا ان يعتبر منضما الى الواحد من فردى الاثنينات المعدودة كما

اثرنا فى عموم

قوله ويمكن توجيه ما ذكروه
غرضه من التوجيه دفع ما اورد من الاشكال
على اختلاف كلماتهم فى تفسير المطلق
وتعريفه تارة بالماهية لا بشرط واخرى
بالحصة الشائعة وملخص التوجيه
انه يمكن الجمع بين التعريفين من وجهين
احدهما ان نظر من جعله عبارة عن الماهية
لا بشرط الى لحاظ الجعل والاستعمال لان
الحكم يجعل له ويتعلق بها واللفظ يستعمل
فيها ونظر من عرفه بالحصة الشائعة
الى لحاظ العمل والامتثال وثانيهما
ان المراد من اللابشرط اللابشرطية الاضافية
وهذا لا ينافى التقييد بالوحدة الغير
المعينة وقد اجتمع فى المطلق هذان
الاعتباران فنظر من عرفه بالحصة
الشائعة الى تقييد الماهية بالوحدة
الغير المعينة ونظر من عرفه بالماهية
لا بشرط الى كون الماهية المقيدة بالوحدة
لا بشرط بالاضافة الى ساير الشروط
غير الوحدة سيد على

فيتميز عن العام باعتبار الكثرة والعام
عن النكرة باعتبار الوحدة
دون المطلق والمطلق من الخارج

اشرنا فى عموم الجمع الا انه لا يتم فى التثنية المنفية فيصدق لا رجلين فى الدار اذا وجد فيها رجل واحد بخلاف لا رجل فى الدار واما عموم الجمع فيتم فيه ما ذكروه اذا اردنا منه العموم الجمعى على اشكال فيه ايضا كما اشرنا واما العموم الافرادى كما بيّنا انه هو الظاهر فى الجمع المحلّى فلا يتفاوت نعم قد يتفاوت باعتبار النصوصية والظهور فالنكرة المنفية فى المفرد نصّ فى عموم الافراد فى مثل لا رجل فى الدار واما الجمع المنكر المنفىّ فاما لا يشمل بعض الاحاد كما فى لا رجال فى الدار بل رجل او رجلان او يكون ظاهرا فيه لو سلّمنا عدم الجمعية والمفرد نصّ واما فى مثل ليس رجل فى الدار وليس رجال فى الدار فالمفرد ايضا اظهر فى الشمول لان فيه احتمالين ارادة الوحدة المعيّنة والغير المعيّنة وفى الجمع احتمالات ثلثة العموم كالمفرد بانسلاخ الجمعية ونفى الجمع الواحد واثبات الجماعات ونفى الجمع واثبات الواحد او الاثنين واما المفرد المعرّف والجمع المعرّف فالامر فيه واضح تمام لقلة الاحتمال فى المفرد وكثرته فى الجمع باحتمال ارادة العموم الجمعى والمجموعى ايضا

قانون ترك الاستفصال فى حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم فى المقال نقله فى التمهيد عن جماعة من المحققين وقال ان اصل القاعدة من الشافعى ونقل عنه كلاما اخر يعارضه ظاهرا وهو ان حكاية الاحوال اذا تطرق عليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال والاظهر انه لا تعارض بينهما وانهما قاعدتان مختلفتا المورد فالاولى هى ما كان جوابا عن سؤال بخلاف الثانية وتفصيل القول فيهما اما الاولى فهو ان السؤال اما عن قضية وقعت وهى محتملة ان تقع على وجوه مختلفة واما عنها على تقدير وقوعها كذلك وعلى الاول فاما ان يعلم ان المسؤول بالحال على النهج الذى وقع فى نفس الامر او لا يعلم سواء علم انه لا يعلم او جهل الحال اما الاول فلا عموم فى الجواب بل هو انما ينصرف الى الواقعة حسب ما وقع فى نفس الامر واما الثانى فان للواقعة وجه ظاهر ينصرف اليه اطلاق السؤال فالظاهر ان الجواب يبنى عليه والا فيحمل على العموم لانه هو المناسب للارشاد وترك الاستفصال مع تفاوت الحال والظاهر انصراف الجواب الى اطلاق السؤال يستلزم الايهام والاضلال وهذا فيما علم عدم العلم واضح واما فيما لم يعلم فهو ايضا كذلك لاصالة عدم العلم فان علوم المعصومين عليهم السلام ايضا حادثة وكل حادث مسبوق بالعدم الازلى يقينا ولا يجوز نقض اليقين الا بيقين مثله للاستصحاب ودلالة الاخبار الصحيحة وما يتوهم ان ثبوت علمهم بنفس الامر فى الجملة مما لا شك فيه وهو يناقض قولنا لا شئ من العلم بحاصل لهم فثبوت بعض العلوم لهم يقينا ينقض عدم ثبوت العلم لهم بشئ يقينا فلا يمكن الاستدلال بالقضية الكلية فى المقام فهو كلام ظاهرى اذ لا مدخلية لهذا اليقين والشك بالنسبة الى كل واحد واحد من العلوم لا بالنسبة الى القضايا المنتزعة عنها فلا يجوز نقض اليقين بعدم كل علم الا باليقين بحصوله وما يتوهم ان القضية الجزئية متيقنة الحصول وان هذا الشك انما حصل من جهة هذا اليقين ونقض اليقين السابق انما هو بالشك الحاصل من يقين اخر ولا نظم اندراج هذا الشك فى النهى الوارد فى قولهم عليهم السلام لا تنقض اليقين بالشك فهو ايضا فى غاية الوهن اما اولا فلانا نمنع كون الشك حاصلا من جهة هذه القضية بل قد يحصل الشك مع عدم العلم بهذه القضية ايضا واما ثانيا فلان لفظ الشك واليقين عام فى الحديث ويشمل جميع الافراد واما ثالثا فان كل معلول يستحيل وجوده فى الخارج بدون وجود علته وان كانت العلة نفس الشك والوهم فالشك قد يحصل بسبب حصول الوهم وقد يحصل بسبب امر يقينى وعلى التقديرين انما يتسبب عن شئ يقينى فان بنى على ذلك لا يوجد مورد للرواية كما لا يخفى نعم يمكن توجيه كلام القائل بان من الاشياء ما هو معلوم لهم جزما ومنها ما هو غير معلوم وقد اختلطا فعدم العلم بكون ذلك من المعلوم لا يوجب جواز الحكم بكونه من غير المعلوم من اجل استصحاب عدم العلم وفيه ان ذلك انما يتم اذا علمنا بان فيما لا

نعلم حاله من الاشياء من جهة المعلومية لهم وعدمها ما هو معلوم لهم وهو فيما نحن فيه تم اذ لا نعلم نحن ان في زمرة ما لا نعلم
حاله من السؤالات ما يعلمه المعصوم واما الثاني وهو السؤال عما لم يقع بعد فهو ايض يحمل على العموم ان لم يكن له
ظاهر ينصرف اليه واحتمال ان يكون المقام مقتضيا للابهام فلعل المسؤل اراد الحكم بالنسبة الى بعض الاحوال وترك
بيانه الى وقت الحاجة مع انه خلاف الاصل لا يلتفت اليه مع ثبوت الظهور في العموم وعدم العلم بكون المقام مقتضيا
للابهام يكفي في الحمل على العموم واما الثالثة فهو انه اما نقل فعل المعصوم سواء علم جهته كما لو اخذ ما لا عن يد مسلم
بشاهد ويمين اولم يعلم كما لو اخذ المال عن يد احد ولم يعلم وجهه فلا يجوز التعدي الا ان يثبت بدليل من خارج او
نقل حكمه في مادة مخصوصة مع احتمال وقوعها على كيفيات مختلفة يختلف باختلافها الحكم من دون سبق سؤال
وهذه مما يقولون لها قضايا الاحوال وانه لا عموم فيها فانها محتملة لاقتصاره في المادة المخصوصة فيقتصر في غيرها
مجمل الحكم فلا يصح الاستدلال واما التعدي في مثل قوله في جواب الاعرابي كفّر حيث سئله عن مواقعة اهله في
نهار رمضان فهو من جهة فهم العلة كما اشرنا في باب المفهوم وسيجيء في باب القياس ولنذكر للقاعدتين مثالين الاولى
ان امرأة سئلت عنه عن الحج عن امها بعد موتها فقال نعم ولم يستفصل هل اوصت ام لا والثانية حديث ابي بكرة
لما ركع ومشى الى الصف حتى دخل فيه فقال له النبي زادك الله حرصا ولا تعد فلا يجوز الاستدلال بها على جواز المشي
وان كان كثيرا اذ يحتمل ان يكون مشي ابي بكر قليلا فالقدر المتيقن ما لم يحصل الكثرة عادة **قانون** المعروف
من مذهب الاصحاب ان ما وضع لخطاب المشافهة من قبيل يا ايها الذين امنوا ويا ايها الناس ونحو ذلك لا يعم من تأخر
عن زمن الخطاب بل يظهر من بعضهم انه اجماع اصحابنا وهو مذهب اكثر اهل الخلاف وذهب الاخرون الى العموم والشمول
والحق هو الاول لنا ان خطاب المعدوم قبيح عقلا وشرعا وقول الاشاعرة بجوازه مكابرة ناشئة عن توهم
بقدم الكلام النفسي وجعلهم التكليف من جملته وفيه مع ان الكلام النفسي غير معقول ان التكليف طلب والطلب امر نسبي
لا يتحقق الا بتحقق المنتسبين والمفروض انعدام المطلوب منه فينتفي تعلق الطلب بانتفاء المطلوب منه فينتفي
الطلب بانتفاء جزئه والقول بحدوث التعلق وقدم الطلب مع انه لا معنى له لا يدفع التزام حدوث التكليف لانتفاء
الكل في الازل بانتفاء جزئه فيكون الكل حادثا وايض جواز التكليف مشروطا بالفهم فاذا لم يجز تكليف الغافل والنائم
والساهي بل الصبي والمجنون فالمعدوم اولى بالعدم وكل ذلك عند القائلين بتحسين العقل وايضا المفروض كون
تلك الالفاظ موضوعة للحاضر بحكم نص الواضع والتبادر وصحة سلب الخطاب عن مخاطبة المعدوم والملفق من الموجود
والمعدوم فالاصل ارادة الحقيقة ولا يجوز العدول عنه الا مع ثبوت المجاز وهو موقوف على جوازه اولا وعلى ثبوت
القرينة ثانيا اما الاول فتم لما ذكرنا من استحالة الطلب عن المعدوم فان قلت ان الطلب من المعدوم قبيح اذا كان على
سبيل الخطاب الحقيقي المنجز لم لا يجوز الطلب عنه على سبيل التعليق قلت اولا ان الطلب التعليقي ايض لا محصل له
في المعدوم لاقتضاء الطلب مطلوبا منه موجودا وان حقيقة ذلك يرجع الى اعلام الموجودين بان المعدومين
يصيرون مكلفين بذلك حين وجودهم وبلوغهم لا الطلب عنهم بالفعل بان يأمر الملك اذا وجدوا وان ذلك من
قبيل انت وزيد تفعلان كذا وثانيا على تسليم جواز ذلك وان المراد من التنجيز هو اعلام الموجودين بان المعدومين
يصيرون مكلفين وامرهم بتبليغهم ذلك اياهم نقول ان ذلك يستلزم كون جميع الخطابات الشفاهية مجازات
ان اريد التغليب فهو كما ترى وان اريد استعمال اللفظ في الحقيقي والمجازي على البدلية فهو غير جائز ايض على ما حققناه
سابقا وما يقال في دفع ذلك من ان جميع الخطابات معلقة على شرايط التكليف هي مختلفة بالنسبة الى احاد المكلفين

الفعل

لان المعنى النفسي القديم
المغاير للعلم والارادة والكراهة
مع كونه مدلولا للكلام اللفظي غير
معقول

تفصيلا فافهم

قوله وليس ذلك من قبيل انت وزيد
تفعلان كذا الظاهر ان ذلك من جملة
ما احتج به اصحاب القول بالعموم وان جواز هذا
المثال لا يشتبه على احد وقد يجيب عنه اولا
بانه من خطاب الغائب مع الحاضر وليس مما
نحن فيه ولعل المانع يجوزه وثانيا لو سلم كون
المثال من خطاب الموجود مع المعدوم مع
الموجود لا نسلم كونه من الخطاب الحقيقي المعدوم
بل هو من باب الايصاء للموجودين بان
يبلغ مؤدى الخطاب وهو الحكم الى المعدوم
بعد وجوده وبلوغه رتبة التكليف ولا كلام
في جوازه وخروجه عن محل البحث

فمن حصلت له بدخل تحته وهذا امر واحد لا تعدد فيه فلا يلزم استعمال اللفظ في المعنيين الحقيقي والمجازي فقيه ان التحقيق
ان الخطابات المشروطة لا تتعلق بفاقدي الشرايط قطعاً كما حققناه سابقاً والتعليق لا يصح من العالم بالعواقب وقد
بيّنا في مباحث الاوامر معنى الواجب المشروط فلا نعيد فالخطابات المطلقة لا تتعلق الا بالواجدين والغرض من التعليق
بالشرط هو اعلام الحال وان الفاقد للشرط اذا صار واجداً فيتعلق به الحكم ح وقد بيّنا سابقاً ان الاصل في الواجبات
هو الاطلاق وحيث يثبت التقييد بدليل فلم يتعلق المطلقات الا بمن وجد الشرايط الثابتة سواء قارن ذكر الشرط
لاصل الخطاب او ثبت من دليل خارج فثبت لزوم ارادة المعنيين الحقيقي والمجازي في الخطابات المتنازع فيها على ما
ذكرت بخلاف الخطابات المشروطة وبطل التنظير بالمقايسة واما الثاني فمعدوم لان المفروض انتفاء الدليل على
الاشتراك في اصل التكليف مع كون الرسول مبعوثاً الى الكافة لا يثبت الخطاب كما لا يخفى ومما ذكرنا يظهر ان القول
بان تلك الخطابات بالنسبة الى المعدومين من باب المكاتبة والمراسلة الى النائي فكما انه يجوز الخطاب في الكتاب الى
من يصل اليه بعد سنة او ازيد فكذا يجوز للعالم بالعواقب مخاطبة من سيوجد ولو بعد مدة بهذا الكتاب لا وجه له
لان الكلام في المكاتبة والمراسلة بعينه هو ما ذكرنا لانها لا تنفتح الا الى الموجود الفاهم اذا ريد منه الطلب الحقيقي
والا فيكون المراد من المكاتبة ايض هو العمل على ما يشتمل من الاحكام من باب الوصية لا التكلم والتخاطب مع ان احتمال
ذلك لا يكفي ولا بد للمدعي ان يثبت ذلك فان قلت فاذا امتنع الخطاب ولو على سبيل المجاز فما الذي يثبت التكاليف
للمعدومين حين وجودهم وبلوغهم قلت اخبر الله رسوله بانهم اذا وجدوا يصيرون مخاطبين مكلفين بهذه
الاحكام واخبر رسوله خلفائه وهكذا ولا يلزم من ذلك اخبار المعدوم حتى يلزم محذور القبح السابق الوارد في خطاب
المعدوم لان ذلك اخبار الموجود بحال المعدوم وذلك معنى ادعائهم الاجماع على الاشتراك فالحاصل انا لا نقول
بمخاطبة المعدومين بهذه الخطابات لا حقيقة ولا مجازاً بل نقول باشتراكهم معهم في الحكم بدليل اخر من الاجماع و
الضرورة والاخبار الواردة في ذلك المدعى فيها التواتر من غير واحد فان قلت لو قلنا بجواز شموله للمعدومين
مجازاً بمعنى اخبار الموجودين بان المعدومين مكلفون بذلك بقرينة اشتراكهم في التكليف الثابت بالاجماع والضرورة
او قلنا بعدم شموله اصلاً وقلنا بالاشتراك من دليل اخر مثل الاجماع والاخبار الواردة في ذلك فاي ثمرة للنزاع بين
القول بكونه حقيقة في الاعم او مجازاً في خطاب المتلقي من الموجود والمعدوم او عدم الشمول اصلاً وثبوت الاشتراك
من الخارج قلت يظهر الثمرة في فهم الخطاب فان خطاب الحكيم بما له ظاهر وارادة غيره بدون قرينة قبيح فان قلنا
بتوجه الخطاب الى المعدومين فلا بد لهم من ان يبنوا فهم الخطاب على اصطلاحهم وليس عليهم التفحص عن اصطلاح
زمن الخطاب بل ولا يجوز لهم ذلك بخلاف ما لو اختص الخطاب بالحاضرين فيجب على المتأخرين التحري والاجتهاد في تحصيل
فهم المخاطبين وطريقة ادراكهم ولو بضميمة الظنون الاجتهادية ومنها اصل عدم النقل واصل عدم السقط
والتحريف وعدم القرينة الحالية الدالة على خلاف الظ وامثال ذلك وربما يذكر هنا ثمرة اخرى وهي ان شرط اشتراك
الغائبين للحاضرين في الشرايع والاحكام مع قطع النظر عن الورود بخطاب الجمع هو ان يكونا من صنف واحد فوجوب
صلوة الجمعة مثلاً على الحاضرين مع كونهم يصلون خلف النبي ع ونائبه الخاص لا يوجب وجوبه على الغائبين الفاقدين
لذلك لاختلافهم في الصنف من حيث انهم مدركون للسلطان العادل ونائبه بخلاف الغائبين فعلى القول بشمول
الخطاب للغائبين يمكن الاستدلال باطلاق الاية على نفي اشتراط حضور الامام او نائبه بخلاف ما لو اختص بالحاضرين
لانهم واجدون للسلطان العادل او نائبه فلا يمكن التعدي عنهم الى الغائبين الفاقدين لاختلافهم في الصنف و

٧ قلت اتحاد الصنف شرط في التكليف والمسلم من قيام
الاجماع على الاشتراك في التكليف ما اذا كان الصنف
متحداً وكذا الاخبار فان فيها اشعاراً بذلك الى ما ذكر

حاصل ما ذكره الآغا البهبهاني

انت خبير بما فيه اذ اعتبار الاتحاد في الصنف لا نجده فلم ولا يحيط ببيانه ثم واحتمال مدخلية كونهم في عصر النبي ص او انهم كان صلوتهم خلفه وامثال ذلك في الاحكام الشرعية وحصول التفاوت بذلك وعدم الحكم باشتراك الغائبين معهم من جهة هذه المخالفة والتفاوت مما يهدم اساس الشريعة والاحكام راسا كما لا يخفى ومدخلية حضور السلطان او نائبه فيما نحن فيه على القول به انما هو من دليل خارج من اجماع وغيره نعم نقول لو ورد على القول باشتراط السلطان او نائبه باطلاق الاية واستدل به على ابطال الاشتراطات وجه عدم التقييد في الاية بهذا الشرط كون الخطاب مختصا بالحاضرين وورود الاية مورد الغالب وهو حصول الشرط يومئذ فالواجب بالنسبة اليهم مطلق بالنظر الى هذا الشرط نعم لو كان الخطاب شاملا للغائبين لتم الاستدلال باطلاق الاية في دفع الاشتراط للزوم القبيح بايراد المطلق وارادة المشروط والحاصل ان القول بان الاجماع ثبت على الاشتراك الا فيما وقع فيه النزاع لا معنى له الا لزوم ادعاء الاجماع في كل واحد واحد من المسائل المعلوم اشتراك الفريقين فيها والقول بان شرط الاشتراك اتحاد الصنفين المستلزم لبيان امر وجودي هو مابه الاشتراك بينهما لا يمكن تفسيره بان المراد ان الفريقين مشتركان الا ما وقع النزاع فيه فيكون كل ما لم يقع فيه النزاع صنفهما متحدا وما وقع فيه النزاع مختلفا فتحقيق المقام ان المستفاد من الادلة هو ثبوت الاشتراك مطلقا ولزوم ادعاء الاجماع بالخصوص في كل واقعة واقعة مجازفة والواجب المشروط مطلق بالنسبة الى واجد الشرط ومقيد بالنسبة الى الفاقد ولا مدخلية في ذلك لزمان الحضور والغيبة من حيث هو فلو وجد الغائب الشرط يصير الواجب بالنسبة اليه مطلقا كما لو فقد الواجد في زمان الحضور وقد يحصل الشرط بنفس زمان الحضور فيظن ان التفاوت انما كان من جهة زمان الحضور وان ذلك صار سببا لاختلاف الصنف فلو فرض في زمان النبي ص اسر جماعة من المسلمين بغتة في ايدي الكفار وذهابهم الى بلاد الكفر من دون رخصته ص اياهم في صلوة الجمعة فلا ريب انه لا يجب عليهم صلوة الجمعة على القول بالاشتراط ولو فرض ظهور صاحب الزمان ع للنواب نائبه الخاص فلا ريب انه يجب على من ادركه اقامة الصلوة فال الكلام الى ان الفارق والموجب لعدم الاشتراك وجدان الشرط وفقدانه لا الغيبة والحضور فبعد ثبوت الاشتراط لا فرق بين القول بشمول الخطاب للمعدومين وعدمه فالكلام انما هو في اثبات الاشتراط وعدمه ومجرد احتمال مدخلية كونهم مدركين خدمة النبي ص ومصلين خلفه شيئا للشرط كما ترى اذ امثال ذلك مما لا يحصى ولم يقل احد بذلك في غير ما نحن فيه وبعد تسليم الشرط فلا فرق بين الفريقين نعم على القول بالاشتراك مطلقا بمعنى ان الواجب مطلق مع وجود الشرط مطلقا ومشروط مع فقده مطلقا ولكن النزاع في ثبوت الشرط فاذا استدل النافي للشرط على المثبت باطلاق الاية فيمكن ح الرد بان الخطاب مخصوص بالحاضرين مجلس الخطاب والاطلاق بالنسبة اليهم لعله لكونهم واجدين للشرط حين الخطاب ونحن فاقدون له فلا يجب علينا ولو كان الخطاب مع الغائبين ايضا لكان واجبا مطلقا لقبح الخطاب عن الحكيم بما له ظاهر وارادة خلافه فالمستدل باطلاق الاية يريد نفي الاشتراط مطلقا والمجيب بان الخطاب مخصوص بالحاضرين يريد دفع دلالته ذلك على ما ادعاه لا اثبات الاشتراط من كون ذلك خطابا للحاضرين وهم صنف مخالف للغائبين فلا بد للمستدل للاشتراط التمسك بدليل اخر فاذا عورض ذلك الدليل بهذا الاطلاق فيجاب بان الاطلاق ليس متوجها الى الغائبين ويرجع الثمرة الى فرع من فروع الثمرة الاولى وهو ان الخطاب اذا كان مع الغائبين فيجب ان يعملوا على مقتضى ظاهر الخطاب وهو الاطلاق كالحاضرين بخلاف ما لو لم يكن كذلك وبالجملة حاصل مراده من ذكر هذه الثمرة بعد اشتراط اتحاد الصنف بعدم كونه مما وقع النزاع فيه او وقع الاجماع على عدم الاتحاد انه لا نزاع ان صلوة الجمعة مثلا واجبة على المشافهين لانهم كانوا يصلون مع الرسول ص وعلى كل من هو مثلهم في وجود المنصوب بالخصوص فيهم مشاركون لهم الى يوم

قوله ترجع الثمرة الخ

يعني ان الثمرة الثانية التي ذكر المحقق البهائي فهي ليست ثمرة اخرى بل هي من جزئيات الثمرة الاولى ...

الفتنة فالقدر المسلّم من الاجماع هو ذلك وامّا المعدومون الفاقدون لذلك فلا اجماع على مشاركتهم ثمّ ثمر القول بشمول
الخطاب للمعدومين على القول به يثبت الوجوب عليهم ايضا من غير تقييد بوجود المنصوب لاطلاق الادلة و يرد عليه انّ
المعيار في المشاركة اذا كان هو الاجماع فلا ريب انّ القدر المسلّم الثابت للمشافهين من وجوب الصلوة هو ما داموا
واجدين للصلوة خلف النبيّ او من نصبه فاذا فقد هؤلاء المشافهون ذلك المنصب بمسافرتهم او ممنوعيّتهم عن ذلك بمثل
فوت النبيّ و غير ذلك فلا ريب انّه لا اجماع على مشاركتهم مع المدركين فهم مشاركون للفاقدين من المعدومين فاذا
اثمر القول بشمول الخطاب للمعدومين وجوب الصلوة على الفاقدين منهم ايضا لاجل العموم فلا بدّ ان يثمر القول باختصاص
الخطاب للموجودين وجوبها على الفاقدين منهم ايضا لاجل العموم فهذا من ثمرات الاطلاق والتقييد والتعميم والتخصيص في الخطاب
لا من ثمرات التعلّق بالغائبين والحاضرين مع حصول الشكّ في عمومه للفاقدين على القول باختصاصه للموجودين فلا
يحصل الشكّ في عمومه للفاقدين على القول بشموله للمعدومين ايضا ولو فرض انّ في ذلك توهم و تفرقة لفهم الخطاب الحاضرين
والغائبين في العموم والخصوص فقد عرفت انّ ذلك على تقدير صحته رجوع الى الثمرة الاولى فثمرة نفي اشتراط اذن المعصوم
انّما يترتّب على ما ذكر على دعوى العموم لا على كون الخطاب متعلقا بالمعدومين يعني انّ العموم لمّا كان غير مقيّد بوجدان الامام
وهو شامل للفاقد والواجد فينتفي اشتراط الاذن لا انّ الخطاب لمّا كان للمعدومين فالمعدوم فاقد فينتفي اشتراط الاذن و دعوى
كونهما متساويين بمعنى انّ كلّ معدوم فهو فاقد وكلّ موجود فهو واجد مع بطلانه في نفسه و مغايرتهما في المفهوم فالاختلاف
في العنوانات وان تصادقت مصاديقهما فقد عرفت ضعف التخلّف وعدم الاستلزام فان قلت على القول باختصاص الخطاب
بالموجودين خرج الفاقدون منهم بالدليل فكذلك على القول بشموله للمعدومين خرج الفاقدون منهم ايضا بالدليل
فانّ الدليل اذ كان هو فقدان الشرط فهما مشتركان فيه وان كان شيء آخر فلا بدّ من بيانه لانّ التخصيص الاوّل صحيح
دون الثاني لكون الباقي اقلّ لانّ المفروض عدم اختصاص الخطاب بالمعدومين و مع ملاحظة الموجودين والمعدومين
معا وضعف المعدوم في جنب الموجود يندفع هذه الحزازة احتجّ المخالف بانّ رسول المعدومين هو رسول الحاضرين
بالضرورة ولا معنى للرسالة الّا بتبليغ الخطاب وباحتجاج العلماء في جميع الاعصار بهذه الخطابات من بعد زمن الصحابة الى
الآن من دون نكير و ذلك اجماع منهم والجواب عن الاوّل منع المقدّمة الثانية ان اريد تبليغه على سبيل المخاطبة
وعدم لزوم الخطاب لو اريد ما يعمّ ايضا الموجودين باخبار المعدومين بثبوت التكليف عليهم بالمقصود من هذه الخطابات
على الوجه الّذي قصد الحاضرين و مشاركة الرسول بينهم لا تقتضي ازيد من ذلك والجواب عن الثاني منع ان احتجاجهم
عليهم من جهة انّ الخطاب متوجّه اليهم بل لاثبات اصل الحكم فيما جهل اصل الحكم واختلف فيه وبعد ثبوت اصل الحكم
في الجملة يعترفون بثبوته لما ثبت عندهم من اشتراكهم مع الحاضرين في الاحكام بالاجماع والضرورة و نظير ذلك في الفقه
كثير غاية الكثرة الا ترى انّ المتخاصمين في انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسات وعدمه اذا اورد احدهما على الآخر بانّه
ندلّ على مذهبه في بعض الافراد كالرواية الدالّة على انّ الطير اذا وطئ العذرة و دخل في الماء القليل لا يجوز التوضّي
به للقائل بالنجاسة والرواية الدالّة على عدم تنجّس المرق بموت الجرذ فيها للخصم لا يردّ احدهما على الآخر بانّ ذلك في
مورد خاصّ فلا يشمل العذرة الدم والبول ولا عدم جواز التوضّي عند الشرب كذلك لا يشمل الجرذ غيرها من النجاسات ولا
المرق غيرها من مياه القليلة بل دفع احدهما دليل الآخر انّما هو من جهة القدح في السند والدلالة او الاعتضاد
او غير ذلك في ذلك لانّهما يسلّمان انّ عدم الفرق بين افراد النجاسة وافراد المياه اجماعيّ فالغرض من الاستدلال اثبات نفس
الحكم لا عمومه وشموله وبالتأمّل في هذه النظائر يندفع استبعاد بعض المتأخّرين من عدم ذكر مستند الاشتراك حين الاستدلال

بتلك الخطابات مع انّه هو العمدة وادّعاء انّ ظهور المستند بحيث يعلمه كلّ احد من الخصوم ممّا يحكم البديهة بفساده مع
انّ جماعة منهم ادّعوا انّ الشركة في الحكم بديهيّ معلوم بالضرورة من الدين وهو الحقّ الذي لا محيص عنه وبالجملة فقد ثبت من
الضرورة والاجماع بل الاخبار المتواترة على ما ادّعى تواترها البيضاوي ايضا في تفسير قوله تع يا ايها الناس اعبدوا انّ
المعدومين مشاركون مع الحاضرين في الاحكام الّا ما اخرجه الدليل بل الظ انّ الدليل المخرج انّما هو من جهة عدم حصول
الشرط في المعدومين في الواجبات المشروطة كالجهاد وصلوة الجمعة على القول باشتراط حضور السلطان ونائبه لا من جهة
تفاوت الحاضرين والغائبين بل لو فرض فقد الموجودين للشرط لكانوا كالغائبين ولو فرض وجدان الغائبين له لكانوا
مثل الموجودين كما اشرنا سابقا وقد نصّ بذلك مولينا الصادق ع في رواية ابن ابي عمير والزبيدي في الجهاد لانّ حكم الله في
الاوّلين والاخرين وفرايضه عليهم سواء الّا من علّة او حادث يكون الاوّلون والاخرون ايضا في منع الحوادث شركاء و
الفرايض عليهم واحدة يسئل الاخرون عن اداء الفرايض كما يسئل عنه الاوّلون الحديث وممّا يوضح ما ذكرنا انّ العلما
يستدلّون في جميع الاعصار بالخطابات المفردة ايضا مثل افعل واصلّ ونحو ذلك فلا ريب في عدم شمولها فالمقص انّما هو
اثبات نفس الحكم واحتجاج بعضهم بالروايات الواردة في انّ كثيرا من تلك الخطابات نزلت في جماعة نشاوا بعد النبيّ وما ورد
في انّ كثيرا منها ورد في الائمة مثل قوله تع كنتم خير امّة اخرجت للناس مندفع بانّ ذلك من البطون والكلام انّما هو في
الظ مع انّه تع قال لليهود فلم تقتلون انبياء الله من قبل ولا ريب انّ ذلك كلّه مجاز اريد به مطلق التبليغ ولا ينحصر التبليغ
في الخطاب كما اشرنا ومن ذلك يندفع ايضا ما احتجّ من ورود الامر بقول لبّيك بعد قول يا ايها الذين امنوا ولا بشئ من
الائك يا ربّ اكذّب بعد قراءة فبايّ الاء ربّكما تكذّبان مع انّ لبّيك لا يدلّ على كون الخطاب معهم بل الظ انّ المراد منه
اظهار الايمان سيّما مع ملاحظة عدم استحبابه بعد قوله يا ايها الناس واستحبابه بعد قوله يا ايها الذين امنوا لا ترفعوا اصواتكم
فوق صوت النبيّ وكذا في الاية الثانية مع انّ غير المكذّبين ماموورون بذلك ايضا والمكذّبون لا يقولون ذلك وكذا
احتجاجه بمثل قوله تع لينذركم به ومن بلغ لعدم انحصار الانذار في الخطاب كما مرّ وكذلك بقوله ص فليبلغ الشاهد الغائب
بل هو على خلاف مراده ادلّ وههنا كلمات واهية واستدلالات سخيفة اخر لا يليق بالذكر منها الاستدلال بقول المصنفين
في كتبهم اعلم وتامّل وتدبّر ولا ريب انّه مجاز اريد به الايصاء بل نصب علامة للاغلاق والاشكال كنصب الاميال
للفراسخ وقد يتوهّم انّ تلك الخطابات مختصّة بالحاضرين ولكن قام الكتاب والمبلّغون واحدا بعد واحد مقام المتكلّم بها فلم
يخاطب بها الّا الموجود الحاضر فكان الكتابة نداء مستمرّا من ابتداء صدور الخطاب الى انتهاء التكليف وفيه انّ المكتوب
اليه ينتقل من الوجود الكتبي الى الوجود اللفظي ومنه الى المعنى من حيث هو قاري متكلّم ومن حيث انّه من المقصودين بالخطاب
مستمع ومخاطب وفيه انّ ذلك مجرّد دعوى لا دليل عليها ولا يستلزم ما ذكره كون الخطاب من الله تعالى في كلّ زمان
بالنسبة الى اهله وكما انّ في زمان الحضور لا يجوز المخاطبة بتلك الالفاظ مع المعدومين لانتفاء احد المنتسبين
فكذلك في الازمنة المتاخّرة لا يتحقّق المخاطبة عن الله تع لانقطاعه وامتداده بحسب الازمان اوّل الدعوى فلم يبق
الّا تبليغ نفس الحكم وهو مسلّم قوله من حيث هو قار متكلّم نعم متكلّم لكنّه حاك للخطاب المتقدّم لا انّه مخاطب بكسر
الطاء **تنبيهات** الاوّل قيل بشمول الخطابات المذكورة للمكلّفين الموجودين وان كانوا غائبين عن مجلس الوحي
لانّ الخطاب عن الله تع ولا يتفاوت بتفاوت الامكنة ونظر من بعضهم عدم الشمول ولعلّه ناظر الى تفاوت احوال
الحاضرين والغائبين وكيفيّة فهم الخطاب فانّ قوله تع واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا مثلا اذا فسّر في الاخبار
الصحيحة بالقراءة خلف الامام فلعلّ في مجلس الوحي كان قرينة لارادة ذلك كانت خافية عن الغائبين فخاطبهم

بذلك مع ارادة الخاص فيتجه فلا بد من القول بتشريكهم معهم بدليل آخر مثل الاجماع وغيره وليس ببعيد وعلى اي تقدير
فيختص بالمكلفين فلا يشمل من بلغ حد التكليف بعد زمن الخطاب وان كان موجوداً حينئذ ويظهر الوجه مما تقدم الثاني
الصيغ المفردة مثل افعل وافعلي وامثال ذلك لا يشمل بصيغتها غير المخاطب بها وانما التشارك بالدليل الخارج وهو الاجماع
على الاشتراك وكذا خطاب الرجل لا يشمل المرأة ولا بالعكس ولكن الاجماع على الاشتراك اثبت الاشتراك في غير ما يختص
باحدهما يقيناً كاحكام الحيض والنفاس ونحوهما بالمرأة واحكام عيوب الحشفة وما يتعلق بالختان ونحوهما بالرجال
واما الاحكام المختلف فيها فقيل بان الاصل فيها الاشتراك الا ما اخرجه الدليل وقيل بالعكس والاول اظهر فان ثبات
الجهر في الصلوة الجهرية انما ثبت اختصاصه بالرجل بسبب الدليل وكذا استحباب وضع اليدين على الفخذين فوق
الركبتين حال الركوع في المرأة وما ذكرنا انما هو المستفاد من الاخبار الادلة فاثبات دعوى ان الاصل عدم الاشتراك
الا ما اثبته الاجماع دونه خرط القتاد لا يقال ان الاجماع لا يقبل التخصيص لكونه من الادلة القطعية قلنا انهم نقلوا
بالعموم وعموم دعوى الاجماع مثل عموم الحديث بعينه لاشتراك الدليل وهو المستفاد من تتبع كلام الفقهاء وصرح به
بعضهم ومنهم المحقق الخوانساري في شرح الدروس وبالبال انه في مبحث نجاسة الخمر والمحقق الاردبيلي ره في اوائل كتاب الحدود
من شرح الارشاد واعلم ان الالفاظ المختصة باحد الفريقين من الرجال والنساء مثل تينك اللفظين مختصة
بهما ومثل لفظ الناس وذرية ادم يشملهما ومثل المؤمنات والمسلمات يختص بها واما مثل المؤمنين والمسلمين ففيه خلاف
والاظهر الاختصاص لنص اللغة وفهم العرف واحتج الخصم بالاستعمال فيهما كالقانتين واهبطوا بعضكم لبعض
عدو ونحو ذلك وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة والتغليب مجاز ويؤيده ابن الحاجب وغيرها وما ذكرنا يظهر ان خطاب
النبي ص بقوله تعالى يا ايها النبي ويا ايها المزمل وغيرهما لا يعم غيره **المقصد الثاني في بيان بعض مباحث**
التخصيص وهو قصر العام على بعض ما يتناوله وقد يطلق على قصر ما ليس بعام حقيقة كذلك كالجمع المعهود ومن ذلك
تخصيص مثل عشرة والرغيف بالنسبة الى اجزائهما والتخصيص قد يكون بالمتصل وهو ما لا يستقل بنفسه بل يحتاج
الى انضمامه الى غيره كالاستثناء المتصل والشرط والغاية والصفة وبدل البعض وبالمنفصل وهو ما يستقل بنفسه
وهو اما عقلي كقوله تعالى خالق كل شيء والمراد غير ذاته تعالى وافعال العباد واما لفظي كقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعاً
ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه واختلفوا في منتهى التخصيص الى كم هو والاشهر انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول
العام ويجوز الاستعمال في الواحد على سبيل التعظيم وقد يفسر الجمع القريب من مدلول العام بكونه اكثر من النصف
سواء علم العدد بالتفصيل او ظهر بالقرينة كونه بالغاً في الكثرة كقولك اكرم اهل المصر الا زيداً وعمراً وقيل لا بد في ذلك
من بقاء جمع غير محصور وذهب جماعة الى جوازه حتى يبقى واحد وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل اثنان وقيل لا بد في صيغة
الجمع من بقاء ثلثة وفي غيرها يجوز الى الواحد وقيل ان التخصيص ان كان بالاستثناء او بدل البعض جاز الى الواحد
نحو له علي عشرة الا تسعة واشتريت العشرة احدها وان كان بمتصل غيرهما كالشرط والصفة والغاية او كان بمنفصل
في محصور قليل فيجوز التخصيص الى الاثنين مثل اكرم بني تميم الطوال او ان كانوا طوالا او الى ان يفسقوا وقتلت كل
زنديق وهم ثلثة ولعله ناظر الى صدق تلك العمومات مع الثلثة واكثرها اثنان وهذا من الشواهد على ان العام
يطلق عندهم على الجماعة المعهودة كما اشرنا وان كان التخصيص بمنفصل في عدد غير محصور او في عدد محصور كثير
فكقول الاكثر والاقرب عندي قول الاكثر لما تقدم من ان وضع الحقايق والمجازات شخصية كانت او نوعية توقيفية
على التوقيف ولم يثبت جواز الاستعمال الى الواحد من اهل اللغة وعدم الثبوت دليل عدم الجواز والقدر المتيقن

اي الأصل عدم الاشتراك الا ما اثبته الدليل والمراد بالأصل البراءة والاستصحاب

الثبوت هو ما ذكرنا غاية الامر التشكيك فى مراتب القرب هو سهل اذ ذاك فى الاحكام الفقهية والاصولية ليس بعاد
النظير كما فى الافراد الخفية الفردية فى العام واللوازم الغير البينة اللزوم فما ترجح جوازه فى ظن المجتهد فيجوز وما ترجح عدمه
فلا وما تردد فيه فيرجع الى الاصل من عدم الجواز والقول بان الرخصة فى نوع العلاقة فى المجاز يوجب العموم فى الجواز
غفلة عما حققنا فى اوايل الكتاب وفى اوايل الباب اذ قد عرفت ان نوع العلاقة اطراده غير معلوم بالنسبة الى
جميع الاصناف وفى جميع انواع العلايق وستبطل ما استدل به المجوزون واحتج الاكثرون على ذلك بقبح قول
القائل اكلت كل رمانة فى البستان وفيه الاف وقد اكل واحدة او ثلثا ولعل مرادهم استقباح اهل اللسان واستكارهم
ذلك من جهة ما ذكرنا من عدم ثبوت مثله عن العرب لا محض الغرابة والمنافرة الموجبتين لنفى الفصاحة اذ عدم الفصاحة لا
يستلزم عدم الجواز الا ان يراد استقباحه فى كلام الحكيم سيما الحكيم على الاطلاق الذى هو موضوع علم الاصول
ولكن ذلك لا يثبت نفى الجواز لغة والقطع بعدمه فى كلام الحكيم ايضا مط غير واضح والمقام قد يقتضى ذلك احتج
مجوزوه الى الواحد بامور الاول ان استعمال العام فى غير الاستغراق مجاز على التحقيق وليس بعض الافراد اولى
من البعض فيجوز الى ان ينتهى الى الواحد ورد بمنع عدم اولوية البعض لان الاكثر اقرب الى الجميع وعورض بان الاقل
متيقن الارادة مع الكل ومع الاكثر بخلاف الاكثر فانه متيقن المراد من الكل خاصة على ان اقربية الاكثر تقتضى
ارجحية ارادته على ارادة الاقل لا امتناع ارادة الاقل وفى اصل الاستدلال وجميع الاعتراضات نظر اما فى الاعتراضات
فان مبناها على ترجيح المراد من العام المخصوص كما لا يخفى لا بيان جواز اى فرد من افراد التخصيص وعدمه كما هو المدعى فانما
يمشى هذه اذا علم التخصيص فى الجملة فلو دار الامر بين التخصيصات المختلفة امكن التمسك بامثال ما ذكر ولا يمكن
ذلك فى اثبات اصل الجواز وعدمه بل لا يجرى بعض المذكورات فيه ايضا مثلا اذا قيل اقتلوا المشركين والمفروض ان المشركين
مائة واحد منهم مجوسى والباقون اهل الكتاب وورد بعد ذلك نهى عن قتل المجوس وورد نهى اخر عن قتل اهل الكتاب
وفرضنا تساوى الخاصين من حيث القوة فمن يلاحظ الاقربية الى الجميع فلا بد ان يبنى على النهى الاول ومن يلاحظ تيقن
الارادة فلا بد ان يبنى على الثانى ولكنك خبير بانه لا معنى لدخول الاقل فى الاكثر فان المجوس ليس من جملة اهل الكتاب
كما لا يخفى نعم يمكن اجراء ذلك فى المخصص بالمجمل مثل اقتلوا المشركين الا بعضهم ولكنه لا ثمرة فيه لسقوط العام عن
الحجية بعد الاجمال نعم قد يجرى ذلك فيما لو اريد من بعضهم النكرة المطلقة الموكول تعيينها الى اختيار المخاطب
ولكن ذلك لا يفيد قاعدة كلية تنفع للاصولى فى جميع الموارد وكيف كان فلا دخل لما ذكر فيما نحن بصدده فالتحقيق
ان الاولوية انما تثبت فيما حصل من الاستقراء جوازه كما بينا والمراد بلفظ الاولوية فى كلام المستدل وفى جوابنا
هو المستحق الممكن الحصول مقابل الممتنع مثل قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض لا الارجح كما هو غالب الاستعمال
والغفلة عن ذلك انما هو الذى اوجب مقابلته بهذه الاجوبة والاعتراضات فحاصل مراده ان العلاقة المجوزة لاستعمال
العام فى الخصوص هو العموم والخصوص وهو فى الكل موجود فما الوجه لتخصيص بعض الافراد بالجواز دون بعض وليس مراده
بيان نفى المرجح بعد قبول الجواز حتى يقابل بما ذكر وحاصل جوابنا ان الذى ثبت عن استقراء كلام العرب من الرخصة
فى جواز استعمال العام فى الخاص انما هو الاستعمال فى الجمع القريب بالمدلول لا مطلق علاقة العموم والخصوص حتى
يتساوى الكل فيه وما يظهر من بعضهم ان العلاقة هى علاقة الكل والجزء واستعمال اللفظ الموضوع للكل فى الجزء
غير مشروط بشىء كما اشترط فى عكسه كون الجزء مما ينتفى بانتفائه الكل وهو سار فى الجميع ففيه ان افراد العام
ليست اجزاء له فان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد مع ان استعمال اللفظ الموضوع للكل فى الجزء انما يثبت اذا كان

فيه فيما لو كان الجزء غير مستقل بنفسه ويكون للكل تركيب حقيقي وهو مفقود فيما نحن فيه ومن ذلك يظهر ان الكلام لا
يجري في مثل العشرة ايضا فضلا عن صورة ابقاء الواحد واتفاق الفقهاء على ان من قال له علي عشرة الا تسعة يلزمه
واحد لا يدل على صحة هذا الاطلاق كما سيجيء وجواز ابقاء الجمع القريب للمدلول فيه ايضا لا يلزم ان يكون بسبب علاقة
الجزئية فان الحيثيات معتبرة والمعتبر هو علاقة العموم والخصوص وان لم يكن من باب العموم المصطلح المشهور وان كان يرجع اليه
بوجه لان المراد بالعشرة في الحقيقة هو مميزه مثل الدراهم والدنانير فيصير من باب الجمع المعهود فكان المعنى له علي دراهم
عددها عشرة وكذلك الكلام في الاعداد التي مميزها في صورة المفرد فان معناها جمع ومما ذكرنا ظهر ايضا ان العلاقة ليست
من باب استعمال الكلي في الجزئي ايضا لانها هو في العام والخاص المنطقيين ثم ان صاحب المعالم ره اجاب عن اصل الدليل
بان العلاقة في ذلك المجاز انما هو المشابهة لعدم تحقق الجزئية في افراد العام وهي انما تتحقق في كثرة تقرب من مدلول
العام فهذا وجه الاختصاص وفيه منع حصر العلاقة فيهما بل العلاقة انما هو العموم والخصوص وكون ذلك من جملة العلائق
من الواضحات التي لا تحتاج الى البيان مصرح به في كلام اهل الاصول والبيان والظاهر ان كونه علاقة اتفاقي وما فيه
من الخلاف من كلام بعضهم كالمحقق الكاظمي في شرح الزبدة حيث نسب كون العلائق خمسة وعشرين ومن جملتها العموم والخصوص
الى المشهور والمحقق البهائي ره في حاشية الزبدة حيث نسبه الى القدماء فهو ناظر الى تغيير العبارات من حيث الايجاز والاطناب
بعضهم ردها الى اثنين وبعضهم الى خمسة وبعضهم الى اثني عشرة وكل ذلك اختلاف في اللفظ والا فلا اختلاف ولا يحتاج
هذا القول ايضا بحجج واهية اخرى منها قوله تعالى وانا له لحافظون وفيه انه من باب التشبيه لقصد التعظيم لا من باب
ذكر العام وارادة الخاص فكانه لاجتماعه جميع صفات الكمالات الحاصلة في كل واحد سيما وصف الحافظية صار بمنزلة
العام او لان العظماء لما جرت عادتهم بانهم يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك كناية عن العظمة و
منها قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم والمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين واجيب بمنع
اتفاق المفسرين اولا وبان الناس ليس بعام بل للمعهود ثانيا والظاهر ان مراده عهد الجمع وفيه اشكال لان الناس اسم جمع
اطلاقه على الواحد على سبيل العهد غير واضح وهذا التفسير رواه اصحابنا عن ائمتهم ع فلا وجه لرده والصواب في
الجواب ان يقال ان ذلك ايضا ليس من باب التخصيص بل من باب التشبيه فان ابا سفيان لما خرج الى ميعاد رسول الله ص
المحارب بعد عام احد القى الله الرعب عليه فاراد الرجوع وكره ان يكون ذلك على وجه الصغار والاحجام عن الحرب ويكون
ذلك سببا لجرئة اهل الاسلام فاراد تثبيط رسول الله ص عن الحرب على سبيل الخداع بان يخوفهم حتى يتقاعدوا فلقي
نعيم بن مسعود واشترط له عشرة من الابل على ان يثبطهم عن الحرب فجاء نعيم وقال لهم ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم و
وجه التشبيه انه لما اخبر عن لسان الناس يعني ابا سفيان وجيشه وتكلم عن مقتضى مقصدهم وكان ذلك رسالة عنهم فكانهم
قالوا ذلك بانفسهم وهذا مجاز شايع في المحاورات وفي تكرير المعرف باللام ايهام الى المبالغة في الاتحاد ومنها انه
علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل مما يتناوله الماء والخبز وفيه انا قد
حققنا في اول الباب ان المفرد المحلى باللام حقيقة في الجنس ومجاز في غيره والقرينة قائمة هنا على ارادة المفرد المعين
عند المتكلم المطابق للمعهود الذهني وهو نظير قولنا جاء رجل بالامس عندك لا من قبيل جئني برجل فكما ان للنكرة اطلاقين
قدمر بيانهما فكذلك للعهد الذهني المساوق لها في المعنى والحاصل ان المراد به المعهود الذهني سواء قلنا باشتراك
المعرف باللام بين المعاني الاربعة ويتعين ذلك بالقرينة او قلنا بكونه حقيقة في الجنس واستعمل هنا في الفرد حقيقة من
باب اطلاق الكلي على الفرد مع قطع النظر عن الخصوصية فان استعمال الكلي في الفرد وان كان على سبيل المجاز ايضا فهو

من باب استعمال العام المنطقي في الخاص لا العام الاصولي وكيف كان فهو خارج عن المبحث احتج مجوزوه الى الثلثة و الاثنين بما قيل في الجمع بان اقله ثلثة او اثنان وفيه منع واضح اذ لا ملازمة بين الجمع والعام في الحكم وقد يوجه بان العام اذا كان جمعا كالجمع المعرف باللام فيصدق على الثلثة والاثنين ولا قائل بالفصل وفيه ان من ينكر التخصيص الى الواحد والاثنين والثلثة لا يسلم ذلك في الجمع المعرف ايض وحجة التفصيل مع جوابه يظهر بالتامل فيما ذكره وما سيجئ انش

قانون اذا خص العام ففي كونه حقيقة في الباقي او مجازا اقوال وقبل الخوض في المبحث لا بد من تقديم مقدمات الاولى ان الغرض من وضع الالفاظ المفردة ليس افادة معانيها لاستحالة افادتها الغير العالم بالوضع واستفادة العالم بالوضع ايض غير ممكن لاستلزامه الدور لان العلم بالوضع مستلزم للعلم بالمعنى واللفظ ووضع اللفظ للمعنى فالعلم بالمعنى متقدم على العلم بالمعنى بل انما المقص من وضعها تفهيم ما يتركب من معانيها بواسطة تركيب الفاظها الدالة عليها للعالم بالوضع فان قلت ما معنى الدلالة عليها وما معنى قولهم الوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه وجعل الدلالة غرضا للوضع ينافي ما ذكرت من نفي ذلك قلت لا منافاة فان مرادهم من الدلالة على معنى هناك صيرورته موجبا لتصور الموضوع له ومرادهم ثمة في نفي كون استفادة المعاني غرضا في الوضع التصديق بان تلك المعاني قد وضعت لها تلك الالفاظ بجمع الفائدتين ان الالفاظ قد وضعت بازاء المعاني لاجل ان يحصل تصور المعاني بمجرد تصور الالفاظ ليتمكن من تركيبها حتى يحصل المعنى المركب ويحصل به تفهيم المعنى المركب ولما كان المقص من وضع الالفاظ تفهيم المعاني المركبة الموقوف غالبا على استعمال الالفاظ وتركيب بعضها مع بعض ولا بد ان يكون الاستعمال ايض على قانون الوضع ولا ينفك الدلالة غالبا عن الارادة بمعنى ان المدلول غالبا لا بد ان يكون هو المراد ولا بد ان يكون المراد ما هو مدلول اللفظ ويحمل اللفظ عليه وان لم يكن مراد اللافظ في نفس الامر ولا بد ان يكون المراد موافقا لقانون الوضع من حيث الكمية والكيفية فلا استبعاد ان يكون مرادهم من الدلالة التي في تعريف الوضع هو الدلالة على مراد اللافظ ويتضح ح عدم المنافاة غاية الوضوح وح فالمشترك لا يدل الا على معنى واحد لان الوضع لم يثبت الا للمعنى واحد وقد مر تحقيق ذلك في محله وان ابيت الا عن ان مرادهم عن قولهم الوضع هو تعيين اللفظ للدلالة على معنى هو تعيينه لاجل تصور المعنى مط وقلت انه حاصل في المشترك اذ يتصور معانيه بمجرد تصور لفظه فكيف ينكر دلالته عليه وعدم جواز ارادة اكثر من معنى في استعماله لا يستلزم عدم تصور الاكثر من معنى عند تصوره بل تصور المعنى يحصل عند تصور اللفظ وان لم يستعمل اللفظ او استعمله من لا ارادة له اصلا كالنائم والساهي فنقول ان تصور معنيي المشترك ليس عين تصور ما عين له اللفظ ليحصل من تصوره تصوره اذ الوضع قد عين اللفظ بازاء كل منهما مستقلا فلم يثبت من الواضع الا كون كل من المعنيين موضوعا له اللفظ في حال الانفراد والتعدي عنه خروج عن قانون الوضع فمدلول اللفظ يعني ما عين الواضع اللفظ لاجل الدلالة عليه ليس الا معنى واحد فراجع ما حققنا لك في اوايل الكتاب تبتصر والى ما ذكرنا ينظر كلام المحقق الطوسي وقدس سره الفقهي في باب ... احتياج حدود الدلالات الى قيد الحيثية ولا باس ان نشير اليه وان كان خروجا عن مقتضى المبحث فاعلم ان العلامة الحلي قدس سره في شرح منطق التجريد بعد ما اورد الاشكال المش على حدود الدلالات بقوله واعلم ان اللفظ قد يكون مشتركا بين المعنى وجزئه او بينه وبين لازمه وح يكون لذلك اللفظ دلالة على ذلك الجزء من جهتين فباعتبار دلالته من حيث الوضع يكون مطابقة وباعتبار دلالته عليه من حيث دخوله في المسمى يكون تضمنا وكذا في الالتزام فكان الواجب عليه يعني على المص ان يقيد في الدلالات الثلث بقوله من حيث هو كك والا اختلط الرسوم قال ولقد اورد عليه قدس الله روحه هذا الاشكال فاجاب بان اللفظ لا يدل بذاته على معنا بل باعتبار الارادة والقصد واللفظ حين يراد منه

معناه المطابقي لا يراد منه معناه التضمني فهو انما يدل على معنى واحد لا غير وفيه نظر انتهى وحاصل ما ذكره ذلك المحقق
كما نقل عنه بالمعنى في موضع اخر ان دلالة اللفظ لما كانت متعلقة بارادة اللافظ وارادة جارية على قانون الوضع فاللفظ
ان اطلق واريد به معنى وفهم منه ذلك المعنى فهو دال عليه والا فلا فالمشترك اذا اطلق واريد به احد المعنيين لا يراد به
المعنى الاخر ولو اريد ايضا لم تكن تلك الارادة على قانون الوضع لان قانون الوضع ان لا يراد بالمشترك الا احد المعنيين
فاللفظ ابدا لا يدل الا على معنى واحد وذلك المعنى ان كان تمام الموضوع له فمطابقة وان كان جزءه فتضمن والا فالتزام
وتوضيحه ان التكلم بالالفاظ الموضوعة لما كان مقتضيا ان تكون صادرة على طبق قانون الوضع فلا بد ان يراد
منها ما اراده الواضع على حسب ما اراده ومن المحقق ان وضع المشترك لكل واحد من معانيه مستقل غير ملتفت فيه
الى معناه الاخر فلم يحصل الرخصة من الواضع الا في استعماله في حال الانفراد فلم يوجد مادة يتوهم استعمال المشترك في
معنييه حتى يتوهم انه اتحد مصداق الدلالة المطابقية والتضمنية مثلا ح فاما ان يستعمل اللفظ في الكل او في الجزء على سبيل
منع الجمع وفي صورة استعماله في الكل لم يرد منه الا الكل فكون الجزء ايضا معنى اخر له لا يستلزم جواز ارادته منه حتى يدل عليه
ايضا فلا دلالة للفظ حين ارادة الكل على المعنى الاخر الذي هو الجزء اما مجرد تصوره ح فلا يستلزم كونه مدلولا له بالفعل
بناء على ما قدمنا لكون ذلك خلاف مقتضى الوضع وح فلا يراد من اللفظ الا معنى واحد فان اعتبر دلالته على ذلك المعنى بتمامه
فمطابقة وان اعتبر دلالته على جزئه من جهة كون الجزء في ضمن الكل فتضمن وان اعتبر دلالته على لازم له ان كان له لازم بمعنى
الانتقال من اصل المعنى على ذلك اللازم فهو التزام ولا يخفى ان الدلالة على الجزء بهذا المعنى يعني في ضمن الكل هو معنى التضمن
لا اذا استعمل اللفظ في الجزء مجازا كما يتوهم وكذا في الالتزام واما استعماله في الجزء منفردا اذا وضع له بوضع على حدة
فهو مطابقة جزما على ما مر من التحقيق فاللفظ اما مستعمل في الكل سواء اعتبر فيه الدلالة التضمنية او الالتزامية او لا
واما مستعمل في الجزء فلا يمكن تصادق الدلالة التضمنية الحاصلة في الصورة الاولى مع المطابقية التي هي الدلالة
على هذا الجزء بعينه من جهة وضعه له على حدة واستعماله فيه اذ تلك الدلالة التضمنية لا تنفك من المطابقية التي هي
في ضمنه وهو احد معنى المشترك ولا يجوز مع ارادته ارادة المعنى الاخر الذي هو ذلك الجزء بعينه بوضع مستقل وظهر ايضا
انه لا ينتقض كل واحد من التضمن والالتزام بالاخر بان يكون جزء احد المعنيين لازما للاخر او بالعكس فان صدق
كل منها على الاخر يستلزم جواز ارادة كل واحد من المطابقتين فلنفصل الكلام ليتضح المرام فنقول ان المعترض يقول
ان اللفظ المشترك بين الكل والجزء اذا اطلق على الكل كان دلالته على الجزء تضمنا مع انه يصدق عليها انها دلالة اللفظ
على تمام ما وضع له فينتقض بها حد المطابقة واذا اطلق على الجزء كان دلالته عليه مطابقة ويصدق عليها انها دلالة
اللفظ على جزء ما وضع له وكذا الحال في الملزوم واللازم واقول اولا انا لا نسلم ان دلالة اللفظ على الجزء في ضمن الكل
وبتبعيته كما هو معنى دلالة التضمن يصدق عليها انها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له وان كان ذلك تمام الموضوع له
بوضع اخر لان الدلالة على تمام الموضوع له انما هو تابع جواز الارادة الجارية على قانون الوضع وقد ذكرنا ان المشترك
اذا اريد منه احد معانيه فلا يجوز ارادة الاخر معه مثلا في حوالي بنارستان شيء يسمى بالكراز مشتمل على قرى كثيرة احدها
مسماة بالكراز فاذا اطلق الكراز واريد منه ذلك الرستاق فانفهام ذلك القرية انما هو بالتبع وفي ضمن انفهام
الكل ولا ريب انه ح لا يدل على تلك القرية الخاصة بخصوصها ولا يجوز ارادتها ايضا فهو غير مدلول للفظ بالاستقلال
ح نعم لو جاز ارادة المعنيين ولم تخالف لقانون الوضع لاحتاج الوضع ح الى قيد الحيثية والقول بان تلك
القرية من حيث انه جزء احد المعنيين المطابقيين مدلول تضمني ومن حيث انه نفس احدهما الاخر فهو مطابقي قوله

واذا اطلق على الجزء كان دلالته عليه مطابقة الى اخره قلت الاتم ح صدقا انه دلالة اللفظ على جزء ما وضع له الذى هو جزؤه
الدلالة التضمنية اذ المراد بها دلالته عليه فى ضمن الكل وبتبعيته وهو موقوف على جواز ارادة الكل الذى ذلك المعنى
وهو ممنوع لما ذكرنا ومما ذكرنا يظهر الكلام فى الملزوم واللازم وبالجملة فلزوم كون الدلالة المطابقية مطابقة لارادة
اللافظ الجارية على قانون الوضع كاف فى دفع انتقاض حد كل واحد من الدلالات بالاخر ومما ذكرنا ظهر ان مراد المحقق الطوسى
رحمه الله من قوله لا يراد منه معناه التضمنى فيما نقله تمرة عنه لا يراد منه معناه التضمنى الحاصل بسبب ذلك المطابقى
بارادة مستقلة مطابقية اخرى بالنظر الى وضعه الاخر ومن قوله فهو انما يدل على معنى واحد لا غير انه لا يدل الا على معنى
مطابقى واحد كما لا يخفى فاذا دل على احد المطابقيين الذى هو الكل وبتبعه فهم الجزء ضمنا فلا يدل على المطابقى الاخر
الذى هو الجزء بالاستقلال ومن ذلك نقله على توجيه اخر ما نقله عنه الناقل بالمعنى فى توضيحه وبالتامل فيما ذكرنا لك
يظهر ان كثيرا من الناظرين غفلوا عن مراده واعترضوا عليه بامور لا يرد عليه مثل الزامه بامتناع الاجتماع بين الدلالات
الثلث لما ذكره من امتناع ان يراد بلفظ واحد اكثر من معنى واحد ويندفع بان مراده اجتماع الدلالات الثلث التى تتوقف
على الارادة وهى الدلالات المطابقيات والتضمن والالتزام ليس من هذا القبيل ومثل انه يلزمه ان تكون الدلالة
التضمنية والالتزامية موقوفتين على الارادة من اللفظ ويندفع بما مر ايضا اذ مطلق الدلالة لا يتوقف عنده على الارادة
ومثل ما قيل انه بعد تسليم عدم ورود ما ذكر انه لا يفيد فى هذا المقام لان اللفظ المشترك بين الجزء والكل اذا
اطلق واريد به الجزء لا يظهر انها مطابقة او تضمن وكذا المشترك بين اللازم والملزوم ويندفع بانه لا ريب انه ح
مطابقة كما يظهر مما تقدم هذا ما وصل اليه فهمى القاصر فى تحقيق المرام وبعد هذا كله فالمتهم انما هو فكرى والله
يهدى من يشاء الى صراط مستقيم اذا تقرر ذلك فلنعد الى ما كنا فيه فنقول انهم قيدوا الالفاظ بالمفردة و
مقتضاه ان الغرض من وضع الالفاظ المركبة هو افادة معانيها ولا يلزم فيها الدور لمنع توقف افادة الالفاظ
المركبة لمعانيها على العلم بكونها موضوعة لها وقد يستند ذلك المنع بانا متى علمنا كون كل واحد من تلك الالفاظ
المفردة موضوعا لمعناه وعلمنا ايضا كون حركات تلك الالفاظ المفردة دالة على النسب المخصوصة لتلك
المعانى فاذا توالت الالفاظ بحركاتها المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعانى المفردة مع نسبة بعضها
الى بعض فى ذهن السامع ومتى حصلت المعانى المفردة مع نسبة بعضها الى بعض حصل العلم بالمعانى المركبة لا محالة
اقول وتحقيق المقام ان المركبات مما لا وضع لها بالنظر الى اشخاصها بل وضع المركبات من حيث انها مركبات
نوعى وفائدة الوضع النوعى افادة معانى اشخاصها من تحقق نوع التركيب فى ضمن فرد خاص يعرف التركيب الخاص
فالمركب من حيث اشتماله على الالفاظ المفردة حكمه ما تقدم ومن حيث اشتماله على النوع المعين من التركيب حكمه
افادة تحقق هذا النوع فى ضمن هذا الشخص منه فهيئة تركيب الفعل مع الفاعل او المفعول ايضا مثلا
على المنهج المقرر فى الاعراب والتقديم والتاخير موضوعة لافادة صدور الفعل عن الفاعل ووقوعه
على المفعول فاذا تشخص فى مادة ضرب زيد عمرا افاد صدور الضرب عن زيد ووقوعه على عمرو ضرورة
حصول الكلى فى ضمن الفرد واما فهم معنى الضرب وزيد وعمرو فقد تقدم الكلام فيه وقد يحصل من جهة
الهيئة التركيبية تفاوت فى اوضاع المفردات كما فى صورة التوصيف والتقييد والاستثناء ونحو ذلك
فالمعتبر فى وضع المركب هو ما اقتضاه الهيئة التركيبية لا خصوص وضع المفردات التى منها الاستثناء من النفى
اثبات وبالعكس خلافا للحنفية فى الموضعين وقيل ان خلافهم انما هو فى الاول واما فى الثانى فمثل له على عشرة

المانع من التوقف والذاكر للسند هو العميدى وغيره
فان قيل بعد ما تقرر وجه سؤال الدور بالنسبة الى الالفاظ المفردة بانه بعينه وارد فى المركبات فان لا نفهم من معانيها الا بعد العلم بكونها موضوعة لها لتلك المعانى وذلك يستدعى سبق العلم بتلك المعانى فلو استفيد العلم بتلك المعانى من تلك الالفاظ المركبة لزم الدور قلت لا نسلم ان افادة الالفاظ المركبة لمعانيها يتوقف على العلم بكونها موضوعة لها بيان ذلك انا متى علمنا كون كل واحد من الالفاظ المفردة دالة على النسب المخصوصة فاذا توالت الالفاظ بحركاتها المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعانى المفردة مع نسبة بعضها الى بعض فى ذهن السامع ومتى حصلت المعانى المفردة مع نسبة بعضها الى بعض حصل العلم بالمعانى المركبة لا محالة وقد يثبت مع لزوم الدور فى الالفاظ المركبة على القول باثباتها الوضع فى المركبات فلا وضع فيها حتى ينظر فى ان الغرض منه هل هو افادة معانيها ام لا وانه على الاول هل يستتبع الدور ام لا ومنه ما نقل عن القوشجى فى رسالة المعمول فى الوضع بعد تقرير الدور فى الالفاظ المركبة بقوله واجيب بان العلم بالمعانى المركبة انما يتوقف على العلم بكون مفرداتها موضوعة لمعانيها لا على العلم بكون المركب موضوعا للمعنى التركيبى وحاصله منع كون الالفاظ المركبة موضوعة ابتداء مع انه يكفى فى العلم بمعنى المركب معرفة اوضاع مفرداته انتهى قوله سعيد على تقديره

الا الثلثة فهم ايضا يقولون بافادة النفى وربما اعتذر لذلك بان قولهم بذلك انما هو لاجل مطابقته لاصل البراءة لا
لاجل افادة اللفظ وقد اشرنا الى مثل ذلك فى مبحث المفاهيم وكيف كان فالمختار الافادة فى المقامين للنقل عن اهل اللغة
وللتبادر ولان كلمة التوحيد يفيده بلفظه اتفاقا والقول بان دلالتها شرعية ظاهر الفساد لان النبى ص كان يقبل
ذلك من اهل البادية الغير المطلعين بحال الشرع ولولا انهم يريدون به ذلك لما قبله منهم واستدل الحنفية بقوله ع
لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولى والوجه فى تقريبه انه لو كان كما قلتم لزم ثبوت الصلوة بمجرد الطهور وحصول النكاح
بمجرد حصول الولى مع ان حصول الصلوة والنكاح يتوقف على امور شتى وجوابه انه لما لم يجز استثناء الطهور عن
الصلوة للمخالفة فلا بد من تقدير اما فى جانب المستثنى يعنى لا صلوة صحيحة الا صلوة متلبسة بطهور او المستثنى منه
يعنى لا صلوة صحيحة بوجه من الوجوه الا باقترانها بالطهور والمط نفى امكان الصحة بدون الطهور والاستثناء يقتضى
امكان الصحة معه كما هو مقتضى الشرطية وح فالحصر بالنسبة الى احوال عدم الطهور وان جامع جميع الكمالات المتصورة
للصلوة لا الى سائر شروط الصحة حتى يلزم انحصار جهة الصحة فى الطهور فيصير سببا للصحة ويلزم المحذور وقد يوجه
بارادة المبالغة فى المدخلية والحصر الادعائى وما ذكرناه اوجه وبالجملة فهذا النوع من التركيب ظاهر فيما ذكرنا
وهو عين ما جعلناه حقيقة فى الاستثناء سلمنا عدم الظهور لكن الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك
وقد اثبتنا الحقيقة فيما ادعيناه بالتبادر فلا يضر الاستعمال فى غيره ومن ذلك يظهر الجواب عما استدل بعضهم بقوله تع
وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطاء فانه استثناء منقطع والمراد اظهار عن حال المؤمن انه لا يفعل ذلك الا خطاء
او المراد الرخصة فيما حصل له الظن بالجواز كما اذا حسب المؤمن صيدا او قتله او حربيا بسبب اختلاطه معهم ولا ينحصر الخطاء
فيما لو لم يكن فيه قصد حتى لا يصح الاستثناء من عدم الرخصة الثالث اختلفوا فى تقرير الدلالة فى الاستثناء من جهة
كونه متناقضا بحسب الظاهر فقيل ان المراد بالعشرة مثلا فى قولنا له على عشرة الا ثلثة هو معناه الحقيقى ثم اخرج الثلثة
بحرف الاستثناء ثم اسند الحكم الى الباقى اعنى السبعة فليس فى الكلام الا اسناد واحد فلا تناقض اختاره مرة وكثر
المتأخرين والاكثرون ومنهم السكاكى فى المفتاح على ان المراد بالعشرة هو السبعة وحرف الاستثناء قرينة المجاز و القاضى
ابو بكر على ان مجموع عشرة الا ثلثة اسم لسبعة كلفظ سبعة واوسط الاقوال اوسطها لبطلان القولين الاخرين وكل
رابع اما بطلان الاول فلانه يستلزم ان لا يكون الاستثناء من النفى اثباتا كما هو مذهب الحنفية وهو خلاف التحقيق
كما مر فيلزم ح ان لا يثبت فى ذمة من قال ليس له على شئ الا خمسة شئ لان الخمسة مخرج عن شئ قبل اسناد النفى فهو فى
حكم المسكوت عنه بل يلزم ان لا يكون الاستثناء من الاثبات ايضا نفيا وايضا فلو اشير الى عشرة مجتمعة شخصية وقيل
خذ هذه العشرة الا ثلثة منه فلا يتصور هناك اخراج الا من الحكم فان المفروض انه لا يخرج اشخاص الثلثة من جملة العشرة
بل المراد اخراجها عنها بحسب الحكم فلا بد من القول باخراجها عن الحكم المتعلق بالمجموع والمفروض انه لا حكم الا الاسناد الموجود
فى الكلام فان قلت هذا كر على ما فررت من لزوم التناقض وكيف المناص عن ذلك على ما اخترت قلت وانى
اظنك غافلا عن حقيقة التخصيص وملتبسا عليك امره بالبداء فانك ان اردت من الاخراج من قولهم الاستثناء هو
اخراج ما لولاه لدخل هو الاخراج الحقيقى عن الحكم الصادر عن المتكلم بعنوان الجزم فهو لا يتحقق الا فى صورة البداء
والاستدراك كما لو سهى المتكلم وغفل عن حال المخرج ثم تذكره بعد ايقاع الحكم على المخرج منه او جهل بكونه داخلا و
حكم بالمجموع ثم علم فاخرج وانت خبير بان امثال ذلك لا يتصور فى كلمات الله وامنائه فى الاحكام الشرعية و
التخصيص المذكور فى لسنة الاصوليين والفقهاء ليس ذلك جزما فان قلت فعلى هذا فيكون الهيئة الاستثنائية

استعارة تمثيلية في التخصيص المصطلح فيكون مجازا وهو بعيد قلت كون معنى الاستثناء ذلك لا يوجب التجوز في الهيئة الاستثنائية
كما لا يخفى وان اريد به الاخراج اعم من الاخراج الواقعي بان يكون المراد الاخراج عما هو في صورة الثابت وان لم يكن ثابتا
في نفس الامر فلا تناقض ايضا وهو المراد في التخصيص وبيانه ان القائل يسند الحكم اولا بالباقي ولكن يؤديه بلفظ الاسناد الى
الكل لنكتة ثم يجيء بلفظ دال على الاخراج للقرينة على ارادة الباقي ويظهر بذلك انه اراد به الاخراج عما هو ظاهر المراد لا عن
نفس المراد وذلك بعينه مثل قولك رايت اسدا يرمي فلا يرتاب احد في ان المراد بالاسد حقيقة فيه هو الرجل الشجاع ويرمي للعدول
عما هو ظاهر المراد من لفظ الاسد ولا يمكن فيه ارادة الحيوان المفترس الا على جعل الاستعارة من باب المجاز العقلي كما هو مذهب
السكاكي بجعل الاسد شاملا للاسد الادعائي مع انه ايضا مجاز كما لا يخفى والمراد به غير ما هو مدلوله اللغوي جزما كما لا يخفى
واما النكتة التي اشرنا اليها فهو ان المتكلم اذا اراد النسبة الى الباقي فذكره بعنوان الحقيقة يستلزم تعداد اسامي الباقي وهو
متعذر غالبا او متعسر فلا بد ان يجعل مقامه شيئا يتمكن به عن ذلك فيطلق عليه بنفس العام مجازا مع نصب قرينة عليه
وهو الاستثناء وما يجري مجراه من المخصصات المتصلة او يأتي باسم آخر للباقي ان كان له اسم كما هو موجود في الاعداد والعدول
في الاعداد من الاسم الى ذكر العام وقرينة الاخراج ايضا لا بد ان يكون لنكتة كما في قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما
مع التمكن عن قوله تسعمائة وخمسين عاما وهو ان عدد الالف مما يضرب به المثل للكثرة والمقام مقام بيان طول المكث والحاصل
ان مقتضى ارادة التخصيص لا يأبى بكلام الله واوليائه الذي هو محط نظر الاصولي هو اسناد الحكم الى الباقي في نفس الامر مع تاديته
بلفظ قابل للاخراج ثم الاخراج بملاحظة ظاهر الارادة وان لم يكن اخراجا في نفس الامر اصلا وما ذكره بعض المدققين في دفع التناقض
حيث قال ولك ان تريد بانه يخرج عن النسبة الى المتعدد بان تريد بجميع المتعدد وتنسب الشيء اليه فتاتي بالاستثناء لاخراجه عن النسبة
ولا تناقض لان الكذب صفة النسبة المتعلقة للاعتقاد ولم ترد بالنسبة افادة الاعتقاد بل قصدت النسبة لتخرج عنه شيئا
ثم تفيد الاعتقاد فان اراد به ما ذكرنا فهو والا فلا تركب في النسبة المستفادة من الكلام لينفك ويجعل بعضها متعلقا للاخراج
وبعضها متعلقا للاعتقاد مع انه لا يتاتى على ما هو التحقيق من كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس كما لا يخفى على المتامل
ومما حققناه ظهر انه لا وجه للايرادات التي اوردوها على المذهب المختار من لزوم الاستثناء المستغرق في قولك اشتريت
الجارية الا نصفها لو اريد بالجارية نصف كلها والتسلسل لو اريد ما بقي من النصف بعد الاخراج وهو الربع واذا كان المراد
بالنصف الربع فيكون المراد بالربع المستثنى منه الثمن وهلم جرا ومن ان ضمير نصفها عائد الى الجارية بكمالها قطعا وان المراد
الا نصف كلها فيكون المراد من الجارية كلها الا نصفها وذلك لان المراد بالجارية مع انضمام الاستثناء اليه [وهو] القرينة
نصفها لا المراد بالجارية وحدها وبعد ملاحظة الانضمام فلا يبقى استثناء آخر ليلزم المحذور واما ارجاع الضمير
الى كل الجارية فجوابه ان الاخراج اذا كان من ظاهر المراد لا نفس الامر على ما حققنا فالضمير ايضا يعود الى ظاهر المراد من
اللفظ على سبيل الاستخدام ويظهر مما ذكر الجواب عن ظاهر الايرادات التي لم نذكرها ايضا ثم ان هذا القول الذي
ابطلناه كما ترى مخصوص في كتبهم بالاستثناء او المخصص المتصل وزاد بعضهم تجويز هذا القول في المخصص المنفصل
ايضا وقال انه لا يمتنع ان يراد بلفظ العام الاستغراق ويسند الحكم الى بعضه بمعونة الخارج من سمع او عقل ودعوى تجرد
التجوز باللفظ عن معنى لا يعلم الا بعد الاطلاع على سمع او عقل خارج تحكم فان الكلام انما هو في تصرف المتكلم بانه هل تصرف
في معنى اللفظ واحال العلم به الى الخارج او تصرف في الحكم واحال الامر اليه ولزوم الاغراء بالجهل مشترك واقول لست مضافا
الى ما مر من بطلان هذا القول في المخصص المتصل المستلزم لبطلان ذلك بطريق الاولى ان من مفاسد هذا القول ارتكاب
اللغو في ارادة الحكيم فان ارادة الاستغراق من اللفظ لا فائدة فيه بل هو غلط فانا قد بينا لك في المقدمة الاولى ان

والاولى ان يقال في الجواب بان ضمير نصفها يعود الى مسمى الجارية وحيث ان نفي اشتراء النصف يناقض اثبات اشترائه فينهض ذلك قرينة على ان المراد بها النصف الباقي والنصف الاخر مخرج عما افاده اللفظ اولا بحسب وضعه وان لم يكن المراد في الواقع ما هو مقتضى الوضع وهذا يكفي في صدق الاخراج الماخوذ في وضع الاداة وفي صدق قولنا الاستثناء هو اخراج

ما لولاه لدخل ونحوهم

الغرض من وضع الالفاظ المفردة تركيب معانيها وتفهيم التراكيب والاحكام المتعلقة بمفاهيم تلك الالفاظ فاذا لم يرد في الكلام اسناد الى
نفس مفهوم العام ولا اسناده الى شيء سواء كان اسنادا تاما او ناقصا فما الفائدة في ارادتها فان قلت ذكر العام وارادة
مفهومه اولا لاجل احضاره في ذهن السامع ثم اسناد الحكم الى بعضه واخراج بعض آخر منه قلت انما يتم هذا لو جعل العام
في الكلام موضوعا لان يحمل عليه هذان الحكمان مثل ان يقال كل انسان اما كاتب او غير كاتب وابن هذا مما نحن فيه وليس معنى
قولنا اكرم العلماء الا زيدا ان العلماء يجب اخراج زيد من جملتهم واكرام الباقي فانه لا خلاف في صحته وكونه حقيقة ودعوى
كون معنى هذا التركيب هو ما ذكرنا يحتاج الى الاثبات والذي هو محط نظر ارباب البلاغة في اداء المعاني وايهامها انما
هو بعد تصحيح اللفظ بل جعله فصيحا ايضا نعم ملاحظة اعتبارات في البلاغة تتم فيما اخترناه كما اشرنا من جعل الاسناد
اولا متوجها الى العام ثم نصب القرينة على خلافه للنكتة التي ذكرنا وغيرها وحاصل الكلام وفذلكة المرام ان علينا متابعة
وضع الواضع او رخصته في نوع المجاز والذي نفهم من اللفظ كون لفظ العام موردا للاسناد وليس في الكلام اسناد آخر
يتعلق بالباقي فلا بد من التصرف في لفظ العام بمعونة قرينة المخصص ولعضد كلام اسس هنا اساسا جديدا في تحقيق المقام وبه
اخرج كلام القوم عن ظاهره ورد الاقوال الثلاثة الى اثنين وحاصله ان هنا مفهومين احدهما عشرة موصوفة بانها اخرج
عنها الثلاثة وثانيهما الباقي من العشرة بعد اخراج الثلاثة فان قلنا ان قولنا عشرة الا الثلاثة معناه الحقيقي المفهوم الاول
فيكون مجازا في السبعة كما هو مذهب الجمهور وان قلنا ان معناه الحقيقي هو الثاني فيكون حقيقة في السبعة لا بمعنى انه وضع
له وضعا واحدا بل على انه يعبر عنه بلازم مركب ثم رد القول الثالث الذي هو مختار ابن الحاجب والعلامة والمتاخرين الى احد
القولين وطريق الرد على ما فهمه التفتازاني ان القول الثالث بيان لمعاني مفردات الهيئة التركيبية فالـ وعلى اي حال
فالمفردات مستعملة في معانيها الحقيقية وانما الخلاف في المركب فعند الجمهور مجاز في السبعة وعند القاضي حقيقة فيه وقد
ظهر لك بما حررنا ان الجمهور لا يقولون بذلك بل يقولون بمجازية لفظ العشرة التي هو احد المفردات في السبعة مع ان تفسير
قولهم بانهم يريدون بالمركب العشرة الموصوفة بالاخراج المذكور مناف لوضع الاستثناء والمتبادر من الاخراج وغيره ذلك
ايضا واما قول القاضي يعني كون مجموع المركب اسما للسبعة لا بمعنى كونه موضوعا له بوضع على حدة حتى يرد عليه انه
خارج عن قانون اللغة اذ ليس في لغتهم اسم مركب من ثلثة الفاظ يعرب الجزء الاول منه وهو غير مضاف وانه يلزم اعادة
الضمير على جزء الاسم في اشتريت الجارية الا نصفها مع عدم دلالته فيه بل بمعنى التعبير عنه بلازم مركب كالطائر الولود الخفاش
ومثل ذلك اربعة مضمومة الى الثلثة لها ومثل بيت سبع واربع وثلث لاربعة عشر وهكذا فيرد عليه ايضا انه مستلزم
بخلاف التحقيق من كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس وان ذلك يتم لو كان معنى عشرة الا ثلثة الباقي من العشرة
بعد اخراج الثلثة ويتبادر منه كما حرره العضد وهو تم ومستلزم لان لا يكون الاستثناء مخصصا ايضا كما لا يخفى ونزيد
مذهب الجمهور الذي اخترناه على ارادة العشرة الموصوفة باخراج الثلثة عنه كما فهمه العضد ايضا يستلزم وحدة الحكم فليس هناك
نفي ولا اثبات وانت خبير بان جميع ذلك خروج من الظاهر ومخالف لقواعد العرف والعادة واستقصاء الكلام
في النقض والابرام على ما ذكره القوم في هذا المقام تضييع للايام الرابعة الاستثناء المستغرق لغو اتفاقا
سواء ساوى المستثنى منه او زاد عليه فيعمل على الحكم الوارد على جميع المستثنى منه واستثناء الاقل من النصف صحيح اتفاقا
ايضا واختلفوا في جواز استثناء الاكثر والمساوي فقيل بوجوب كونه اقل وقيل لا يجوز الا الاقل في العدد دون
غيره فيجوز اكرم بني تميم الا الجهال وان كان العالم منهم واحدا واعتبر المحقق في الجواز ان لا ينتهي في الكثرة الى حد يقبح
استثناؤها عادة مثل ان يقول له علي مائة الا تسعة وتسعين ونصفا احتج الاكثرون بامور الاول قوله تعالى

كلام العضد

قول القاضي

لاستلزام ما ذكره كون المركب وضعيا كما في قوله ثم لو كان فيها الهيئة الا انه ... وهذا اخلال في وضع الاستثناء والمراد به اداة الاستثناء

بيان الملازمة ان التخصيص عبارة عن قصر العام او حكمه على بعض ما يتناوله وهذا القول على التوجيه المذكور يوجب انتفاء هذا المعنى بكلا وجهيه اما الاول فلان المفروض كون مفردات المركب مستعملة في معانيها الحقيقية فليس العام مستعملا مقصورا على بعض ما يتناوله واما الثاني فلان المفروض عدم تعلق حكم بمدلول العام لا كلا ولا بعضا بل الحكم متعلق بمفهوم هو لازم مركب للسبعة مثلا فليس حكم العام مقصورا على بعض ما يتناوله سيد علي قده

ان عبادی لیس لک علیهم سلطان الا من اتبعک من الغاوین مع قوله فبعزتک لاغوینهم اجمعین الا عبادک منهم المخلصین
فان قلنا باشتراط کون المستثنى اقل من المستثنى منه یلزم ان یکون کل من المخلصین و الغاوین اقل من الاخر وهو محال فان الایة
الثانیة تدل علی ان غیر المخلصین کلهم غاوون ولا واسطة فیکون الباقی من العباد بعد اخراج الغاوین فی الایة الاولى هم
المخلصین لعدم الواسطة وتمام ما قررناه وحررناه فی وجه الاستدلال یظهر لک فساد کل ما اورد علیه فلا نطیل ببیانه نعم
یرد علیه انه لا یدل علی جواز استثناء الاکثر لجواز التساوی وقد یقرر الاستدلال علی وجه اخر وهو ان یضم الی الایة الاولى
قوله تعالى وما اکثر الناس ولو حرصت بمؤمنین بتقریب ان کلمة من بیانیة والغاوون المتبعون للشیطان واذا کان اکثر
الناس غیر مؤمن بحکم الایة الثانیة فیکون متبعوا الغاوون اکثر الناس وردّ بان المراد من قوله تعالى عبادی هم المؤمنون لکون
الاضافة للتشریف فیکون المستثنى منقطعا فلا اخراج سلمنا لکن لا نم اکثریة الغاوین لان من العباد الملائکة والجن وکل
الغاوین اقل من الملائکة واجیب بان المنقطع مجاز ومتی امکن الحمل علی الحقیقة فلا یصار الی المجاز ولذلک یحمل قول
القائل له علی الف درهم الا ثوبا علی قیمة الثوب وکون الاضافة للتشریف مم وصرح المفسرون بان المراد من العباد بنو ادم
الثانی اجماع العلماء علی ان من قال له علی عشرة الا تسعة یلزم بواحد فلولا صحته لحکموا بالغاء الاستثناء والزموه بعشرة
کما فی المستغرق الثالث قوله تعالى فی الحدیث القدسی کلکم جائع الا من اطعمته ووجه الاستدلال واضح ثم ان فی
اشکالا فی هذا المقام لم یسبقنی الیه فیما اعلم احد من الاعلام وتحقیقا فی التخلص عنه من مواهب الکریم المنعام ولکنه
لا ینفع لما یرد من جهته علی الاقوام وهو انهم ذکروا الاختلاف فی منتهى التخصیص وذهب المحققون من الجمهور الی انه
لا بد من بقاء جمع یقرب من مدلول العام ثم ذکروا الاختلاف فی هذه المسئلة واسندوا القول بوجوب بقاء الاکثر
الی شاذ من العامة وجواز استثناء الاکثر الی اکثر المحققین فان کان وجه التفرقة الفرق بین المتصل والمنفصل وان
الکلام فی البحث السابق کان فیما کان المخصص فیه منفصلا وفی هذا البحث فی المستثنى فهذا ینافی نقل القول بالفرق
بین المتصل والمنفصل ثمة بین الاقوال وان قلت انا نمنع کون الاستثناء مخصصا والکلام فی البحث السابق
انما کان فی التخصیص قلت مع انه ینافی نقل القول بالتفصیل المذکور ثمة فیه ان جمهور الاصولیین قائلون بکون الاستثناء
مخصصا لما عرفت من انهم قائلون بکون المراد من العام هو الباقی والاستثناء قرینة له وهذا معنى التخصیص فعلى هذا
یلزم ان یکون مختار الاکثر فی الاستثناء لزوم بقاء الاکثر وکون المخرج اقل وکیف یجتمع هذا مع اختیارهم جواز
استثناء الاکثر وکیف یجمع بین ادلتهم فی المقامین وما یحقق الحال والذی یختلج بالبال انهم قد غفلوا عما یتوجه
علیه الامر لظاهر هذه الادلة والتحقیق ما حققوه فی البحث السابق کما اخترناه وشیدناه واما الجواب عن تلک
الادلة فیتوقف علی تمهید مقدمة وهو انا قد بیّنا لک فی اوایل الکتاب ان وضع الحقایق شخصیة ووضع المجازات
نوعیة ونزیدک ههنا ان الحقیقة والمجاز یعرضان للمرکبات کما یعرضان للمفردات ووضع المرکبات فالمجملة نوعیة
حقیقیة کانت او مجازیة والاوضاع النوعیة انما هو للقدر المستفاد من تتبع کلمات اهل اللغة فالاستثناء مثلا
ترکیب وضع بالوضع النوعی للاخراج بمعنى انه لا یتوقف علی سماع کل واحد من افراده کما یتوقف فی الحقایق المفردة
والقدر الذی یستفاد من اهل اللغة فی ذلک النوع انما هو المتبع نظیر ما بیّناه فی العلایق المجازیة الا ترى انهم
یحکمون بان الاستثناء المنقطع مجاز فعلم انه فی المتصل حقیقة وکذلک یحکمون بان الاستثناء من النفی اثبات
بعنوان الحقیقة لاجل التبادر وبالعکس هکذا والقدر الذی یتحقق ثبوته من اهل اللغة هنا هو لزوم الاخراج
عن متعدد فی الجملة واما انه یکفی فی ذلک ای اخراج یکون ام لا بد ان یکون علی وجه خاص من کون المخرج اقل

من الباقي فلا بدّ من اقامة الدليل عليه واثبات الرخصة فيه من جهة اهل اللغة وكما ان الحقيقة والمجاز في المفردات
يرجع الى النقل والتبادر وعدم صحة السلب وامثالها فكذلك في المركبات كما عرفت في نظائره ومجرد الاستعمال
لا يثبت الحقيقة كما حققناه في محله وبيّنا انّ الاستعمال اعمّ من الحقيقة فمجرد الاستعمال في اخراج الاكثر لا يدل
على كونه حقيقة فيه والمقصد الاصلي للاصولي هو ذلك لا مطلق الاستعمال الخ فنقول القدر الثابت المتيقن هو ما لو
كان المخرج اقل وكون ما لو كان المخرج اكثر من الباقي مما رخص فيه من العرب بعنوان الوضع الحقيقي ممنوع وعدم
الثبوت دليل العدم لكون الوضع توقيفيا وح فالصور المشكوكة مثل ما لو كان المخرج اكثر فيمكن كونها من افراد
المجاز بان يستعمل الاستثناء فيه بعلاقة مشابهة او ادّعاء القلة فيه للمبالغة في التحقير وان كان كثيرا ونحو ذلك
فلا يثبت كونها حقيقة مع انه لا يبعد ان يدعى التبادر فيما لو كان المخرج اقل وهو علامة الحقيقة ولا ريب انّ
اهل العرف يعدون مثل قول القائل له علي مائة الا تسعة وتسعين مستهجنا ركيكا لا انه اطالة مملة بل لخالفته لما
بلغهم من الاستعمال نعم قد يقع ذلك في موضع التحقير والتمليح بل وكذلك له علي عشرة الا تسعة فضلا عن قوله
الا تسعة ونصف وثلث ومما يؤيد ما ذكرناه ان المستثنى في معرض النسيان غالبا القلة وان الغالب الوقوع في
الاستثناء البدائي كما هو غالب في السنة العوام هو اخراج القليل وليس ذلك الا لمطابقته لاصل وضع الاستثناء
وح فقد ظهر لك بحمد الله تعالى ان التحقيق هو ما حققناه سابقا من لزوم بقاء جمع يقرب من المدلول وغفلة الاكثر
انما حصل من جهة الامثلة المذكورة فقد عرفت ان مجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقة كما هو محط نظر الاصولي والحاصل
انه لم يثبت كون الاستثناء حقيقة في غير اخراج الاقل ولم يثبت جواز التجوز في المستثنى منه في غير استعماله في الاكثر كما
بيّناه انفا فلا علينا ان نجيب عن الامثلة المزبورة التي استدل بها الاكثرون ونقول يمكن دفع الاول بمنع الدلالة
من جهة انّ ظاهر العام قابل لاصناف كثيرة فاخراج صنف منه يكون افراده اكثر من ساير الاصناف لا يستلزم كون نفس
الاصناف الباقية اقل والمقصد هنا اخراج الصنف يعني افراد صنف خاص من حيث انها افراد ذلك الصنف الخاص
فظاهر الاية استثناء صنف من الاصناف لا افراد من جميع الافراد واكثرية الصنف لا تستلزم اكثرية الافراد وبالجملة
اذا لوحظ الصنف الواحد بالنسبة الى العام القابل للاصناف فهو اقل من الباقي وان فرض كونه بالنسبة الى الافراد
اكثر من الباقي في ذلك يختلف باختلاف الحيثيات والاعتبارات فيه ان عموم الجمع فرادى لا اضافي والذي يؤيد ما
ذكرناه ان المقصد الاصلي لله تعالى لما كان هو الهداية والرشاد فجعل الغاوين مخرجا جعلا لما ليس موافقا للغرض
الاصلي كالقليل الذي لا يعتنى به وفي ايليس بالعكس بل ذلك المعنى انما يلاحظ بالنسبة الى قابلية العام لا فعلية تحقق
الاصناف فيه ففي كل واحد من الايتين استثناء الاقل من الاكثر ويوضح ما بيّنا ان لو فرض انك اضفت جماعة من
العلماء والشعراء والظرفاء وكان عدد كل من العلماء والشعراء ثلثة وعدد الظرفاء مائة فاذا قيل جاء الاضياف
الا الظرفاء فيمكن تصحيحه بما ذكرنا الان الباقي ح اكثر واما لو قيل جاء الاضياف الا زيدا وعمروا وبكرا وخالدا
الى اخر المائة من الظرفاء لعدّ قبيحا ودفع الثاني بان اتفاقهم على الزام الواحد لا يدل على اتفاقهم على صحة الاستثناء
او كونه حقيقة فان فتوى الاكثرين لعله مبني على تجويزهم ذلك وبناء الباقين على ان الاقرار عبارة عما يفهم منه
اشتغال الذمة بعنوان النصوصية ولو كان بلفظ غلط او لفظ مجازي ولما كان الاصل براءة الذمة حتى يحصل
اليقين بالاشتغال فمع قابلية اللفظ للدلالة على المراد وانفهام المعنى عنه بمعونة المقام او بسبب التشبيه
بالاستثناء مع قرينة واحدة لا يحكم باشتغال الذمة بالعشرة لكون اللفظ غلطا كما ان في قولهم له علي عشرة

منه دام ظله حقيقة وكونها

الا الاستغراق بالرفع لا يحكم باشتغال الذمة بالعشرة لئلا يكون الاشتغال غلطا بخلاف الاستثناء المستغرق فانه لغو بحيث يؤخذ باول الكلام ويترك اخره ودفع الثالث بان المراد والله يعلم لعله انه لا يقدر على الاطعام الا انا فكلكم يبقى على صفة الجوع لو اراد الا اطعام من عندي وهذا معنى واضح على من كان له ذوق سليم وسليقة مستقيمة فلا دلالة فيه على مطلبهم اذا تمهد هذا فنقول لما كان موضوع المسئلة في الاقوال المذكورة في المسئلة مختلفة فلا بد من تحرير محل النزاع بحيث يصح ورود الاقوال عليه وذلك لان بعض القائلين بالحقيقة يريدون كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي وبعضهم يريدون كون نفس العام حقيقة وهو ايضا مختلفون في التقرير فلا بد ان يتوقف تقرير محل النزاع ان لفظ العام في هذا التركيب هل استعمل في معنى مجازي ام لا فذهب الاكثرون الى كون العام مجازا في الباقي وقيل حقيقة وقيل حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اي له كثرة يعسر العلم بعدد والا فمجاز وقيل حقيقة ان خص بغير مستقل كالشرط والصفة والغاية والاستثناء ومجاز ان خص بالمستقل من عقل او سمع وظاهر هؤلاء انهم يريدون ان مجموع التركيب حقيقة في ارادة الباقي وهكذا ما في معناه من التفصيلين اللذين بعده فلا يكون العام بنفسه حقيقة ولا مجازا وقيل حقيقة ان خص بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وقيل حقيقة ان خص بلفظ اتصل او انفصل وقيل حقيقة في تناوله ومجاز في الاقتصار عليه والاول اقرب لنا انه لو كان حقيقة في الباقي كما كان في الكل لزم الاشتراك والمفروض خلافه وقد يتوهم ان ارادة الاستغراق باقية فلا يراد به الباقي حتى يلزم الاشتراك على تقدير كونه حقيقة فان المراد بقول القائل اكرم بني تميم الطوال عند الخصم اكرم من بني تميم من قد علمت من صفتهم انهم الطوال سواء عمم الطوال او خص بعضهم وكذلك نقول واما القصار منهم فلا تكرمهم يرجع الضمير الى بني تميم لا الى الطوال منهم وكذا معنى اكرم بني تميم الى الليل او ان دخلوا الدار الحكم على جميعهم غاية انه ليس في جميع الازمنة في الاول وعلى جميع الاحوال في الثاني وكذا اكرم بني تميم الا الجهال فمنهم الحكم على كل واحد بشرط اتصافهم بالعلم وانت خبير بان ذلك كله تكلفات باردة وتجشم حمل الهيئة التركيبية على خلاف ما صنعه مع استلزامه التجوز في بعض المفردات ايضا ليس باولى من حمل العام فقط على المعنى المجازي ولا ريب ان الهيئة المفسرة مغايرة للهيئة المفسرة وكل منهما موضوع لمعنى واول معنى قولنا رايت اسدا يرمي مع قولنا رايت شجاعا مثلا الى امر واحد لا يقتضي اتحادهما وكل واحد من التراكيب حقيقة لمعنى واحد لا يوجب اتحادهما في الدلالة واما ارجاع الضمير الى بني تميم فجوابه يظهر مما مر في قولك اشتريت الجارية الا نصفها واما قوله اكرم بني تميم الى الليل الى اخره فهو من غرايب الكلام اذ التخصيص هنا ليس متوجها الى بني تميم بل الى زمان الاكرام المستفاد من الاطلاق وكذا ان دخلوا ان لم يرد به الداخلين منهم والمثال المناسب لتخصيص الغاية اكرم الناس الى ان يفسقوا او ان يجهلوا وغرابة تفسير الاستثناء بما ذكره لا يحتاج الى البيان وما يتوهم ايضا ان هذا انما يتم لو كان اللفظ مستعملا في الباقي اما اذا كان مستعملا في العموم وارادة الباقي طرء بعد التخصيص بمعنى ان الاسناد واقع الى الباقي بعد اخراج البعض من العام فلا يلزم الاشتراك ولا المجاز فلا يتم الدليل فيظهر ضعفه مما قدمناه في المقدمة الثالثة سيما في المخصصات المنفصلة كما نقلنا جريان القول فيه عن بعضهم ومما حققناه ثمة يظهر لك انه لا يمكن ان يتوهم ايضا ان هذا انما يتم لو بطل القول بكون المجموع حقيقة في الباقي اذ مقتضاه كون كل من المفردات حقيقة في معناه او عدم كون كل واحد منها حقيقة ولا مجاز فلا يتم القول بكون العام مجازا في الباقي حجة القول بكونه حقيقة في الباقي مطلقا ان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق والتناول باق على ما كان عليه لم يتغير انما طرء عدم تناول الغير وان الباقي يسبق الى الفهم وذلك دليل الحقيقة والجواب عن الاول انه ان اراد من تناوله حقيقة ثبوت التناول في نفس الامر فهو لا يثبت الحقيقة المصطلحة المبحوث عنها وان اراد تناولها بعنوان الحقيقة المصطلحة فنمنع ذلك اولا اذ قبل التخصيص اذ المتصف بالحقيقة هو اللفظ باعتبار تناوله الجميع المتصف

نقط

لا للباقي وكون الباقي داخلا في المعنى الحقيقي لا يستلزم كون اللفظ حقيقة فيه الا من جهة ان الباقي جزء المجموع وان الدلالة التضمنية ليست بنفس المعنى الحقيقي بل هو تابع له كما صرح به علماء البيان وجعلوه من الدلالة العقلية لا الوضعية حتى ان الخاص ليس بجزء للعام بل لان دلالة العام على كل واحد من الافراد منفردا غير الموضوع له الحقيقي بل الموضوع له هو كل فرد بدون قيد الانفراد ولا قيد الاجتماع لا بمعنى ارادة كل فرد لا بشرط الانضمام ولا عدمه حتى يتوهم انه لا ينافي كونه حقيقة في الفرد بل بمعنى ان الوضع انما يثبت في حال ارادة جميع الافراد بعنوان الكلي التفصيلي الافرادي كما حققناه في مبحث استعمال المشترك في معنييه فافهم ذلك فانه لا ينافي ما حققناه سابقا من ان دلالة العام على افراده دلالة تامة وما ذكرنا يظهر انه لا معنى للتمسك بالاستصحاب اذ لم يكن تناول العام للباقي في حال تناوله للجميع بعنوان الحقيقة حتى يستصحب بل لانه كان تابعا للمدلول الحقيقي وهو الجميع ثم لو سلمنا كونه حقيقة فانما يثبت ذلك في حال كونه في ضمن الجميع وقد تغير الموضوع والجواب عن الثاني بالمنع من السبق بلا قرينة وتبادره انما لسبق العموم وسبق الغير علامة المجاز وما يتوهم ان ارادة الباقي معلومة بدون القرينة وانما المحتاج اليها هو خروج غيره ففيه ان العلم بارادة الباقي انما هو لاجل دخوله تحت المراد وذلك لا يوجب كونه حقيقة فيه انما الذي يقتضي كون اللفظ حقيقة هو سبق المعنى والعلم بارادته على انه نفس المراد ولا يحصل ذلك فيما نحن فيه الا بالقرينة وهو معنى المجاز واحتج من قال بانه حقيقة ان بقي غير منحصر ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد واجيب بمنع كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع وقد صار الآن لغيره فصار مجازا مع ان الكلام في صيغ العموم لا في نفس العام فكما ان كون افعل حقيقة في الوجوب لا يقتضي كون مفهوم الامر كذلك وكذلك لا يقتضي كون مفهوم الامر معتبرا فيه الايجاب كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب وكذا ما نحن فيه ونظير ذلك ايضا ان كون الهيئة الاستثنائية حقيقة في المنقطع لا يقتضي كون الاستثناء حقيقة فيه لان انه ليس باخراج ما لولاه لدخل احتج القائل بانه حقيقة ان خص بغير مستقل بان لفظ العام حال انضمام المخصص المتصل ليس مفيدا للبعض عن ماعدا المخرج بالمخصص لانه لو كان كذلك لما بقي شيء يفيده المخصص فلا يكون مجازا في البعض بل المجموع منه ومن المتصل يفيد البعض حقيقة وفيه انه ان اراد عدم افادته البعض بخصوصه بحسب الوضع فلا كلام لنا فيه وان اراد انه لا يفيد البعض بحسب ارادة اللافظ فهو ممنوع غاية الامر عدم الافادة من حيث هو واما مع انضمام المخصص فلا ريب في افادته ذلك كما هو المدار في المجازات واما المخصص فهو يدل على اخراج البعض الآخر ايضا وايضا يرجع هذا الكلام الى اختيار مذهب القاضي في دفع التناقض عن الهيئة الاستثنائية ولفظ العام ح اما حقيقة في معناه والتسبة الى الباقي وقع بعد الاخراج واما انه ليس بحقيقة ولا مجاز ان قلنا بالوضع الجديد وقد عرفت بطلانهما سابقا واستدل ايضا بانه لو كان التقييد بما لا يستقل موجبا للتجوز في نحو الرجال المسلمون واكرم بني تميم ان دخلوا واكرم الناس الا الجهال لكان نحو مسلمون للجماعة والمسلم للجنس والعهد والفسنة الا خمسين عاما مجازات واللوازم باطلة اما الاولان فاجماعا واما الاخير فبالتزام الخصم بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات يتقيد بقيد هو كالجزء له وقد صار به لمعنى غير ما وضع له اولا وهي بدونه للمنقول عنه ومعه للمنقول اليه ولا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم والتحقيق في الجواب انك ان اردت ان لفظة مسلم في المسلمون والمسلم حقيقة مع تغير معناه بسبب القيد فهو ممنوع فكيف يدعى الاتفاق عليه وان اردت ان المسلمون حقيقة في الجماعة والمسلم في الجنس او العهد فهو انما يثبت حقيقة المركب من حيث التركيب لا من حيث انه حقيقة في معنى مفرد وهو خارج عن المبحث وبيان ذلك ان المفردات مختلفة الاوضاع كما اشرنا سابقا فوضع الاعلام واسماء الاجناس ونحوها وضع شخصي ووضع الافعال والمشتقات والتثنية والجمع ونحوها وضع نوعي كما

ان وضع المركبات كلها نوعية ومنقسمة الى الحقيقة والمجاز كما اشرنا وكما ان كون وضع المركبات حقيقية لا ينافي كون بعض
مفرداتها مجازا لما ذكرنا في المقدمة الاولى كذلك كون وضع المفردات النوعية حقيقية لا ينافي كون بعض اجزائها مجازا فكما انه
لا ينافي كون العام مستعملا في المعنى المجازي على ما اخترنا كون الهيئة الاستثنائية حقيقية في الاخراج فلا ينافي كون المراد
من مثل مسلمون جماعة من افراد هذا الجنس يعني المسلم وبعبارة اخرى المسلم المتحقق في ضمن افراده حقيقة كون لفظ المسلم
في هذه الكلمة مجازا كما لا يخفى هذا ان اعتبر دلالة الكلمة على الجنس ودلالة علامة الجمع والعهد وتعيين المتهية على مدلولها
وان جعلنا ها كلمة واحدة موضوعة بالاستقلال لمجموع هذا المعنى فوجه الدفع ان الاستدلال قياس مع الفارق لكون
المقيس عليه كلمة مستقلة موضوعة بوضع واحد ولم يلاحظ فيها دلالة القيد والمقيد بل وضع مجموع اللفظ بازاء مجموع
المعنى بخلاف المقيس فانه اريد من كل كلمة منه معنى على حدة والقول بان المجموع عبارة عن الباقي بعنوان الحقيقة فهو مع بطلانه
كما بيناه سابقا فهو لا يلائم ظاهر الاستدلال من ملاحظة العلة المستنبطة في قياسه والحاصل ان المستدل ان اراد مقايسة
المركبات المذكورة التي هي موضوعة بوضع حقيقي نوعي لمعان مركبة معهودة في كونها حقيقة في معانيها التركيبية الحقيقية
على المفردات المشتقة الموضوعة بالوضع النوعي للمعاني المتحلة باجزاء متعددة مع قطع النظر عن ملاحظة مفرداتهما واجزائهما
فلا ريب انه ليس من محل النزاع في شيء وكون كل منهما حقيقة في معانيها متفق عليه وان اراد مقايسة بعض اجزائها وهي
المقيدات بباقي الاجزاء في كونها حقيقة على اجزاء المفردات المقيدة فثبوت الحقيقة في المقيس عليه اول الدعوى وان ادعى
في المفردات وضعا مستقلا فلا مناسبة ح بين المقيس والمقيس عليه ولا جامع بينهما على ما هو ظاهر الاستدلال ومن هذا يظهر
جواب من اراد الاستدلال بهذا الدليل على كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي اذ الفرق واضح بين المقيس والمقيس عليه
ح وذلك الوضع لم يثبت في المقيس عليه ولا معنى للقياس هنا في اثبات الوضع كما لا يخفى فان الوضع لم يثبت ح في المقيس عليه
من جهة اختلاف المعنى بسبب القيد حتى يثبت انه موجود في المقيس بل بسبب جعل الواضع وهو فيما نحن فيه اول الكلام بقي الكلام
في المثال الاخير وجعله مقيسا عليه ووجهه ان الخصم يفرق بين اسماء العدد وغيرها والتحقيق في جوابه منع الفرق بينهما لوجوه
ما تقدم في المقدمات وقد يجاب بان الخصم لعله يقول في المثال المذكور بان المراد بالالف تمام المدلول وان الاخراج
وقع قبل الاسناد والحكم وفيه مع ما عرفت من فساد هذه الطريقة انه مبني على الفرق بين اسماء العدد وغيرها في ذلك
وهو غير ظاهر الوجه والقائل وحجة التفصيل الثالث هو الحجة السابقة واستثناء الصفة وغيرها لكونها عند القائل
من قبيل المستقل وكذا حجة التفصيل الرابع هو الحجة السابقة وضعفها غني عن البيان واما حجة القول الاخير وهو قول
فخر الدين فقال في البرهان والذي اراه اجتماع جهتي الحقيقة والمجاز في اللفظ لان تناوله لبقية المسميات لا يتجوز فيه فهو من هذا
الوجه حقيقة في المتناول واختصاصه بها وقصوره عما عداها جهة في التجوز وضعفه ظاهر تمام

قانون

العام المخصص بمجمل ليس بحجة اتفاقا فان كان مجملا من جميع الوجوه ففي الجميع مثل قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى
عليكم ومثل اقتلوا المشركين الا بعضهم وان كان اجماله في الجملة ففي قدر الاجمال مثل الا بعض اليهود فلا اجمال في غير اليهود
واما المخصص بمبين فالمعروف من مذهب اصحابنا الحجية في الباقي مطلقا ونقل بعض الاصحاب اتفاقهم على ذلك واختلف العامة
فمنهم من قال بعدم الحجية مطلقا ومنهم من خص الحجية بما لو كان المخصص متصلا ومنهم من قال بالحجية في اقل الجمع ومنهم من قال
بالحجية فيما لو كان العام منبئا عن الباقي قبل التخصيص كالمشركين بالنسبة الى الحربي بخلاف مثل السارق فانه لا ينصرف
الذهن منه الى من يسرق ربع دينار فما فوقه من الحرز ومنهم من خص الحجية بما لو كان العام قبل التخصيص غير محتاج الى البيان
كالمشركين قبل اخراج الذمي بخلاف اقيموا الصلوة قبل اخراج الحائض لعدم ظهوره في ارادة الباقي بحيث لا يتوقف

فانه لا ينبئ عن كون المال نصابا وحرزا من الحرز بيان

وان انباءه عن الحربي انباء عن الذمي بيان

اهل العرف في فهم ذلك حتى ينصب قرينة اخرى عليه غير المخصص وكذلك العقلاء يذمون عبدا قال له المولى اكرم من
دخل داري ثم قال لا تكرم زيدا اذا ترك اكرام غير زيد ايضا وايضا العام كان حجة في الباقي في ضمن الجميع قبل التخصيص بمعنى
انه كان بحيث يجب العمل على مقتضاه في كل واحد من الافراد خرج المخرج بالدليل وبقي الباقي فيستصحب حجيته في الباقي و
اما ماذكره بعضهم بانه كان متناولا للباقي قبل التخصيص وهو مستصحب فان اراد التناول الواقعي فهو غلط لعدم العلم
بعدم لزوم البداء في المخصص وان اراد التناول الظاهري فلا معنى لاستصحاب الظهور وان اراد استصحاب حكم التناول
الظاهري فهو ما قلنا ولنا ايضا احتجاج السلف من العلماء واهل العصمة عليهم السلم بالعمومات المخصصة بحيث لا
يقبل الانكار وربما يستدل ايضا بانه لو لم يكن حجة في الباقي لكانت افادة العموم لدخول الباقي موقوفة على افادته للخروج
فلو كانت افادته للمخرج ايضا متوقفة على ذلك لزم الدور والا لزم الترجيح بلا مرجح وهو ضعيف لانه دور معية
كالمتضايفين واللبنتين المتساندتين احتج المنكر مط بوجهين الاول ان حقيقة العموم غير مراد والباقي احد من
المجازات فلا يتعين الحمل عليه لاحتمال ارادة ساير مراتب الخصوص ولا مرجح فيصير مجملا والثاني انه خرج بالتخصيص عن
كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة والجواب عن الاول منع الاجمال وعدم المرجح اذ الاقربية الى العام
مرجح ومدار مباحث الالفاظ على الظنون فكما ان التبادر علامة الحقيقة فظهور العلاقة علامة تعيين المجاز وكذلك
لو قيل رايت اسدا يرمي لتبادر الى الذهن معنى الشجاع لا البخر ولا ريب ان العام المخصص سيما مع ملاحظة عدم ذكر
مخصص اخر معه ينصرف منه الى الباقي لكونه اقرب الى اصل المدلول وكفاك في المرجح ماذكرنا من الادلة مع ان الوقوع في
كلام الحكيم ايضا يصرفه عن الاجمال لا بمعنى انه لا يقع المجمل في كلام الحكيم ابدا لوقوعه في الجملة كما لا يخفى بل بمعنى ان الاصل
والقاعدة الناشية عن الحكمة والاعتبار يقتضي عدمه حتى يثبت بالدليل وقوعه كحمل الامر على خلاف الظاهر اذا دل الدليل
والحمل على اقل الجمع كما ذكره القائل به وان كان يدفع الاجمال لكن الحمل على تمام الباقي اولى منه لضعف دليله للظهور
الفرق بين الجمع والعام كما مر ولا قائل بارادة غيرهما بالخصوص مضافا الى ما سنذكره في بطلان ذلك القول ايضا ومما
ذكرنا يظهر الجواب عن الثاني هذا ولكن الاشكال في ان مقتضى محل النزاع ان القول بعدم الحجية مطلق وهذا الدليل يقتضي
اختصاصه بالقول بكون العام المخصوص مجازا في الباقي ولا ينهض على من قال انه حقيقة في الباقي وكيف ذلك وكيف
يجمع هذا مع الكلام في القانون السابق فان الكلام ثمة يقتضي حجيته في الباقي سواء كان حقيقة او مجازا لان كلا من
الحقيقة والمجاز ظاهر في معناه والكلام ههنا يقتضي الخلاف في الحجية وقد يوجه هنا الاستدلال بحيث ينهض على
القول بالحقيقة بان مراد من قال ان العام المخصص حقيقة في الباقي انه حقيقة فيه من حيث انه احد ابعاض العام لا
انه حقيقة في الباقي من حيث انه تمام الباقي فح يتم الاستدلال لان تمام الباقي احد الحقايق فلا يحمل عليه بخصوصه
ورد بانه لا يجري على القول بكون المجموع اسما للباقي فكما لا يقول احد ان السبعة مثلا اسم لهذا العدد فما دونها
كذلك لا ينبغي ان يجوز ذلك في عشرة الا ثلثة ولا على القول بان الاسناد وقع بعد الاخراج فان المراد بلفظ العام هو
معناه الحقيقي الاصلي لا الباقي فقط فهو عين الحقيقة لا احد الحقايق ولا على القول بانه حقيقة في الباقي لاستصحاب
التناول السابق وعدم منافاة عدم تناول الغير لتناول الباقي فان ظاهره انه لم يطرء عليه شيء الا خروج ما
اخرجه المخصص فلا يبقى الا تمام الباقي وكذا لا يجري على الدليل الاخر الذي هو سبق الباقي الى الذهن فانه لا معنى
لسبق احد الابعاض منه دون تعيين ولا على القول بكونه حقيقة فيما لو بقي غير منحصر لان هذا القول منهم ليس
لانه احد ابعاض العام كما هو مناط التوجيه في الاستدلال بل لانه هو عام فالظاهر ان النزاع هنا انما هو على

والسر فيه ان ظهوره في الباقي قبل التخصيص ظهور تبعي وضعي بخلافه بعده فلا يتحد الموضوع ليستصحب بيان

علم

فان خروجه عن ظاهر العموم لا ينفع اذ لا يكون ظاهرا في مراتب التخصيص بيان

القول بمجازية لفظ العام في الباقي كما هو المختار في القانون السابق وقول المفصّل بالمتّصل والمنفصل ايضا يبتنى
على ذلك فانه مبنيّ على ان المخصّص بالمنفصل مجاز دون المتصل اقول ـــ ولعل التفصيل لانّ الامر في المسئلة ايضا على
هذا ناظرة الى ملاحظة مناسبة بعض المجازات العام دون بعض بحسب المقامات فانّ ما ابقاه عن الباقي قبل التخصيص اقوى
من غير المبنيّ وكذا ما لا يحتاج الى البيان اقوى ممّا يحتاج اليه ونظيره قال بالحجية في اقل الجمع هو ان اقل الجمع هو المتيقن
من بين المجازات يعني جميع افراد الباقي والزائد مشكوك فيه فصار حاصل الترديد انا ان قلنا بان العام لم يستعمل في معنى
مجازي وبينا على القول بالحقيقة في القانون السابق فلا مناص عن الحجية وان قلنا بالمجازية فيجي فيه هذا الخلاف
المذكور في هذا القانون وبما ذكر يندفع المنافاة المتوهمة بين الاصلين ايضا واقول ـــ الانصاف انّ ما ذكر في
الترديد لا يدفع التوجيه المذكور لانّه مراد من يقول بانه حقيقة في الباقي انه حقيقة فيما لم يخرج عن حكم العام فلو فرض
تخصيص تمام الباقي مرة اخرى وكرة بعد اولى بل ولو كان متعددة ولم يطلع الا على التخصيص الاول فاحتمال التخصيصات
حاصل عند السامع ولا ريب انّ القائل بكونه حقيقة في الباقي يقول بالحقيقة في المرة الاخيرة ايضا كما هو مقتضى
دليله فالمراد بالباقي ما لم يثبت خروجه بهذا التخصيص وان احتمل خروجه عنه بتخصيص اخر وح فالعام يحتمل الحقايق
متعددة فاذا قامت القرينة على عدم ارادة الجميع فتساوي احتمال ساير الحقايق ويتم الدليل اذ الكلام في هذا المقام
بعد تصحيح هذا القسم من الحقيقة فيصير ذلك نظير اطلاق العام المنطبق على افراده من حيث وجوده في ضمن كل واحد
من حيث الخصوص بعد تسليم ذلك فمنع جريان الاستدلال مكابرة فيتم الكلام فيه مثل القول بالمجازية حرفا بحرف
وممّا ذكرنا تقدر بعد التامل على اجراء الدليل على جميع الاقوال في الحقيقة فان مراد من قال ان عشرة الا ثلثة اسم
للسبعة لعله كون المستثنى والمستثنى منه اسما للباقي وذكر السبعة بعنوان المثال وسيجي الكلام السابق في
مراتبه يحتمل مراتب متعددة كلها معنى حقيقي لمجموع التركيب على قول هذا القائل وكذا الكلام على القول بكونه
حقيقة في غير المحصور لانّ لغير المحصور ايضا مراتب متعددة كلها معنى حقيقي للعام على قول هذا القائل نعم
يخدش في ذلك انّ ذلك انما يتمّ فيما كان افراد العام غير محصور واحتمل التخصيص مراتب متعددة منه واما على
القول بكون الاسناد الى الباقي بعد الاخراج فانت بعد التامل فيما ذكرنا في بطلان هذا القول تعلم ان الكلام
في الحجية وعدم الحجية انما يرجع الى الحكم والاسناد المتعلق باللفظ وقد فرض انه ليس الا بالنسبة الى الباقي والتخصيص
لم يتحقق فيه بالنسبة الى لفظ العام بل انما تحقق بالنسبة الى الاسناد والحكم فاذا خص الاسناد بغير المقدار المخرج
فهو يحتمل المراتب المتعددة ويجري فيه الكلام السابق وممّا ذكرنا ايضا يظهر اندفاع المنافات بين الاصلين ايضا
اذ الحقيقة والمجاز لا يستلزمان الظهور والحجية في جميع الاحوال بل انما هو اذا لم يطرء بما اجمال فقد يحتاج الحقيقة
الى القرينة كما في المشترك وكذا المجاز اذا تعدد المجازات بل وكذا المشترك المعنوي اذا اريد منه فرد معيّن فان معرفة
ان المراد برجل في قوله تع وجاء رجل من اقصى المدينة هو الحبيب النجار يحتاج الى القرينة مع انه حقيقة على الظاهر
كما بيّناه في مباحث الاوامر وقد تقدّم ان الكلام في القانون السابق انما هو بعد تسليم الحجية فلا منافاة وهو ايضا
باطل وممّا ينادي ببطلانه بناء استدلالهم على عدم الحجية في هذا الاصل بتعدد المجازات واجمالها وهو موقوف
على كون المجازية مفروغا عنها في هذا القانون فكيف يختلفون بعد ذلك في الحقيقة والمجاز مع انه كان ينبغي
ح تقديم هذا القانون على السابق وكتب الاصول التي حضرتنا الآن كلها متفقة في تقديم القانون السابق
على هذا بل والحق ان الخلاف فيما سبق مبني على فرض ارادة الباقي واما ظهوره فغير لازم والقول بكونه حقيقة
المدقق الشيرواني في حاشيته

بل نص ظهوره والقائل بكونه مجازا على خلاف اذ المجاز قد يكون ظاهرا وقد يكون غيره وقس عليه التفصيل فتامل اقول
ويظهر ما فيه بالتامل فيما قدمناه اذ لو بنينا على التحقيق واقتضاء (انتفاء) الدليل فالحق ان الحقيقة والمجاز كليهما ظاهران في
معناهما اذا اتحدا وتعين القرينة على كل منهما فيما احتاج اليه على فرض الاشتراك او تعدد المجاز وقد بينا لك سابقا
بطلان الحقيقة وتعين المجاز في تمام الباقي واحتمال ارادة ما دون تمام الباقي خلاف الظاهر ولا يصار اليه فلو اعرضنا
عن التحقيق وتماشينا مع الخصم في تصحيح الحمل على الحقيقة فلا يتفاوت الكلام في هذا القانون على القولين فتامل
ويؤيد ما ذكرنا استدلالهم الثاني فانه لو لم يكن ناظرا الى احتمال الحقيقة لرجع الى الدليل الاول ولكان تكراره لغوا
انّ الاجمال من جهة تعدد المجاز اخص من عدم الظهور فانه اعم من ان يكون من تلك الجهة او من جهة احتمال الحقيقة نعم
يصير العام في محتملات الباقي على القول بالحقيقة مثل النكرة التي اريد بها فرد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب
مثل قوله تعم وجاء رجل من اقصى المدينة وكذلك كل ادلة القائلين بالحجية قابل للقولين من دعوى الظهور ولزوم
الذم واستصحاب التناول وغيرها كما بيناها بل تعينها في الدلالة على القول بالحقيقة اظهر ثم ان هيهنا امرا
لا بد ان ينبه عليه وهو ان ظاهر كلام المستدل في اقل الجمع ان محل النزاع فيما وكل المتكلم تعيين افراد المخرج والباقي
الى المخاطب كما لو قال لكل البيضات الا ثلثة منها ونحو ذلك وعلى هذا يلزم على القول بجواز التخصيص الى الواحد ان يكون
العام حجة في الواحد لانه المتيقن ايضا ولم يستثنه المستدل وعمم في الاجمال ولعل نظر المستدل في ذلك انما هو التصحيح لا نظر
القائل بالحجية في اقل الجمع فان الغالب الوقوع في كلام الحكيم في التخصيصات في الاحكام ولا بد ان يكون مراد من يجوز التخصيص الى
الواحد في القانون المتقدم ايضا التخصيص الى واحد معين عند المتكلم لا اي واحد يكون وكذلك اقل الجمع عند القائل به
ثمة مثلا قوله تعم قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فقد تعلق
الاخراج عن نفي التحريم بهذه الثلثة بخصوصها وكذا انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير فاذا ورد النص بحرمة لحم
الاسد ولحم الكلب فيجب الاخراج ايضا وهكذا وكما ان الحرمة تتعلق بالمخرج بخصوصه فكذلك نفي الحرمة لا بد ان يتعلق
بالباقي بعينه فلا بد ان يكون الباقي متعينا سواء كان واحدا خاصا او اقل جمع خاص والى ما ذكرنا ينظر الكلام على الاستدلال
واجرائه على القول بالحقيقة ايضا كما نبهنا عليه وسيجيء في القانون الاتي ايضا اشارة الى ذلك ومما ذكرنا يظهر لك ضعف
ما قد يعارض قرينة المجاز المرجحة للحجية في تمام الباقي على ما ذكرنا بتيقن ارادة الواحد واقل الجمع وكذلك ضعف هذه
المعارضة في بيان عدم جواز التخصيص الا بارادة جمع يقرب من المدلول كما اشرنا اليه في محله هنا ولكني لم اقف في
كلماتهم تنبيها على ما ذكرنا فانهم ذكروا احتجاج المفصل بالحجية في اقل الجمع دون غيره كما ذكرنا ولم يتعرضوا لما فيه ولا بد لهم ان
يجيبوا عنه بان تيقن الاقل انما يفيد الحجية اذا تعين فلا ثمرة لهذا الكلام وان اعتمد المفصل في التعيين على قرينة
اخرى فهذا ليس من حجية العام في شيء كما لا يخفى بل الحجة ح ثبت في العام مع القرينة المذكورة **تنبيه** قد عرفت
ان المخصص المتصل هو الاستثناء المتصل والغاية والشرط والصفة وبدل البعض ولا يخفى ان المخرج في الاستثناء
والغاية هو المذكور بعد اداتهما وفي الباقيات هو الغير المذكور فالباقي في قولنا اكرم الناس الا الجهال هو الناس
العلماء وفي اكرم العلماء الى ان يفسقوا هو غير من فسق من العلماء والمخرج في اكرم العلماء ان كانوا صلحاء هو غير الصالحين
منهم وفي اكرم الرجال المسلمين هو غير المسلمين من الرجال وفي اكرم العلماء شعراءهم هو غير الشعراء منهم ولنتبع ذلك
بخبر بطريق اجراء الكلام في المباحث السابقة فيها من بيان مورد الحقيقة والمجاز والحجية وعدم الحجية وغيرها وتميز الحق
والمزيف **قانون** الحق موافقا للاكثرين حتى ادعى عليه جمع منهم الاجماع عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن

ببعينه

هو

المخصص وقيل يجوز وعلى المختار فالحق الاكتفاء بالظن وقيل يجب تحصيل القطع ولا بد في تحرير محل النزاع وتحقيق المقام من تمهيد
مقدمة ينكشف بملاحظتها غواشي الاوهام وهي ان الفرق الواضح حاصل بين حالنا وبين حال اصحاب النبي ص والائمة ع في
طريق فهم الاحكام ومعرفتها واخذها منهم ع ومن احاديثهم لانهم كانوا مشافهين لهم ومخاطبين بخطابهم وعارفين بمصطلحهم
واجدين للقراين الحالية والمقالية عالمين ببعض الاحكام من الضرورة والبداهة آخذين ما لا يعلمونه من كلماتهم وكانوا قد
يعلمون العموم ويشتبه عليهم الخصوصية في بعض الموارد ويسألون عنه وقد يعلمون الخصوص من الخارج وانه مخالف لباقي
الافراد ويعرفون ان المراد من العام هو الباقي بقرينة ما سمعوه او بقرينة المقام واكثرهم كانوا محتاجين حين السؤال لمكان
المعصوم معهم لا بد ان يكون معهم بحيث يفهمون ولا يؤخر بيانه عن وقت حاجتهم فيجب عليهم العمل على العام والمطلق اذا
سمعوه بدون التخصيص فربما كان الوقت يقتضي التعميم له والتخصيص لآخر وربما كان يتفاوت الحال من اجل التقية وغيرها
وان شئت توضيح الحال فقايسهم بالمقلد السائل عن مجتهد في هذا الزمان واما نقلهم الاخبار الى آخرين في زمانهم
وعملهم عليه فهو ايضا لا يشبه الاخبار الموجودة عندنا فانه كان اسباب الاختلال والاشتباه قليلا الا ترى انهم كانوا
يستشكلون فيما لو ورد عليهم اخبار مختلفة من اصحابهم وكانوا يسألون عن ائمتهم في ذلك ويجيبون بالعلاج بالرجوع
الى موافقة الكتاب والسنة او مخالفة العامة او الشهرة او غير ذلك ثم التخيير او الاحتياط وهو بعينه مثل الخبر المنقول
في زماننا عن مجتهد بعيد عنا او اخبار منقولة متخالفة عنه وبالجملة انحصر امرنا في هذا الزمان في الرجوع الى كتب
الاحاديث الموجودة بيننا ولا ريب ان المتعارضات منها في غاية الكثرة بل لا يوجد فيها خبر بلا معارض الا في غاية القلة
فكيف يقاس هذا الخبر بنقله الثقة عن امام بلا واسطة الى اهله او الى بلد آخر مع عدم علم المستمع بمعارض له ولا ظن بذلك
مع اتحاد الاصطلاح وقلة اسباب الاختلال وانما عرض الاختلافات بسبب طول الزمان وكثرة تداولها بالايدي سيما
ايدي الكذابة واهل الريبة والمعاندة للائمة ع فادرجوا فيها ما ليس منهم فنحن في الاخبار التي وصلت لنا في وجوه من
الاختلال من جهة العلم بالصدور وعدمه ومن جهة جواز العمل بخبر الواحد الظني وعدمه وكذلك في اشتراط العدالة
وتحقيق معنى العدالة ومعرفة حصولها في الراوي وكيفية الحصول من تزكية عدل وعدلين ومن جهة الاختلال في المتن من
جهة النقل بالمعنى مرة او مرارا مختلفة واحتمال السقط والتحريف والتبديل وحصول التقطيع فيها الموجب لتفاوت الحال
من جهة السند والدلالة ومن جهة الاختلال في الدلالة بسبب تفاوت العرف والاصطلاح وخفاء القراين وحصول المعارضات
اليقينية والاشكال في جهة العلاج من جهة اختلاف النصوص الواردة في التعارض وان التكليف اليقيني الثابت بالضرورة
من الدين لا بد من تحصيل معرفته من وجه يرضى به صاحب الشرع وسبيل العلم به منسد غالبا وليس لنا وجه وسبيل في ذلك
الا الرجوع الى الادلة المتعارضة والكتاب العزيز لا يستفاد منه الا اقل قليل من الاحكام مع اختلال واشكال في كيفية
الدلالة في اكثرها والاجماع اليقيني نادر الحصول وكذلك الخبر المتواتر والاستصحاب لا يفيد الا الظن والاخبار مع انها
لا تفيد الا الظن متخالفة ومتعارضة في غاية الاختلاف والتعارض بل الاختلاف حاصل بينها وبين ساير الادلة
ايضا بل الاختلاف موجود بين جميع الادلة ولا بد في الاعتماد على شيء منها على بيان مرجح لئلا يلزم ترجيح المرجوح او
المساوي والقول بالتخيير مطلقا او الاخذ باحد الطرفين من باب التسليم انما يتم مع العجز عن الترجيح كما هو منصوص عليه
في الاخبار مدلول عليه بالاعتبار والاخذ بكل ما رايناه اولا من حديث وظاهر آية او استصحاب مع وجود الظن
الغالب بوجود المعارض مجازفة من القول اذ يلزم على هذا التخيير في العمل مطلقا ودائما وهو باطل جزما وبالجملة الذي
نجزم به ويمكن ان نعتقده بعد ثبوت العجز عن تحصيل العلم وسد بابه هو استخراج الحكم عن هذه الادلة في الجملة بمعنى انه

نحن

يمكن

يمكن الاعتماد على ما حصل الظن بجميعه من جملتها لا الاعتماد على كل واحد منها والاصل حرمة العمل بالظن الا ما قام
عليه الدليل ولم يقم الا على هذا التقدير مع انا لو قلنا انه يجوز لكل من راى حديثا او فهم استصحابا ان يعمل عليه وكذا
ساير الادلة فيصير الفقه من باب الهرج والمرج ولا يكاد ينتظم له نسق فان قلت انك قائل بان الخبر الصحيح من باب
خبر الواحد حجة مثلا فاذا رأينا خبرا صحيحا نعمل عليه لان الاصل عدم المعارض ولا علم لنا بوجوده فيه بخصوصه وهكذا في غيره
قلت اجراء الاصل مع وجود العلم بوجود المعارضات غالبا لا معنى له فان قلت العلم بوجود المعارضات انما هو في
الجملة وليس في خصوص هذا الحديث قلت ان هذا يصير من باب الشبهة المحصورة التي حكموا بوجوب الاجتناب عنها
مع انا لو قلنا بجواز الارتكاب في الشبهة المحصورة ايضا الى ان يلزم منه العمل بالحرام لا يتم الكلام هنا لان فتح باب الرخصة
في ذلك لاحاد المكلفين يقتضي تجويز الارتكاب في الجميع فلابد من اعتبار ملاحظة المعارض مع ان الغالب في ذلك هو التعارض
وخبر لم يوجد له معارض لكن الشان بطريقة الاستنباط في غاية الندرة وان كان في اول امره والحاصل ان المجتهد اذا
علم ان دليل الحكم انما هو في جملة هذه الادلة المتعارضة المختلفة لا نفس كل واحد منها فلابد من البحث عن المعارض حتى يعرف
ان العمل بايها هو الراجح في ظنه لئلا يكون مؤثرا للمرجوح ولئلا يكون تاركا للاخبار المستفيضة الواردة بالعلاج
والترجيح فيما لو كان الخبران متخالفين اذ العلم بوجود الخبرين المتعارضين في جملة تلك الاخبار حاصل لنا ويجب علينا
علاجه وعدم العلم بالفعل بان هذا الخبر الذي رآه اولا في جملة الادلة مع امكان معرفتهما بعينهما ومما ذكرنا يظهر
انه لا يمكن التمسك باصالة عدم المعارض في كل رواية اذ المفروض ان احاديثنا مشتملة على الحديث الذي له معارض
والحديث الذي لا معارض له وكون الاصل كون الحديث الذي رآه اولا هو ما لا معارض له ليس باولى من كونه هو
الذي له معارض فيجب اجراء حكم كل من الصنفين فيه وهو لا يتم الا بعد البحث والفحص وحاصل المقام ان حجة الله
على العباد منحصرة في النبي والوصي وبعد العجز عن الوصول اليهما وبقاء التكليف فلا دليل على جواز الاعتماد الا على
ظن من استفرغ وسعه في تحصيل الظن من جهة الادلة المنسوبة اليهما ولا يمكن ذلك الا بعد الفحص عن المعارضات و
الاعتماد على الترجيحات وسيجيء الكلام في كفاية الظن وعدم وجوب تحصيل العلم عليه اذا تمهد هذا فنقول ان العام
المتنازع فيه واحد من الادلة واحتمال وجود المعارض اعم من المناقض الدافع لجميع حكمه او المخصص الدافع لبعضه ولما كان
الغالب في العمومات التخصيص حتى قيل ما من عام الا وقد خص فيقوى احتمال وجود المعارض هنا فيصير مظنونا فصار ذلك
اولى بوجوب الفحص عن المعارض فيها عن ساير الادلة وشبهة من لا يقول بوجوب الفحص عن المخصص في العام هو انه لو وجب
طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك في طلب الحقيقة اذ احتمال ارادة خلاف الظاهر ولزوم الوقوع
في الخطاء بالعمل على الظاهر قائم فيهما ولا يجب ذلك في الحقيقة اتفاقا وبدلالة اقتضاء العرف بذلك فكذلك العام وفيه
اولا انه ان اراد انه لا يجب الفحص عن الحقيقة اصلا بمعنى انه اذا ورد حديث يدل على فعل شيء بعنوان الوجوب ولكن
احتمل احتمالا راجحا وجود حديث اخر يدل على ان المراد بالامر في الحديث الاول الاستحباب فهو في الحقيقة احتمال
المعارض فلا معنى لعدم وجوب البحث عنه فكيف يدعى عليه الاتفاق وان اراد انه لا يجب في الحقيقة طلب المجاز اذا لم
يكن هنا ظن بوجود المعارض من الادلة بل ولا احتماله بمعنى ان يتفحص لاحتمال قيام قرينة حالية او مقالية دلت على
ارادة المعنى المجازي في الكلمة فهو صحيح ومسلم في العام ايضا من هذه الجهة فانا لا نتفحص في العام عن المخصص لاحتمال ان
يكون المراد معناه المجازي بل لان وجود دليل خاص يرفع احكام بعض افراد العام محتمل او مظنون وان ادى ذلك الى
حصول التجوز في العام بعد ظهوره فتداخل البحثين لا يوجب كون كل منهما مقصودا بالذات ولما كان العام من جملة

هل هو من هذا الباب ام لا الا وجب العلم بعدم ذلك لان ما ورد من النقض فمن ... علينا ١٣٧

الادلة اكثر احتمالا لوجود المعارض حصوه بالبحث دون ساير الادلة وثانيا على فرض تسليم كون البحث عن العام من جهة دلالة اللفظ وحقيقته والاحتراز عن التجوز ولكن نقول ان الاتفاق الذى ذكره المستدل هو الفارق بين انواع الحقايق لعدم تحققه فيما نحن فيه بل تحقق خلافه فقد ادعى جمع من المحققين الاجماع على وجوب الفحص فحصل الفارق وبطل القياس مع ان الفارق موجود بوجه اخر وهو تفاوت الحقايق فى الظهور الاترى انهم اختلفوا فى ترجيح المجاز المشهور على حقيقته فنقول هنا ان استعمال العام فى معناه المجازى بلغ حد الاشتهار الى ان قيل ما من عام الا وقد خص بخلاف ساير الحقايق فان لم يترجح المجاز المشهور فلا اقل من التوقف فالغلبة مرجحة للتجوز واصالة الحقيقة وعدم التخصيص للحقيقة فيصير مجملا يحتاج الى الفحص بخلاف ساير الحقايق فان الغلبة ليس فيها الى هذا الحد بل اكثر الالفاظ محمول على الحقايق وما يقال ان اكثر كلام العرب مجازات فهو اغراق ليس على حقيقته ومما يوضح ما ذكرنا انه لا يجب الفحص عن احتمال ساير المجازات فى العام ايضا كما اذا احتمل اطلاق العام على شخص باعتبار جامعيته جميع اوصاف افراد العام فاذا قيل جاء العلماء فيحتمل انه اراد منه زيدا باعتبار ان علمه ساو لعلم كلهم بعلاقة المشابهة ويحتمل انه اراد منه امرهم وحكمهم او نوابهم بعلاقة المجاورة او التعلق او نحو ذلك بل يحمل على حقيقته من هذه الجهة بخلاف احتمال جهة التخصيص بارادة بعضهم دون البعض وكانه غفل من غفل فى هذا الاصل من جهة الغفلة عن تفاوت المجازات او عن ان الكلام فى الفحص عن المعارض من حيث انه معارض لا فى طلب المجاز وقد عرفت امكان اجتماع الحيثيات وافتراقها ثم فيما ذكرنا بعين الانصاف تجده حقيقا بالقبول واما الدليل على كفاية الظن بعدم وجود المخصص بعد الفحص فهو الدليل على كفاية الظن فى مطلق معارضات الادلة وهو ان ضرورة بقاء التكليف وعدم السبيل الى تحصيل الاحكام الواقعية بعنوان اليقين يفيد جواز العمل به وان فرض امكان الوصول اليه فى بعضها لان الحكم الذى يمكن ان يحصل فيه العلم ان كان مركبا او كان جزء العبادات المركبة فتحصيل العلم بالجزء ليس تحصيلا للعلم بالكل وما بعضه ظنى فكله ليس بعلمى جزما كما هو واضح فتحصيل العلم بالكل فى غاية البعد وان كان بسيطا او كان هو نفس المركب فاستفراغ الوسع فى تحصيله انما يمكن بعد تتبع جميع الادلة وهو مستغرق للاوقات غالبا مفوت للمقصود مع انه عسر عظيم وحرج شديد وهما منفيان فى الدين بالاجماع والايات والاخبار فثبت كفاية العمل بالظن مطلقا فنقول فيما نحن فيه ان العلم بعدم المخصص فى العام غير ممكن غالبا وتحصيل ما يمكن فيه العلم مستلزم لتفويت العمل باكثر العمومات وبهذا التقرير يندفع ما قد يتوهم ان ذلك يقتضى جواز العمل بالظن فى البعض دون البعض وان العمل بالظن انما هو فيما اذا لم يتمكن تحصيل القطع وهو مخالف لما هو المعهود من طريقتهم فى الفقه من جواز العمل بالظن وان امكن تحصيل العلم فى بعض الاحكام ايضا فان المراد فى هذا الاستدلال ان العمل بالظن فى الكل انما هو لاجل ان تحصيل العلم فيما يمكن فيه من الصور النادرة يوجب تفويت العمل بالاكثر والعسر والحرج لا انه لا يجوز العمل بالظن الا فيما لا يمكن القطع واما ما يمكن ان يوجه للقول بلزوم تحصيل القطع بعدم المخصص فى العمل على العام فهو ان العمل بالظن مشروط بعدم امكان تحصيل اليقين وهو ممكن لان ما يعم البحث فيه وكان مما يبتلى به عموما فالعادة تقتضى باطلاع الباحثين عليه وتنصيصهم على وجوده وعدمه واما الذى ليس بهذه المثابة فالمجتهد بعد البحث يحصل له القطع بذلك اذ لو كان مخصص لذكروه وفيه مع ما فيه من منع حصول القطع فى المقامين اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود ان اشتراط العمل بالظن بعدم امكان تحصيل اليقين لا دليل عليه اذ اليقين بحكم الله الواقعى لا يحصل بالقطع بعدم المخصص اذ عدم المخصص لو سلم القطع به فى نفس الامر ايضا فكيف يحصل القطع بان المراد من العام هو جميع الافراد بل لعله كان فى مقام الخطاب قرينة حالية افهمت ارادة البعض مجازا مع ما فى سند العام ودلالته من غير جهة العموم والخصوص ايضا وجوه من الاحتمال

تنقيح م

فى بعض الاحكام اليقين م

منع عن

يمنع عن القطع بحكم الله تع الواقعي وهكذا الكلام في ساير الادلة بالنسبة الى المعارض وبالجملة وجود المعارض وعدمه
احد اسباب الخلل كما اشرنا سابقا فدعوى انه بعد حصول القطع بعدم المعارض والمخصص تحصيل القطع بحكم الله تع
جزاف من القول وامكان سد جميع الخلل في المتن والسند وساير كيفية الدلالة لم نزل الى الان سبيلا الى التمكن عنه
ودعوى اشتراط قطعية بعض مقدمات الدليل اذا امكن مع عدم افادة الدليل الا الظن ترجيح بلا مرجح
فان قلت ان ما ذكرت يوجب الاكتفاء بمطلق الظواهر في حكم الله الظاهري فلا يجب البحث عن المعارض اصلا
فضلا عن تحصيل القطع قلت ان المراد من الظاهر هو الراجح الدلالة المرجوح خلافه وبعد ملاحظة احتمال المعارض
احتمالا راجحا لا يبقى ظهور في دلالته لعدم الظواهر في نفسها مع قطع النظر عن احتمال المعارض لها ظهور في مدلولها
وهو لا يكفي لنا نعم انما يكفي لاصحاب الائمة والحاضرين مجلس الخطاب ومن قاربهم وشابههم فدليلنا على المطلوب هو ما
يظهر من ملاحظة مجموع الادلة بعد البحث والفحص لا كل واحد مما يمكن ان يصير دليلا ولكن لا يجب في الحكم بذلك
الظهور القطع بعدم المعارض بل يكفي الظن ثم ان بعض افاضل المتاخرين خبط خبطا عظيما وتبعه بعض افاضل
من تاخر عنه وهو انه منع من لزوم تحصيل القطع والظن كليهما في طلب المعارض في جميع الادلة سواء كان العام
او غيره واستدل على ذلك بوجوه الاول ان احدا من المتنازعين والباحثين في المسائل من اصحاب الائمة والتابعين
لم يطلب في المسئلة التوقف من صاحبه حتى يبحث ويتفحص عن المعارض والمخصص بل سكتا وتلقى بالقبول والا
لنقل الينا فصار اجماعا على عدم البحث عن المخصص والمعارض وزاد بعضهم على ذلك ايضا وقال وايضا الاصول
الاربعمائة لم تكن موجودة عند اكثر اصحاب الائمة بل كان يعند بعضهم واحد وعند الاخر اثنان والثلثة وهكذا
والائمة عم كانوا يعلمون بان كلا منهم يعمل في الاغلب بما عنده ولا يتم البحث عن المخصص الا بتحصيل جميعها فلو كان
واجبا لامرهم الائمة عم بتحصيل الكل ونهوهم عن العمل ببعضها والجواب عن الاول بعد تسليم هذه الدعوى
مما مر من التفاوت الظاهر بين زماننا وزمان الائمة وهذا الكلام يجري في خطاب الائمة عم مع اصحابهم ايضا
حيث لم يسئل الاصحاب عنهم عم عن المخصص وقرروهم على معتقدهم من العموم ونزيد توضيحا ونقول ان الاستدلال
بالعموم غالبا ليس في جميع الافراد وكذلك خطاب الائمة عم بالنسبة الى اصحابهم فانه قد يكون الحاضر في ذهن الاصحاب
هو طايفة من افراد العام المطابق لخطاب الامام عم وكان ذلك موضع حاجته وبين الخصوص في موضع اخر وكذلك المتنازعين
والباحثين كان نزاعهم في طايفة من افراد العام وكانوا غافلين عن العام فبالاستدلال لصاحبه بذلك كان يسكت و
ذلك لا ينافي تخصيص العام بالنسبة الى غير تلك الافراد اذ العام المخصص حجة في الباقي كما مر تحقيقه ثم اردنا من قولنا
انه يجب في العمل بالعام البحث عن المخصص العمل به في جميع الافراد وبه يندفع الاشكال الطاري من جهة شيوع التخصيص
وغلبته بالتفحص عن المخصص في الجملة فاذا ظهر وجود مخصص ما فلا دليل على وجوب التفحص ازيد من ذلك لا ظنا ولا
قطعا لاصالة الحقيقة الا مع احتمال وجود مخصص اخر راجح على عدمه بالخصوص وليس ذلك من باب اصل التخصيص
الراجح بسبب الغلبة بل من جهة مطلق وجود المعارض للدليل فافهم ذلك وتامل حتى يتحقق لك ان دعوى مثل ذلك
الاجماع لا اصل لها ولا حقيقة مع انه ورد في الاخبار ما يدل على ذلك مثل رواية سليم بن قيس الهلالي في الكافي
عن امير المؤمنين ع حيث اجاب عن اختلاف اصحاب رسول الله ص وفي آخرها فان امر النبي ص مثل القران منه ناسخ ومنسوخ
وخاص وعام ومحكم ومتشابه وقد كان يكون من رسول الله ص الكلام له وجهان وكلام عام وخاص مثل القران الى
ان قال فما نزلت على رسول الله ص اية من القران الا اقرانيها واملاها علي نكتبها بخطي وعلمني تاويلها وتفسيرها

وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصّها وعامّها الحديث وفي معناها غيرها فظاهرها لزوم معرفة الجميع فبعد ملاحظة
ان في الآيات والاخبار عامّا وخاصّا ولا يندفع الاختلاف والحيرة الا بملاحظتها وانّا مأمورون بمعرفة العامّ والخاصّ فكيف يمكن
انّا لن نؤمر بالبحث عن الخاصّ واحاديث الائمة ع مثل احاديث الرسول ص وقد قال الصادق ع في رواية داود بن فرقد المرويّة في
معاني الاخبار انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا انّ الكلمة لتنصرف على وجوه فلو شاء انسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب
ويدلّ على المطلوب ايضا الاخبار المستفيضة الدالّة على عرض الاخبار المتخالفة على الكتاب ولا ريب انّ موافقة الكتاب وعدمها
لا يعلم الا بعد معرفة عامّ الكتاب وخاصّه ومعرفة ذلك في فهم الكتاب لازم كما يستفاد من الاخبار فيستلزم ذلك لزوم معرفة
عامّ الخبر عن خاصّه ايضا وهو معنى البحث عن المخصّص واما الجواب عما زاده بعضهم فنقول مضافا الى ما ظهر مما تقدّم ان الاحاديث
المجتمعة عندنا من الكتب الاربعة وغيرها اكثر مما كان عند كل واحد من اصحاب الائمة ع من تلك الاصول بلا شك ولا ريب مع ذلك
فالفروع المتكثرة في كتب الفقهاء الخالية عن النصوص اكثر مما وجد فيه النصّ بمراتب شتّى وما لم يذكروه في كتب الفروع وما
يتجدّد يوما فيوما اضعاف مضاعفة ما ذكروه بل لا يتناهى ولا يعدّ فلو كان يلزم عليهم تبليغ احكام الجميع بالخصوص فيلزم
انهم ع العياذ بالله قصّروا في ذلك لعدم تبليغ ذلك بالخصوص في الجميع جزما فظهر انهم اكتفوا في جميع ذلك بالاصول الملقاة
الينا بقولهم علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرّعوا وهذا من اقوى الادلّة على جواز العمل بالظنّ في الاحكام
الشرعيّة اذ غاية ما في الباب جعل الفرع من جزئيات اصل وقاعدة ولا ريب انّ دلالة العامّ والقاعدة على جزئياتهما
ظنيّة فنقول انّ الواجد للاصل والاصلين من اصحاب الائمة ع كان عالما بالاصول الاصليّة التي هي امّهات المسائل مثل اصل
البراءة وعدم جواز نقض اليقين بالشك وعدم العسر والحرج وعدم التكليف بما لا يطاق واصالة الاباحة فيما لا ضرر فيه
وقبح الظلم والعدوان والاضرار ونحو ذلك ويبيّنوا لهم في جواب مسائلهم كثيرا من الخصوصيات وكثيرا من العمومات الواردة
في الكليات ولم يظهر من حالهم انّ تلك العمومات الثابتة في الاصل والاصلين كانت بكارا لم يصبها ايدي التخصيص فلعل
الروّات كانوا يعلمون انّ مرادهم ع من تلك العمومات الاشتمال على الباقي بعد التخصيص كما اشرنا آنفا ان الخاصّ تبيّن لهم من
خارج والتنصيص على جميع الجزئيات ليس بواجب على ما بيّنا واحتمال وجود مخصّص اخر غير ما تمّموه لا يضرّ كما بيّنا لان الظنّ
بالعدم كاف بل يكفي اصالة العدم ولم يظهر من حال صاحب الاصل والاصلين انه يظنّ بوجود خاصّ او معارض في ساير
الاصول وعلى فرض الثبوت انه كان متمكّنا من الرجوع اليه ولم يفعل وعلى فرض ذلك انّ الامام ع اطّلع عليه وقرّره وكل
ذلك دعاوي لا بيّنة عليها بخلاف زماننا فانّ وجود المعارض في جملة الاخبار مما لا يدانيه ريب ولا يعتريه شك فكيف يقاس
بزمان اصحاب الائمة ع ولعمري ان امثال هذه الكلمات ممن تتبّع الاخبار وعرف طريقة الفقه والفقهاء مما يقضي منه العجب
ومما ذكرنا ظهر انّ عدم امر الامام ع بتحصيل ساير الكتب لم يكن لاجل انّ الفحص عن المخصّص والمعارض لا حاجة اليه مع
قيام الاحتمال الراجح اذ لعلّه يعتمد على ذلك بانه اذا اشكل عليه الامر في العام يرجع الى الامام ع والثاني قوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا الخ وجه الاستدلال انه يفهم بالمفهوم التثبّت عند مجيء العدل والبحث عن المخصّص تثبّت وانّى
تثبّت وفيه انّ الظاهر من الآية لزوم التثبّت في خبر الفاسق الذي يفهم منه مراده بعنوان القطع او الظن في انه هل هو
صادق او كاذب والتفحّص والبحث عن المراد من خبر العدل اذا كان محتملا لغير ظاهره احتمالا مساويا له ليس تثبّتا في انه هل
هو صادق او كاذب والحاصل انّ خبر العدل لا يتأمّل في قبوله من حيث احتمال الكذب بل التأمّل والتثبّت انما هو في
فهم المراد ولم يظهر من الآية نفيه كما لا يخفى لا يقال انّ هذا تقييد في خبر العدل والاصل عدمه واطلاق الآية يقتضي عدم التثبّت
في خبر العدل مطلقا لا في نفي الكذب فقط لانا نقول انا نمنع الاطلاق بالنسبة الى هذا المعنى حتى نطالب بدليل التقييد بل

نقول المتبادر من الآية المقيّد وانكاره مكابرة مع انّه يرد على المستدلّ النقض بمجمل خبر العدل فان قيل انّ المجمل خرج بالاتفاق
وبحكم العقل للزوم التحكم في حمل الكلام على بعض المحتملات ولا اتفاق هنا ولا يحكم العقل بعدم جواز ترجيح العموم لوجود المرجّح
من تبادر العموم لاصالة الحقيقة وايضاً القول بكون العام مثل المجمل رجوع عن القول بكون الفاظ العام حقيقة في العموم
قلنا حصول الاجمال من جهة تساوي احتمال ارادة الخصوص لاصالة الحقيقة لا ينافي القول بكونها حقيقة في العموم كما
في المجاز المشهور عند من يتساوى عنده احتماله مع الحقيقة والتبادر الحاصل في المجاز المشهور للمعنى الحقيقي كما انّه بعد قطع النظر
عن الشهرة فكذلك المسلّم من التبادر هنا هو بعد قطع النظر عن شيوع غلبة التخصيص مع انّ هنا فرقاً آخر وهو انّ العام
بعد ثبوت التخصيص في الجملة يكون ظاهراً في الباقي كما مرّ بخلاف المجمل والمشترك ولئن سلّمنا اطلاق الآية حتى بالنسبة الى
الدلالة فنقول انّ ما ذكرنا هاهنا من الادلّة على المختار يقيّدها والّا فلا ريب انّه يصدق على كل من خبري العدلين المتعارضين
ولا ريب انّه لا يمكن العمل بهما فظهر انّ المراد من الآية انّ خبر العدل من حيث انّه خبر العدل لا يجب فيه التفحص عن الصدق والكذب
وان وجب فيه من حيث انّه يعارض خبر عدل آخر فضلاً عمّا كان للتثبت من جهة فهم المراد والثالث انّه النفر ووجه الاستدلال
انّه تعالى اوجب الحذر عند انذار الواحد ولم يقيّده بالبحث عن المخصص ويظهر الجواب عنه ايضاً ممّا مرّ ثم انّ مناط القول
المختار انّه لا يحصل الظن بارادة المعنى الحقيقي للعام الّا بعد الفحص لا انّه يحصل الظن بسبب اصالة الحقيقة ولكن لا يكتفى بهذا
الظن بل يوجب الظن الزائد بل نقول انّ اصالة الحقيقة ان افاد الظن فانّما يفيد بعد قطع النظر عن شيوع التخصيص والمفروض
انّه غير منفك فلا معنى لمقابلة مختارنا بانّا نكتفي بالظن الحاصل من اصالة الحقيقة بل لا بدّ ان نبيّن انّ الظن حاصل مع شيوع
التخصيص ايضاً وجوابه المنع ثم انّ مطلق الظن كاف والّا فيشكل الامر لتفاوت مراتب الظنون بل تفاوت مراتب الظن
المتاخم للعلم ايضاً فلو قلنا باشتراطه لزم الحرج الشديد مع انّها غير ميسّر غالباً وما امكن تحصيله فيه فيجري فيه الكلام الذي
ذكرناه في تحصيل العلم ثم انّ الظاهر انّه يكفي في تحصيل الظن تتبّع كل باب بوّبوه في كتب الاخبار لكل مطلب وكل ما يظن وجود
ماله مدخلية في المسئلة فيه من ساير الابواب وان كان في كتاب آخر مثل انّ ملاحظة ابواب لباس المصلي في كتاب الصلوة له
مدخلية في احكام الطهارة وغسل الثياب وملاحظة كتاب الصوم له مدخلية في احكام الاستحاضة والحيض ونحو ذلك وهكذا
وقد صار الآن تتبّع ذلك سهلاً عندنا من جهة تاليف الكتب المبوّبة مثل الكافي والتهذيب والاستبصار وزاد في ذلك علامة
كتاب الوافي للفاضل الكاشاني وكتاب وسائل الشيعة لمحمد بن الحسن الحرّ العاملي عظّم الله اجورهم ولا بدّ في الفحص عن المخصّص
من ملاحظة الكتب الفقهية سيّما الاستدلالية منها ليطّلع على موارد الاجماع ايضاً وذلك ممّا يعين على الاطلاع بحال الاخبار
وخصوصها وعمومها ايضاً سيّما ملاحظة كتب المتاخرين من اصحابنا مثل المعتبر والمنتهى والمختلف والمسالك وغيرها ولا يجب تتبّع
جميع كتب الاخبار من اوّلها الى آخرها في كل مسئلة وكذا الكتب الفقهية مع انّه ممّا يوجب العسر الشديد والحرج الوكيد

المقصد الثالث فيما يتعلق بالمخصص قانون

اذا تعقّب المخصّص عموماً متعددة جملاً كانت
او غيرها متعاطفة بالواو او غيرها وصحّ عوده الى كلّ واحد فلا خلاف في انّ الاخيرة مخصّصة به جزماً انّما الخلاف في غيرها
وفرضوا الكلام في الاستثناء ثم قاسوا عليه غيره فذهب الشيخ والشافعية الى انّ الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة
ظاهر في رجوعه الى الجميع وفسّره العضدي بكلّ واحد وابو حنيفة واتباعه الى انّه ظاهر في العود الى الاخيرة والسيّد الى
انّه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة والغزالي الى الوقف فلا يدري انّه حقيقة في ايّهما وهذان القولان موافقان
لقول ابي حنيفة في الحكم وان تخالفا في الماخذ لانّ الاستثناء يرجع على القولين الى الاخيرة فتثبت حكمه فيها ولا يثبت
في غيرها كقول ابي حنيفة لكن هؤلاء لعدم ظهور تناولها وابو حنيفة لظهور عدم تناولها هكذا قرّره العضدي عنه

من الاصوليين وليس مرادهم محض الموافقة في تخصيص الاخيرة فان قول الشافعية ايضا موافق له في ذلك وكان غير الاخيرة باق على
العموم على القولين محمول على ظاهرها لتحد في تمام الحكم مع قول الحنفية لينافي التوقف والاشتراك بل مرادهم بيان موافقة
القولين لقول ابي حنيفة من جهة لزوم تخصيص الاخيرة وعدم تخصيص غيرها وعدم التخصيص اعم من القول بالعموم فعدم
تخصيص الغير عند ابي حنيفة لحمله على العموم والعمل على ظاهر اللفظ ومأخذه الحمل على اصل الحقيقة وعندهما بالتوقف
في التخصيص وعدمه لسبب عدم معرفة الحال ومأخذه اما تصادم الادلة والاجمال الناشي عن الاشتراك فيظهر ثمرة
الخلاف بين الحنفية وبينهما في امرين احدهما ان غير الاخيرة غير معلوم الحال عندهما ومعلوم العموم عند الحنفية وثانيهما انه
لو استعمل في الاخراج عن غير الاخيرة ايضا كان مجازا عند الحنفية حقيقة عند السيد محتملا لهما عند الغزالي والعجب من
الفاضل المدقق الشيرواني حيث نفى الاشكال في موافقة القولين الاخيرين للقول الثاني في تمام الحكم وقال ويجب ان لا
يعمل في غير الاخيرة اصحابهما الا على العموم لان له صيغة خاصة به دالة عليه دلالة معتبرة ولم يتحقق في الكلام دلالة اخرى
يعارضها ومجرد احتمال المعارض لا يكفي في الصرف عنها والا كان ذلك قائما على تقدير عدم الاستثناء ايضا والمفروض ان
اصحاب المذهبين بحثوا ونقبوا في المسئلة الى اخر ما ذكره وتنبيه انه لم يظهر من كلام الاصوليين نسبة ذلك الى صاحب
القولين ولا يظهر من كلامهم في بيان الموافقة ارادة ما ذكره بل كلامهم على ما ذكرنا ادل واوفق ومرادهم مجرد نسبة المخصص
الى المجمل من حيث ثبوت التخصيص وعدمه لا من حيث ارادة العموم من غير الاخيرة وعدمه مع ان مقتضى تلك الاقوال ان الخلاف
انما هو في الهيئة التركيبية من الاستثناء المتعقب للجمل كما يظهر من ملاحظة ادلتهم ايضا كما سيجيء فالقول باشتراك تلك الهيئة
بين الرجوع الى الاخيرة فقط والرجوع الى الجميع معناه ان تلك الهيئة حقيقة في كل واحد منهما ومقتضى كونه حقيقة في الرجوع
الى الجميع ان العموم لم يبق على حاله في واحد منها ومقتضى كونه حقيقة في الرجوع الى الاخيرة بقاء العموم على حاله في غيرها
والمفروض ان الامر مردد بين ان المراد من اللفظ هل هو العمومات المخصصة باحتمال ارادة المعنى الاول من معنيي المشترك
او العمومات الغير المخصصة باحتمال ارادة المعنى الثاني والشك في ان المراد من ذلك اللفظ هل هو العام المخصص او العام
الغير المخصص غير الشك في ان العام هل خص ام لا فيجري فيه اصالة عدم التخصيص وليس ذلك من قبيل العام الذي لم
يظهر له مخصص بعد الفحص والبحث حتى يتوكل ان صيغة خاصة به دالة على معنى ولم يوجد له معارض فكون العام مخصصا او
غير مخصص جزء مدلول اللفظ فيما نحن فيه والشك في ان المراد اي المدلولين لا انه امر خارج عنهما يمكن نفيه باصالة الحقيقة
واصل عدم التخصيص ونحوهما وظني ان ذلك واضح لا يحتاج الى مزيد الاطناب وبالكلية ره اختار موضع مقابلة ما
نحن فيه بمبحث البحث عن المخصص مقابلة بجواز العمل بالعام المخصص بالمجمل والحاصل ان القائل بالاشتراك يتوقف
عن الحمل على العموم لانه لا يظهر عليه انه اريد من الهيئة المعنى الذي لازمه تخصيص الكل او اريد منها المعنى الذي لازمه تعميم
ما سوى الاخيرة والمتوقف يتوقف لما لم يتعين عنده المعنى الحقيقي للهيئة التركيبية حتى يبني على اصل الحقيقة او
الاشتراك مع انه يعلم ان للفظ حقيقة معينة لا بد من الحمل عليه ولم يبق لعموماتها على سجيتها الاصلية حتى يعرض عن
حال المعارضات الخارجية راسا باصالة العدم وههنا قول خامس اختاره صاحب المعالم ره وهو القول بالاشتراك المعنوي
وحاصله ان الاستثناء موضوع لمطلق الاخراج واستعماله في اي فرد من افراد الاخراج حقيقة غاية الامر الاحتياج الى
القرينة في فهم المراد لكون افراد الكلي حينئذ متشابهة وظاهر هذا القول بل صريحه انه لم يعتبر للهيئة التركيبية حقيقة
جديدة وزعم ان ذكر الاستثناء وارادة الاخراج عن كل واحد حقيقة كما ان ارادة الاخراج عن الاخيرة فقط ايضا حقيقة
فلا يتفاوت الحال بتعقبه بعام واحد او لعمومات متعددة وتعيين كل فرد من افراد الاخراج يحتاج الى القرينة لكن لا من

بقبيل قرينة المشترك اللفظي فانها للتعيين لا للتفهيم ثم انه قدس سره مهد لتحقيق ما اختاره مقدمة لا باس بايرادها مع توضيح
منى وتحرير واصلاح وهى ان الواضع لا بد له من تصور المعنى فى الوضع فان تصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا
كزيد لولد عمرو او الفاظا مخصوصة متصورة تفصيلا كزيد وضياء الدين وابى الفضل له او اجمالا كوضع ما اشتق من
الحمد له مثل محمد واحمد وحامد ومحمود فيكون الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه اعنى تصور المعنى والموضوع له ايضا
خاصا وهو ظاهر وان تصور معنى عاما تحته جزئيات اضافية او حقيقية فله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة
بالتفصيل او الاجمال بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له ايضا عاما مثال
الاول الحيوان ومثال الثانى الانسان والبشر ومثال الثالث وضع المشتقات لمعانيها مثل فاعل لذات قام به الفعل والمراد
بالوضع الاجمالى هو الوضع النوعى وقد يحصل اجتماع الالفاظ التفصيلية فى الاوضاع النوعية كوضع فعال وفعول
للمبالغة فيحصل الترادف فى الوضع النوعى ايضا وله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء
خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام نحوها والعلم الاجمالى كاف
فى الوضع فيكون الوضع عاما والموضوع له خاصا مثال الاول الحروف فانه فان من والى وعلى مثلا لوحظ فى وضعها
معنى عام نسبى هو الابتداء والانتهاء والاستعلاء ووضع تلك الحروف لجزئيات تلك المعانى ومثل لفظ هذا وهو لكل
مفرد مذكر ومثال الثانى ذى وتى وتهى لكل مفرد مؤنث ومثال الثالث الوضع الهيئى للافعال التامة فانها باعتبار
النسبة وضعها حرفى نوعى اجمالى وان كان باعتبار المادة من القسم الاول لعن هذين القسمين وضعها عام والموضوع
له عام وربما قيل ان وضع المشتقات من باب وضع الحروف واسماء الاشارة وهو غلط واضح ولا باس بتفصيل الكلام فيه
فنقول ان وضع المشتقات كاسم الفاعل والمفعول يتصور على وجوه احدها ان يقال ان وضع صيغة فاعل مثلا اى
كل ما كان على زنة فاعل من اى مادة يتيسر لنا هو لكل من قام به تلك المادة وبعبارة اخرى كل واحد من الصيغ المبنية على
زنة فاعل موضوع لمن قام به مبدأ ذلك الواحد يعنى ضارب موضوع لمن قام به الضرب وقاتل لمن قام به القتل وعالم لمن قام
به العلم وهكذا وعلى هذا فالوضع عام والموضوع له عام لان الواضع تصور حين الوضع معنى عاما وهو كل واحد من الذوات
القائمة بها احداث ووضع بازاء كل واحد منها ما يتيسر من ذلك الحدث على هيئة فاعل وهذا من باب الوضع النوعى فانه قد
لوحظ الالفاظ الموضوعة اجمالا لا فى ضمن الهيئة الخاصة فقولنا هيئة فاعل موضوع لمن قام به مبدأ ما يتيسر منه فى قوة
قولنا كلما كان على زنة فاعل الخ فقد تصور الواضع الالفاظ اجمالا عند وضع الهيئة والثانى ان يقال صيغة فاعل وضعت
لمن قام به المبدأ يعنى هذا الجنس من اللفظ وهو ما يتيسر على فاعل موضوع لهذا المفهوم الكلى وهذا ايضا كسابقه لكن المراد
بالعام فى الاول هو العام الاصولى وفى الثانى العام المنطقى لا يقال ان هذا يستلزم كون ضارب وقاتل وعالم مثلا
موضوعا للمفهوم الكلى والمفروض خلافه لان معنى هذه المذكورات ليس هو نفس ذلك الكلى يعنى من قام به المبدأ بل معناها
من قام به الضرب والقتل والعلم لانا نقول الذى يدل عليه الهيئة هو نفس الكلى واما خصوصية قيام الضرب والقتل و
نحوهما فهو من مقتضيات المادة والكلام فى وضع الهيئة او اللفظ بواسطة الهيئة فالهيئة من حيث هى لا تدل الا على
المعنى الكلى والثانى مدلول المادة والثالث ان يقال لفظ ضارب موضوع لمن قام به الضرب وعالم لمن قام به العلم و
هكذا وهذا ايضا كسابقه فى كون الوضع عاما والموضوع له عاما لكن الوضع فيه شخصى من جهة ملاحظة الخصوصية فى
اللفظ بخلاف السابق فانه لم يعتبر فيه الخصوصية بل اعتبر فيه العموم فوضعه نوعى وحقيقة الوضع النوعى يرجع الى بيان
القاعدة وجعل وضع المشتقات من قبيل الوضع الشخصى بعيد اذا عرفت هذا فاعلم ان جمعا من الاصوليين قالوا ان وضع

في بيان وضع المشتقات

المشتقات مثل وضع الحروف والمبهمات من حيث ان الواضع للفظ فيها تصوّر المعنى الكلي ووضع الالفاظ بازاء خصوصيات
الافراد الا ان الموضوع له في الحروف والمبهمات هو الجزئيات الحقيقية وفي المشتقات هو الجزئيات الاضافية وحاصله
ان الواضع حين الوضع تصوّر معنى كليا وهو من قام به مبدء ما ووضع بازاء جزئياته الاضافية يعني من قام به الضرب او
القتل مثلا الفاظا منصورة بالاجمال وهو ضارب وقاتل ونحوهما وفيه ما لا يخفى اذ الواضع ان كان غرضه تعلق بوضع الهيئة
اي ما كان على زنة فاعل لمن قام به المبدء فح انما وضع لفظا كليا منطبقا لمعنى كلي منطقي وكما يتشخص كلي اللفظ في ضمن مثل
ضارب فكذا يتشخص كلي المعنى في ضمن من قام به الضرب ولا يستلزم ذلك لفظا جزئيا لمعنى جزئي بل لفظة ضارب من حيث
انه يتحقق فيها الهيئة الكلية موضوعة لمن قام به الضرب من حيث انه يتحقق فيه المعنى الكلي اعني من قام به المبدء ولا يلزم من ذلك
تجوز في لفظ ضارب اذا اريد به من قام به الضرب كما انه لا يلزم التجوز في اطلاق الكلي على الفرد مثل زيد انسان وبالجملة
وضع اللفظ الكلي للمعنى الكلي مستلزم لوضع اللفظ الجزئي للمعنى الجزئي لا ان اللفظ الجزئي موضوع للمعنى الجزئي بالاستقلال
بملاحظة المعنى الكلي وان كان غرضه تعلق بوضع كل واحد مما كان على هذه الهيئة من الالفاظ فح انما وضع كل واحد من افراد
اللفظ الكلي بعنوان العموم الاصولي لكل واحد من قام به موزعا تلك الالفاظ على تلك المعاني فههنا ايضا قد وضع
الالفاظ بعنوان العموم الاصولي بازاء المعاني بدون ان يلاحظ معنى كليا ثم يضع لجزئياته الاضافية وايضا فلا حاجة
الى ملاحظة المعنى الكلي في الوضع للجزئيات ح وما ذكروه من ملاحظة المعنى الكلي في وضع الالفاظ المتعددة بازاء الجزئيات
انما ينفع لو اريد بتصوّر الكلي جميع شتات الجزئيات ليمكن ان يوضع لجميعها لفظ واحد كهذا او الفاظ متعددة مترادفة
مثل ثروني وهي ليكون اللفظ والمعنى الكلي كلاهما جامعين لشتات الجزئيات وفيما نحن فيه ليس كذلك لان لفظة ضارب
تفيد معنى وقاتل يفيد معنى اخر وهكذا فلا فائدة في تصوّر المعنى الكلي لذلك فالالفاظ هنا موزعة على الجزئيات
الاضافية بخلاف اسماء الاشارة ثم انه من بعد تمهيد المقدمة من المقدمة يبني قوله على ان وضع اداة الاستثناء من
قبيل وضع الحروف عام والموضوع له هو خصوصيات الاخراجات والمفروض ان المستثنى ايضا صالح للعود الى الاخيرة والى
الجميع وفرض الصلاحية بان يكون وضع المستثنى ايضا عاما سواء كان الموضوع له ايضا عاما كالمشتقات والنكرات وكان
الموضوع له خاصا كما لو كان من قبيل المبهمات ولا بد ان يكون مراده مثل الموصولات او بان يكون مشتركا بين معنيين يصلح
من جهة احدهما للرجوع الى الجميع ومن جهة الاخر للاخيرة فقط مثل اكرم بني تميم واخلع بني اسد الا فارسا اذا فرض كون شخص
من بني اسد مسمى بفارس وفرض وجود الفارس بمعنى الراكب في جميعهم فلفظ فارس مشترك بينه وبين الراكب وانت
خبير بان وجه الصلاحية لا ينحصر فيما ذكره بل يختلف باختلاف الاوضاع والاحوال فقد يجري الصلاحية للجميع في الاعلام المختصة
ايضا وفي اسماء الاشارة ايضا اذا فرض اتحاد المستثنى منه مع اختلاف الجمل كما تقول اضف بني تميم واخلعهم الا زيدا او الا
هذا نعم لا يتم ذلك اذا اختلف المستثنى منه وان اتحد الحكم وايضا فرض كون المستثنى مشتركا على النهج الذي ذكره مخرج
الكلام عن محل النزاع اذ محل النزاع ما لو كان المخصص صالحا لان يختص به كل واحد من العمومات السابقة ولا خلاف بين
ارباب الاقوال في تخصيص الاخيرة بالنسبة الى هذا المخصص الذي يصلح للرجوع الى الجميع ولا ريب ان في الصورة المفروضة
لا يمكن الحكم بالصلاحية اولا لاحتمال ارادة المعنى المختص بالاخيرة وهو المعنى العلمي وهو لا يصلح للرجوع الى غيرها سيما اذا
لم يكن هذا الشخص راكبا وبعد تعيين ارادة الراكب بالقرينة والرجوع الى البحث فيه فيغني عن اعتبار الاشتراك في الصلاحية
كما لا يخفى فانما يدخل في البحث بعد نفي احتمال ارادة المعنى العلمي اذ يصير ح من باب الموضوع له بالوضع العام وان فرض
المثال بمثل اكرم بني تميم واضف بني خالد واخلع بني اسد الا الزيدين مع فرض وجود شخص مسمى بزيد في كل واحد من القبائل

ومشتمى بزيدين في بنى اسد فهو وان كان اقرب من المثال السابق لكنه ايضا خارج عن المبحث للزوم ارادة كل واحد من العموما
على الاجتماع لا على البدل لانا نقطع انهم ارادوا صلاحية المخصص بالفعل لكل واحد لا صلاحية لفظه لارادة معنيين بنا
احدهما للاخيرة بحيث لا يجوز استعماله في الغير والاخر للجميع بحيث لا يجوز استعماله في الاخيرة فاللائق بالمحتج ان يقول لفظ
المخصص صالح لان يراد منه ما يختص بالاخيرة ولا يمكن ارادته في غيرها وصالح لان يراد منه ما يختص بالجميع ولا يمكن ارادة
الاخيرة فقط منه الا ما هو المذكور في السنة القوم في تحرير محل النزاع من صلاحية مفهوم المخصص لكل واحد من العموما
كما هو الظاهر من كلماتهم والعجب انه قد فرض حصول الاشتراك في هذه الصورة فقط وعرض على من قال بالاشتراك
وقال وقد اتضح بهذا بطلان القول بالاشتراك مطلقا فانه لا تعدد في وضع المفردات غالبا كما عرفت ولا دليل على كون
الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا لكل من الامرين وفيه ان القائل بالاشتراك يقول بان الاستثناء المتعقب
للجمل مشترك بين الامرين بمعنى انه لا يعلم انه اريد بذلك الاستثناء الذي يصلح لكل من الامرين الاخراج عن الاخيرة او الاخراج
من الكل لا بمعنى انا لا نعلم انه هل اريد بالمستثنى ما يصلح ان يخرج من الكل او ما لا يصلح الا للاخيرة وبينهما بون بعيد و
بالجملة هو وان اتعب باله في التشقيق لتدقيق واسس اساس التحقيق لكنه قد اختلط عليه الشان بعض الاختلاط و لم
ينته امره الى الاتقان في الارتباط والملهم هو نكرى القاصر والله ولي السرائر والتحقيق عندي انه لا اشكال ولا خلاف
في انه لم يوضع ادوات الاستثناء لاخراج شيء خاص من متعدد خاص بل الظاهر انها وضعت بوضع عام لكل واحد من الافراد
فوضع كلها حرفي وان كان بعضها اسما كغير وسوى واما الافعال فوضعها ايضا حرفي لان الاخراج انما هو باعتبار النسبة
وهو معنى حرفي والاسماء ايضا وان كان لها وضع مستقل لكنه لا بد ان يراد منها في باب الاستثناء المعنى الحرفي والمستعملة
فيه ليس الا خصوصيات الاخراج وكون خصوصية الاخراج جزئيا حقيقيا لا ينافي كون المخرج امرا كليا كما لا يخفى والحاصل
ان المعتبر في الكلام هو عموم الوضع فلم يتصور الواضع حين وضع تلك الادوات خصوصية اخراج خاص بل تصور عموم
معنى الاخراج ووضع تلك الالفاظ لكل واحد من جزئيات الاخراج ثم انه لم يثبت طريان وضع جديد للهيئة التركيبية
الحاصلة من اجتماع الجمل مع الاستثناء والاصل عدمه وعوده الى الاخيرة حقيقة لا بمعنى انه حقيقة في الرجوع الى الاخيرة
فقط بل بمعنى ان رجوعه الى الاخيرة معنى حقيقي له ولم يثبت استعماله ولا جوازه معه في غيره وبيان ذلك يتوقف على امور
الاول ان وضع الحقائق والمجازات وحدانية كما حققناه وبيناه في استعمال اللفظ المشترك في معنييه ومن التامل فيه يظهر
ان وضع الادوات وكذلك وضع المستثنى لا بد ان يكون وحدانيا فلا يجوز ارادة اخراجين من الادوات ولا ارادة فردين
من المستثنى والثاني ان محل النزاع هو جواز كون كل من الجمل موردا للاخراج على البدل لا كون المجموع موردا له كما يظهر
من تفسير العضدي لقول الشافعي من ارادة كل واحد لا ارادة الجميع ويؤيده المثال الذي ذكره السيد ره بقوله اضرب غلماني و
اكرم اصدقائي الا واحدا فان اخراج الواحد من كليهما محال اذ لفظة واحد موضوعة لمفرد ما ويخبر المخاطب في اختيار اي
فرد يريد اذا قيل له جئني بواحد من الغلمان لا يخرج عن المفردية فلا يصح جريان الكلام والبحث في هذا المثال الا بارادة
واحد من الاصدقاء وواحد من الغلمان فيثبت بدال ارادة ارادة الاخراج بالنسبة الى كل منهما في الواحد من يقول بانه
يرجع الى الجميع يقول ان المراد اضرب غلماني الا واحدا منهم واكرم اصدقائي الا واحدا منهم وان فسر الجميع بالمجموع لا كل
واحد فيكفي اخراج واحد من المجموع الثالث ان جعل قول القائل لا اكلت ولا شربت ولا نمت الا بالليل بمعنى لم افعل
هذه الافعال الا بالليل مجاز وخروج عن الاصل لا ايضا البتة الا بدليل وايضا جعل قول القائل الا العلماء بعد قوله اضرب
بني تميم واهن بني اسد واشتم بني خالد راجعا الى الجميع انما هو لاجل ان الجمع المحلى باللام حقيقة في العموم وارادة علماء

قوله ان وضع الحقائق والمجازات وحدانى الوحدان بالضم جمع الواحد كفرسان وركبان وصبحان قال الشاعر فليت لي بهم قوما اذا ركبوا شنوا الاغارة فرسانا وركبانا والوحدان بالفتح بمعنى الواحد وقد سبق في حاشية مبحث استعمال المشترك في اكثر من معنى م ح ر

بنی خالد فقط توجب التخصیص وهو خلاف الاصل ولکن یعارضه لزوم تخصیص بنی تمیم وبنی اسد او ارادة هذه الجماعات
من مجموع الجمل کالامر بید ورد به بین مجازات ثلثة اذا تحقق هذا فنقول کل استثناء یستدعی مستثنی منه واحدا فلا بد
ان یکون کل من المستثنی منه والاستثناء والمستثنی وحدانیا فکما لا یجوز استعمال اللفظ المشترک فی اکثر معنی کما حققنا
فی محله ولا اللفظ فی معنییه الحقیقی والمجازی کما بیّنا فکذلک لا یمکن ارادة فردین من الماهیة بالنکرة المفردة ولو علی سبیل البدل
ولو فرض ارادة الارجاع الی اکثر من جملة فلا بد من ارادة معنی مفرد منتزع من الجمل السابقة مثل هذه الافعال او هذه
الجماعات ونحو ذلک وهو مجاز لا یصار الیه الا بدلیل ولما کان القرب مرجحا للاخیرة فترجع الیها من جهة انه فرد من افراد الاستثناء
لا من حیث انه خصوصیة الاخیرة ولا نحکم بالخروج فی غیرها لکونه خلاف الوضع وخلاف الاصل والحاصل انه اذا ثبت
من الخارج کون المتعددة السابقة فی حکم الواحد فلا اشکال فی الرجوع الی الجمیع وانها حقیقة ایض وان حصل التجوز فی بعض
اجزاء الهیئة الترکیبیة کما اشرنا الیه فی المباحث السابقة ولکنه لیس من محل النزاع فی شیء لان النزاع انما هو فی ارادة کل واحد
منها علی البدل والا فلا وجه لارجاعه الیها لا حقیقة ولا مجازا وحاصل الفرق بین ما اخترناه وما اختاره صاحب المعالم هو
انه یقول ان الواضع تصور معنی الاخراج عن المتعدد بعنوان العموم ووضع ادوات الاستثناء لکل واحد من خصوصیات افراد
ذلک فیشمل المعنی العام المتصور ما صدق علیه الاخراج عن المتعدد الواحد والاخراج عن المتعدد علی البدل وعن المتعدد المتمثل
بالواحد وعن متعدد واحد من المتعددات مثل الاخیرة فقط وکذلک الخصوصیات الموضوعة بازائها تحتمل خصوصیات جمیع هذه
المفاهیم فاذا استعمل الاستثناء فی ای من المذکورات کان حقیقة وان احتاج فی التعیین الی القرینة ونحن نقول ان
الواضع تصور معنی الاخراج عن المتعدد ووضع اللفظ بازاء جزئیاته ولیس المعنی العام المتصور الا مفهوم الاخراج عن
متعدد واحد سواء کان واحدا بالنوع او متعددات نزلت بالواحد مجازا کهذه الافعال وهذه الجماعات وکذلک الخصوصیات
الموضوعة بازائها هو خصوصیات هذا الکلی ویدل علی ما اخترناه تبادر الوحدة وعدم تبادر الاخراجات المتبادلة فیکون فی
المتبادلة مجازا ان صح وکما انه لا یتبادر من قولنا جاء رجل الا رجل واحد وان کان قابلا للاستعمال فی کل واحد من افراد الرجال
ولا یجوز ارادة احاد کثیرة علی التبادل من لفظ رجل لکون وضعه وحدانیا علی ما حققناه فکذلک لا یتبادر من قولنا اضرب غلمانی
والواصلین الا واحدا الا اخراج واحدا اما من الغلمان او من الاصدقاء وانما خصصنا الاخیرة واخترناه من جهة خارجیة
مثل القرب والاجماع والا لکان رجوعه الی الاول فقط ایض جائزا بعنوان الحقیقة لانه ایض فرد من افراد الاخراج واما
ما اختاره فی لم فلا یدل علیه دلیل لمنع کون العموم المتصور حین الوضع شاملا للتصور المذکورة المتفقة ودعوی تحقق
الوضع لافراد ذلک العموم المقصود الکذائی اول الکلام لا یقال ان الوضع انما هو لافراد الاخراج عن المتعدد وهو مطلق ولا
تقیید فیه وما ذکرته من اعتبار الوحدة خلاف الاصل ولا دلیل علیه والوضع للماهیة یستلزم جواز استعمالها فی کل الافراد حقیقة
لانا نقول انا لا نقول بان الواضع اعتبر الوحدة حتی یقال انه خلاف الاصل ولا دلیل علیه بل نقول انه لم یثبت من الواضع الا
الوضع فی حال الوحدة لا بشرط الوحدة نظیر ما ذکرنا فی مبحث المشترک فالاطلاق ایض قید یحتاج الی الدلیل فما ذکرناه معنی
دقیق لا مطلق ولا مقید بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها فالتکلان علی التوظیف والتوقیف مع انا ندعی التبادر ایض وهو
دلیل الحقیقة فیما ذکرنا وقد ظهر بما ذکرنا بطلان ما ذکره صاحب لم واما بطلان سایر الاقوال فمع ما ظهر مما ذکرنا یظهر
مما سیجئ فی نقل ادلتهم احتج السید بوجوه ضعیفة اقویها وجهان الاول حسن الاستفهام بان المتکلم
هل اراد تخصیص الاخیرة او الجمیع وهو مدفوع بانه یحسن علی القول بالوقف وعلی القول بالاشتراک المعنوی ایض فانه
اذا قیل لک جاء رجل فالامر عندی فیحسن ان تقول ای الرجل وثانیهما ان الاصل فی الاستعمال الحقیقة ولا

فى استعمال الصورة المفروضة فى الاخراج عن الكل مرة كما فى قوله تع اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله والملئكة والناس اجمعين
خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا والاخراج عن الاخيرة اخرى كما فى قوله تع ان الله مبتليكم بنهر
فمن شرب منه فليس منى ومن لم يطعمه فانه منى الا من اغترف غرفة بيده فشربوا منه من غير فرق على التجوز وفيه ان
الاستعمال لا يدل على الحقيقة كما مر فى محله واحتج الشافعية بوجوه ضعيفة اقويها وجوه ثلثة الوجه الاول ان حرف

احتجاج الشافعية

العطف يصير الجمل المتعددة فى حكم المفرد وقرروه على وجهين الوجه الاول ان الجمل فى قولنا زيد اكرم اباه وضرب اخاه
وقتل عبده فى قوة قولنا زيد فعل هذه الافعال فكما ان ما يلى الجملة الواحدة من المخصصات يرجع اليها فكذا ما فى حكمها وفيه
منع واضح لان العطف لا يقتضى الا مناسبة ما ومغايرة ما ووجوب اعطاء كل ما هو فى قوة شئ حكم ذلك الشئ مم والقياس

الحجة الاولى

باطل سيما فى اللغة والثانى ان حكم الجمل المتعاطفة حكم الالفاظ المفردة فان قولنا اضرب الذين قتلوا وسرقوا و
زنوا الا من تاب فى قوة قولنا اضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة وفيه مع ما تقدم من المنع ان ذلك مبنى على كون
ذلك متفقا عليه فى المفردات والنزاع موجود فيه ايضا الثانى ان الاستثناء بمشية الله اذا تعقب جملا يعود الى

الحجة الثانية

الجميع بلا خلاف فكذا الاستثناء بغيرها بجامع كون كل منها استثناء وغير مستقل وفيه ان كونه استثناء مم ولو سلم
فالاجماع فارق وقد يجاب بان ذلك من باب الشرط لا الاستثناء وذلك يجوز فى الشرط وشرطيته والجواز فى الشرط
كلاهما ممنوعان وبيان كونه ليس بشرط ان الظ من الشرط هو التعليق كما مر ولا ريب ان هذا الكلام لا يراد به تعليق
الفعل على المشية بلا ريب وكثيرا ما يذكر فى المتحتمات المقطوع بفعلها وانما يذكر ذلك من باب التسليم والتوكل و
بيان الاعتقاد بانه لا مناص عن مشية الله وارادته وقدرته او من جهة امتثال الامر لئلا يفوت المقصود وبالجملة المراد
منه غالبا ايقاف الكلام عن النفوذ والمضى فاذا قال افعل كذا غدا فهو جازم فى نفسه بانه يفعله لكن يظن من نفسه ان
صدور الفعل عنه لا يكون الا بمشية الله فهو جازم فى الايقاع شاك فى الوقوع لعدم الاعتماد على نفسه ويؤيد ذلك
انه يستعمل فى الماضى ايضا مثل قولك حججت وزرت ان شاء الله مع ان كلمة ان تصير الماضى مضارعا ومراد القائل الحج و
الزيارة فى الماضى ولا يذهب عليك ان المراد ليس انهما مقبولتان ان شاء الله اذ هو خارج عن فرض المثال بل المراد نفس الحج
والزيارة ومراده من التعليق بالمشية ان حصولهما انما كان بمشية الله وتوفيقه واما بيان كونه ليس باستثناء فهو عدم
اشتماله على شئ من ادواته ولو تكلف بتاويل الشرط بالاستثناء بان يق معناه الا ان لم يشاء الله ففيه الكلام السابق
فى الشرط من ان المراد انما هو الايقاف عن النفوذ والمضى لا التعليق نعم قد يستعمل هذه الكلمة فى الشرط الحقيقى لو اريد
به التعليق كما فى صورة الشك وعدم حصول الاسباب الظاهرة الغالبة اللزوم لحصول المسببات مثل ان يسئل عمن جامع
امرأته مرة هل انعقد منك ولد فى الرحم فيقول ان شاء الله انعقد وان لم يشاء لم ينعقد وهذا ليس من باب المتداول من
استعمال تلك الكلمة كما لا يخفى ثم انه لا يحصل الاجماع المدعى فى عود هذه الكلمة الى الجميع اذ ذلك مسئلة لغوية
وانعقاد الاجماع على ان مراد كل من تكلم بهذه الكلمة فى الصورة المفروضة هو الرجوع الى الجميع شطط من الكلام الا ان
يق ان المراد الاجماع فى كل ما ورد فى كلام الشرع او يق ان المراد لزوم حمل كلام المسلم على ذلك لانه من توابع الايمان والتوكل

الحجة الثالثة

والاذعان بهذا الامر الوجه الثالث ان الاستثناء صالح للرجوع الى الجميع والحكم بالرجوع الى البعض تحكم فيجب عوده
الى الجميع كما ان الفاظ العموم لما لم يكن تناولها البعض اولى من الاخر تناولت الجميع وفيه ان الصلاحية للجميع لا توجب
ظهوره فيه بل انما يوجب التجوز والشك والتعيين موقوف على الدليل واخراج كلام الحكيم عن اللغوية وعن الاجمال يحصل
بتخصيص الاخيرة وان لم يكن من باب التعيين فلا وجه لاخراج الباقى عن العموم الذى هو مقتضى الصيغة سيما اذا كان

للاصل ايضا والقياس بالفاظ العموم في غاية الغرابة فان دلالتها انما هي بالوضع لا لرفع التحكم نعم يتم هذا القياس في مثل
النكرة المثبتة والجمع المنكر ونحوهما مما يرجع الى العموم في بعض المقامات كما بيناه في محله صونا لكلام الحكيم عن اللغوية مع
انه ايضا تابع لحصول الفائدة فاذا حصل الفائدة بالافراد الثابتة او اقل مراتب الجمع فلا ضرورة الى الحمل على الجميع وقد
يتوهم على القول بالاشتراك ان الظاهر هو العود الى الجميع فلا يتوقف على القرينة نظرا الى غلبة الوقوع وهو مع ما فيه من منع
الغلبة غير واضح المأخذ وقد اشرنا في تحقيق معنى التبادر ان الظهور الحاصل من الغلبة لا يكفي في الترجيح في امثال ذلك
نعم ربما حصل التوقف في ترجيح المجاز الراجح المشتهر على الحقيقة النادرة ولكن اغلبية استعمال لبعض معاني المشترك لا يوجب
ترجيح ارادته وان بادر الذهن الى انفهامه عند الاطلاق ولم يقف على قائل به والسر في ملاحظة الغلبة في جانب المجاز و
ترجيحه على الحقيقة اذا التوقف في ترجيحه هو احتمال حصول النقل وهجر الحقيقة وهو منتف فيما نحن فيه اذ كثرة استعمال
لفظ العين مثلا في النابعة والباصرة لا يوجب ضعفا في دلالتها على الذهب في كونهما من معانيها الحقيقية والاستعمال
في المعنيين الاولين لم يحصل من جهة مناسبة في المعنى الثالث لهما وعلاقة كما كان ذلك في المجاز المشهور فافهم ذلك

الحجة الاولى لابي حنيفة

احتج الحنفية بوجوه منها ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فالدليل يقتضي عدمه
تركنا العمل به في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية فبقي الدليل في باقي الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة
لكونها اقرب ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة خاصة واعترض عليه بانه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء للاصل انه موجب
للتجوز في لفظ العام فهو مسلم سيما على مذهب الجمهور ولكن تعليله بمخالفة الحكم الاول فاسد اذ لا مخالفة فيه للحكم الاول
على قول من الاقوال في وجوه تقرير الجملة الاستثنائية كما مر سابقا وايضا تعليله ترك العمل في الجملة الواحدة بدفع محذور
الهذرية غلط لانه لنص الواضع ونصه التوضيحية على جواز الخروج عن اصالة الحقيقة الى المجاز عند قيام القرينة مع ان
تخصيص الجملة الاخيرة مقطوع به ولا حاجة فيه الى التمسك برفع الهذرية لانه لو صلح بمجرده سببا للخروج عن الاصل
لجاز في المنفصل في النطق عرفا ايضا وان كان المراد ان ظاهر المتكلم بالعام ارادة العموم وارادة العموم اقرار والاستثناء
مستلزم لانكار بعضه ولا يسمع الانكار بعد الاقرار فالاستثناء مخالف للاصل يعني هذه القاعدة او ان ارادة العموم
بعد ما بينا من الظهور مستصحبة والاستثناء مزيل له فهو مخالف للاستصحاب ففيه ان للمتكلم ما دام متشاغلا بالكلام
ان يلحق به ما شاء من اللواحق فلا يجوز للسامع ان يحكم بارادة العموم حتى يتم الكلام ولو كان مجرد صدور اللفظ مقتضيا للحمل على
الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته منافيا له ووجب رده ويمشي ذلك الى الاخيرة ولا ينفع في ذلك دفع محذور الهذرية
لما مر فما لم يقع الفراغ لم يتجه للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال لكن لما كان تعلقه بالاخيرة متحققا للزوم على
كلا التقديرين فنجزم به ونتمسك في انتفاء التعلق بالباقي بالاصل فليس هذا من القول بالاختصاص بالاخيرة في شيء اقول
ويمكن تصحيح الاستدلال على كلا التقديرين في الجملة اما الاول فنقول في تقريره ان المراد ان الجملة الاستثنائية لما كان
ظاهرها التناقض فاوجب اخراج الكلام عن ظاهره باحد التقريبات المتقدمة في محله فالغرض من التعليل ان الداعي على التجوز
هو مخالفة الاستثناء للحكم الاول ظاهرا كما صرح به في محله لا المخالفة النفس الامرية فيتبع المخالفة النفس الامرية بعد
القول بالتجوز الناشي عن توهم المخالفة وحصول المخالفة الظاهرية غريب وابطال العلة بمثل هذا الاعتراض عجيب
فعلى هذا يمكن تعميم العنوان ايضا بان يقال ان الاستثناء خلاف الاصل يعني موجب لخلاف الظاهر لانه بظاهره مخالف للحكم
الاول فيلزم فيه ارتكاب خلاف ظاهر سواء كان ذلك هو التجوز في لفظ العام او احد الامرين الاخيرين ولا ريب ان كلها
خلاف الظاهر ثم ان المستدل لا ينكر ثبوت الرخصة من الواضع وان الاستثناء وضع للاخراج عن المتعدد وانه يصير قرينة

تمت ان في المجلد لبطلان احتمال التمسك في بيان مخالفة الاستثناء للاصل بيان مخالفته للاستصحاب كما احتمله وسنشير اليه فتدبر منه رحمه الله تعالى

للمجاز

للمجاز لكن القدر المسلّم الثابت هو ما تعلق بمتعدد خاص وامّا لو ورد استثناء محتمل للمتعددات ولم يعلم متعلقه فلم يظهر من
الواضع الرخصة في تعليقه بابها لكن وقوعه في كلام الحكيم لا بدّ ان لا يكون لغوا فيصير من باب المجمل والعقل الحاكم بنفي اللغو عن
كلام الحكيم يحكم برجوعه الى واحد من المتعددات لا ازيد منها لانّ مقتضى الاصل عدم التعلق بالكل ودفع الهذرية يحصل
بالارجاع الى الواحد ثمّ تعيين ذلك البعض ايض يحتاج الى دليل فيتمسك فيه بالافربية وبالقطعية وبالاجماع و
نحو ذلك فالتمسك برفع الهذرية ليس لاجل تصحيح اصل التعليق في الاستثناء فانه لا ريب انه من جهة الواضع وكذلك
تخصيص الاخيرة ايض ليس من جهة دفع الهذرية لو فرض تعيره ايض بل انّما هو من جهة الاقربية ونحوها فههنا مقامات ثلثة
اعتبرها المستدل وغفل عنها المعترض وامّا العلاوة التي ذكرها المعترض اخيرا ففيه انّ عدم سماع الاستثناء المنفصل
عن النطق انّما هو لعدم ثبوت الرخصة من الواضع في اصل تعليق الاستثناء في مثله فاصل تركيب الكلام فيه غلط مخالف
لضوابط الوضع بخلاف ما نحن فيه فانّ استعماله بعد العمومات المتعددة صحيح وارد في كلام الفصحاء لكنّه لخفة الاجمال
فصار مثل المجملات فلا بدّ من رفع القبح عن كلام الحكيم ودفع لزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة من الارجاع الى احد العمومات
والتمسك في تعيينه عن اكثر منه بالاصل والاكتفاء بالاخيرة اعمالا للدليلين وامّا التقرير الثاني فمقتضاه انّ توهم
التناقض وظهور المخالفة للاول في الاستثناء صار سببا للعدول عن القاعدة وهي انه لا يسمع الانكار بعد الاقرار
مثلا فصار مخالفا للاصل بعد لسماعه في جملة واحدة لدفع الهذرية الى اخر ما ذكرنا في التقرير الاول وتحريره والفرق
بين التقريرين مع انّ مقتضاهما واحد لانّ فهم العموم ايض من اجل كون اللفظ حقيقة فيه انّ هذه القاعدة غير مختصة
بالحقيقة وان اتفق هنا اتحاد موردهما فقد يحصل الاقرار والاعتراف بلفظ مجازي فمخالفة الاعتراف ومناقضته مخالفة
للقاعدة سواء دلّ على الاعتراف باصالة الحقيقة او غيره كما انّ المخالفة بحسب الحقيقة والمجاز ايض قد تكون بالتخصيص وقد
تكون بغيره فاختلف التقريران مفهوما وان اتحد مصداقهما فيما نحن فيه في العامّ الذي له لفظ حقيقي وامّا بيانه في
مخالفته للاستصحاب فهو غلط فاحش ولا يمكن تطبيقه الّا على الاستثناء البدائي وهو خارج عن المتنازع كما لا يخفى
ولا معنى لاستصحاب ظهور الارادة ايض كما لا يخفى وامّا ما ذكره المعترض في دفع هذا التقرير فانه منع ظهور الارادة
وانت خبير بانه اذا احتمال ذكر المنافي لا يخرج الحقيقة عن الظهور في معناها الحقيقي ينادي بذلك اصلهم المشهور
في الاستثناء وعلاج ظهور التناقض فيه ولا ريب انّ انتفاء احتمال التجوّز لا يحصل بعد انتهاء الكلام ايض لاحتمال
المخصص المنفصل فوجود الاحتمال ما دام الكلام لم ينته غير مضرّ بظهور الدلالة على الحقيقة مع انه لا يجتمع انكار ظهور
الارادة في هذا التقرير مع قبول انّ التجوّز خلاف اصل الحقيقة في التقرير الاول لانّ معنى قولهم الاصل في اللفظ الحقيقة
انّ اللفظ الذي له موضوع له معيّن واستعمل في شيء لم يظهر للسامع لا بدّ ان يحمل على معناه الحقيقي ما لم يجئ قرينة
على خلافه ومقتضى ما ذكرنا في مقدمات المباحث السابقة من انّ المقصود في الوضع هو غرض التركيب لا ينافي ما نقول
ههنا لانّ التركيب يتمّ بقول القائل اكرم العلماء ولا ينتظر في فهم معناه التركيبي لمجيء جمل متعددة بعده ومجيء استثناء
عقيب الكل فقد تمّ الكلام النحوي وان لم يتمّ الكلام الاصطلاحي بعد والمعيار في صحة الفهم هو الاول وان كان المتكلم
رخصة في جعل اللواحق مرتبطة بالسوابق وذلك لا يوجب عدم ظهور الحقيقة في معناها ولا نقول انّ مجرد صدق
اللفظ يوجب الجزم بارادة الحقيقة حتى ينافيه التصريح بخلافه بل نقول انّ ظاهره ارادة الحقيقة ويحكم به حكما ظنيا
لا قطعيا واذا جاء المنافي في تتمة الكلام فينكشف عن بطلان الظنّ ويتجدّد للنفس تصديق جديد بارادة المعنى المجازي
ولا غائلة فيه اصلا وامّا قوله فما لم يقع الفراغ لم يتجه الى اخره ففيه تناقض وهو مناف لما تقدم عن المعترض فانه

قال سابقا ايضا انه لا يحكم بالحقيقة حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال غيره ولا ريب انه بعد الفراغ عن ذكر الجمل و
الشروع في ذكر الاستثناء لا ينتفي احتمال التخصيص كما هو المفروض فما معنى ابقاء غير الاخيرة على عمومه متمسكا بالاصل
وما معنى الاصل هنا فقد عرفت بطلان ارادة الاستصحاب منه وكذا القاعدة على مذاق المعترض فلم يبق الا الظن اعني اصل
الحقيقة اذ ليس كل عموم موافقا لاصل البراءة حتى يبقى انه هو المراد والتحقيق في الجواب ان هذا الدليل لا يدل على
مدعاهم بل هو موافق لما اخترناه من الاشتراك المعنوي وان ما ذكره المستدل فرائن لتعيين احد افراده واين هذا
من اثبات كونه حقيقة مخصوصة في الاخراج عن الاخيرة فهذا دليل علينا على ما اخترناه في المسئلة بلا قصور ولا غائلة ومنها
انه لو رجع الى الجميع لرجع في قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا
تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا مع انه لا يسقط الجلد بالتوبة اتفاقا وخلاف الشعبي
لا يعبؤ به وفيه ان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة فلا ينافي فذلك كونه حقيقة في الرجوع الى الجميع والخروج
عن مقتضاه في الجلد بالدليل الخارجي هو الاجماع وانه حق الناس فلا يسقط بالتوبة مع انه لا يدل على الاختصاص
بالاخيرة لقبول الشهادة بعد التوبة الا ان يمنعها المستدل ومنها ان الجملة الثانية بمنزلة السكوت فكما لا
يرجع المخصص بعد السكوت او الانفصال عن النطق الى ما تقدم فكذا ما في حكمه وجوابه المنع ودعوى انه لم ينتقل
من الجملة الاولى الا بعد استيفاء الغرض منها اول الكلام ومنها انه لو رجع الى الجميع فان اضمر مع كل منها استثناء
لزم خلاف الاصل والا فيكون العامل في المستثنى اكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد
لنص سيبويه عليه ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان على اثر واحد وهو واجب في العالم باختيار الشق الثاني ومنع كون
العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه بل هو اداة الاستثناء كما هو مذهب جماعة من النحاة لقيام معنى الاستثناء
بها والعامل هو ما يتقوم به المعنى المقتضي للاعراب ولكونها نائبة عن استثنى كحرف النداء عن ادعو سلمنا لكن نمنع امتناع
اجتماع العاملين على معمول واحد ولا حجة في نص سيبويه لاحتمال ان يكون ذلك من اجتهاده لا من نقله كما ان روايته
الثقة حجة على غيره لا اجتهاده ورايه مع انه معارض بما نقل عنه من تجويزه نحو قام زيد وذهب عمرو الظريفان مع انه قائل
بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف ونص الكسائي على الجواز وكذا تجويز الفراء تشريك العاملين في العمل اذا
كان مقتضاهما واحدا وربما يؤيد الجواز بمثل هذا حلو حامض لعدم جواز اخلائهما عن الضمير ولا يختص احدهما به فتعين ان
يكون منهما ضمير واحد وفيه اشكال لاحتمال ان يؤتى بهما كالكلمة الواحدة وهي مز مع احتمال ان يكون حامض صفة
لحلو لا خبرا بعد خبر واما حكاية عدم اجتماع المؤثرين المستقلين ففيه ما لا يخفى اذ العلل الاعرابية كالعلل الشرعية
معرفات وعلامات لا علل حقيقية ولا ريب في جواز اجتماع المعرفات قولك يرد عليه مضافا الى ما ذكر النقض
بصورة التجوز فلو استعمل الهيئة المذكورة في الاخراج عن الجميع فيكون مجازا على راي المستدل ولم ينقل عن القول
ببطلانه الاستعمال فيعود المحذور عليهم ولا يمكنهم دفع ذلك بالتزام الاضمار مع كل منهما من جهة انه نفس التجوز
الذي ذهبوا اليه فان المراد بالتجوز المبحوث عنه هو استعمال لفظ وضع لاخراج شيء عن عام واحد في الاخراج عن
عمومات متعددة على التبادل وهو لا يستلزم الاضمار مع كل واحد فالاضمار خلاف اصل اخر يجب التحرز عنه على القول
بالمجازية ايضا ثم ان تصحيح التجوز وبيان العلاقة في هذا المجاز دونه خرط القتاد ولا يصح جعله من باب استعمال
اللفظ الموضوع للجزء في الكل اذ الاخراج عن الاخيرة ليس جزءا للاخراج عن كل واحد كما لا يخفى واما التجوز بارادة الجميع
من حيث المجموع فهو خارج عن المتنازع مع ان لهذه العلاقة شرطا وهو مفقود وكذا العكس بتقريب ان يقال انه موضوع

الحجة الثانية

الحجة الثالثة

بمنعه ع

الحجة الرابعة

للاخراج المخصوص هو الاخراج عن الاجزء فاستعمل في الاخراج المطلق الشامل للاخراج عن الاجزء والاخراج من غيرها فان
جزء الموضوع له هو مطلق الاخراج اي الهيئة الجنسية ولا ريب انه لم يستعمل فيه بل استعمل في فرد خاص آخر منه وهو
الاخراج عن كل واحد وهذا ليس من باب اطلاق المشفر على شفة الانسان اذ الشفة هيئة مشتركة بينهما وبين غيرها ايضا
من شفات الحيوانات ومع ملاحظة هذا النوع من العلاقة يصح استعماله في كل شفة بخلاف ما نحن فيه لعدم جواز استعماله
في كل اخراج نعم لو فرض الكلي الذي هو جزء الاخراج عن الاجزء هو القدر المشترك بينه وبين الاخراج عن الجميع لتم ما
ذكر وليس فليس وما ذكرنا ايضا مما يوهن هذا القول ويضعفه هذا كله مع انه لو تم هذا الاستدلال لا يضرها اخترناه في
المسئلة اصلا فانا لا نقول بجواز رجوعه الى كل واحد لا حقيقة ولا مجازا ومنها ان الاستثناء من الاستثناء يرجع
الى ما يليه دون ما تقدمه اتفاقا فاذا قال القائل ضربت غلماني الا ثلثة الا واحدا كان الواحد المستثنى راجعا الى الجملة
التي تليه دون ما تقدمها فكذا في غيره دفعا للاشتراك وفيه اولا ان الكلام في الجملة المتعاطفة لا غير سلمنا لكن الاتفاق
فارق وسلمنا لكن المانع في المقيس عليه موجود من جهة لزوم اللغوية لو عاد الى غير الاخيرة ايضا لانه لو رجع مع الرجوع الى الاستثناء
الاول الى المستثنى منه ايضا لزم ان يخرج من المستثنى منه مثل ما ادخل فيبقى الاستثناء الاخير لغوا كما لو قيل له علي عشرة الا ثلثة
الا واحدا فالكلام بعد استثناء الثلثة اعتراف بالسبعة واذا اخرج من الثلثة واحد بالاستثناء الثاني فرجع الاعتراف الى
الثمانية ثم اذا رجعناه الى العشرة ثانيا فيخرج من العشرة ايضا واحد فيصير اعترافا بالسبعة وهو المستفاد من الاستثناء الاول
فيبقى الاستثناء الثاني لغوا وحجة القول بالتوقف هو تصادم الادلة وعدم ظهور شيء مرجح لاحد الاقوال عنده
ثم انك اذا احطت خبرا بما ذكرنا تقدر على استخراج الادلة على حكم سائر المخصصات وان الكلام فيها واحد فلا حاجة الى الاعادة
قانون اذا تعقب العام ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله فقيل انه يخصص وقيل لا وقيل بالوقف وذلك مثل قوله تعالى
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى ان قال وبعولتهن احق بردهن فان الضمير في قوله تعالى بردهن بل وفي بعولتهن
للرجعيات فعلى الاول يختص التربص بهن وعلى الثاني يعم البائنات وعلى الثالث يتوقف احتج المثبتون بان تخصيص الضمير
مع بقاء عموم ما هو له يقتضي مخالفة الضمير للمرجوع اليه فلا بد من تخصيص العام لئلا يلزم الاستخدام فانه وان كان واقعا
في الكلام لكنه مجاز واحتج النافون بان اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل دليل على تخصيصه ومجرد اختصاص
الضمير العائد في الظاهر اليه لا يصلح لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره وخروج الآخر
واحتج المتوقفون بتعارض المجازين وتساقطهما وعدم المرجح وقد يقال في ترجيح الاول بان عدم التخصيص مستلزم للاضمار
لان المراد من قوله تعالى وبعولتهن بعوله بعضهن والتخصيص اولى من الاضمار وقد يجاب عنه بان الضمير كناية عن البعض
فلا اضمار فالامر مردد بين التخصيص والمجاز لا التخصيص والاضمار ولا ترجيح للتخصيص على المجاز وقد يقال ان ذلك تردد
بين التخصيصين ولا وجه لترجيح احدهما على الآخر وفيه ما فيه اذ المراد التجوز الحاصل من صرف الضمير عن ظاهره وضعه وهو
المطابقة للمرجع وهو لا يستلزم كونه من باب التخصيص وان اتفق تحققه في ضمنه في بعض الاحيان مع ان العموم غير مسلم
في الضمير فانه وضع للجميع لا غير فالاولى التمسك بترجيح التخصيص على مطلق المجاز وقد يرجح الثاني بانه يستلزم مجازا واحدا
في الضمير بخلاف الاول فان مجازية العام يستلزم مجازية الضمير ايضا فيتعدد المجاز وقد يجاب عن ذلك بانه مبني على كون
وضع الضمير لما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة له لكن الحق انه حقيقة فيما هو مراد من المرجع ولو كان معنى مجازيا وفيه ان
الضمير وان كان حقيقة في المراد لكن ظاهر اللفظ كاشف عن المراد فهو المعيار فالمعتبر ظاهر اللفظ اذا عرفت هذا فالاظهر
عندي هو القول الاوسط وبيانه يتوقف على ذكر فائدتين الاولى ان في معنى كون الاصل في الضمير المطابقة للمرجع وكون

وضع الضمير في الاصل لما هو ظاهر حقيقة له او المراد منه عموضاً وذلك لان وضع الضماير قد عرفت انه من قبيل الوضع العام
وان الموضوع له فيها كل واحد من خصوصيات الافراد لكن بوضع واحد اجمالي في بذلك يمتاز عن المشترك كما اشرنا اليه في اول
الكتاب وعلى هذا فضمير المفرد المذكر الغايب مثلا اذا استعمل في كل واحد من افراد المفرد المذكر الغايب يكون حقيقة وكذا اسم الاشارة
مثل هذا لكنها تحتاج في افادة المعاني الى القرينة نظير استعمال النكرة في المفرد المعين عند المتكلم الغير المعين عند المخاطب فلا
دخل لحقيقة المرجع ومجازه في وضع الضمير بهذا المعنى نعم لما كان المعتبر في وضع ضمير الغايب مثلا معهودية المرجع بين المتكلم والمخاطب
ولو بمقتضى الحال او المقام فلا بد ان يستعمل ضمير الغايب في المفرد المذكر الغايب المعهود والعهد ان كان باللفظ الذي اريد به المعنى
الحقيقي او كان بغير اللفظ كمقتضى المقام او بلفظ مجازي مقرون بالقرينة فلا اشكال في تحقق الوضع الاصلي وورده على مقتضاه
ح واما اذا كان المرجع لفظا له حقيقة واريد به المعنى المجازي فلما كان مقتضى اصل الحقيقة حمل اللفظ على معناه الحقيقي فيقتضي
ذلك الاصل ان المراد من ذلك اللفظ هو ما كان ظاهرا فيه ويحصل العهد بينهما بدلالة الظاهر فاذا دلت القرينة على ارادة خلاف
الظاهر منه بعد ذكر الضمير فيكشف عن عدم معهودية المرجع وذلك يستلزم استعمال الضمير في غير ما وضع له وهذا هو معنى
مجازية الضمير اللازمة على تقدير تخصيص العام وبما ذكرنا نقدر على فهم المجازية في ساير انواع الاستخدام الذي يحصل بغير
ارادة بعض افراد الموضوع له من ساير العلايق والحاصل ان مقتضى وضع الضمير الغايب رجوعه الى متقدم معهود مفهوم
بينهما بالدلالة الحقيقية او الحاصلة بالقرينة واذا ظهر بعد ذكر الضمير خلاف مقتضى العهد والدلالة الظاهر كونه مجازا

الفايدة الثانية

الثانية انك قد عرفت سابقا ان التشاغل بالكلام مع احتمال عروض ما يخرجه عن الظاهر من اللواحق وبقاء مجال
الحاق اللواحق لا يخرج اللفظ الظاهر في معنى مثل العموم عن الظهور حتى يثبت تعلق اللواحق به واخراجه عن الظاهر فالعام
المذكور او الظاهر في معناه الحقيقي حتى يأتي ما يحقق كونه مخصصا له وما يتوهم ان ذلك ينافي عدم جواز العمل بالعام
قبل الفحص عن المخصص ومقتضى ذلك التوقف عن الحكم بارادة الحقيقة من العام حتى يتم الكلام فلا يحكم بالظهور في معناه
الحقيقي الا مع انتفاء احتمال ارادة المجاز ففيه ان البحث عن وجود المخصص وعدمه غير البحث عن كون ذلك الشيء مخصصا
ام لا والذي يقتضيه تلك القاعدة هو الاول لا الثاني وايضا فاصالة الحقيقة تقتضي الحكم بظهورها في المعنى الحقيقي وغلبة
التخصيص تقتضي الحكم بعدمه فهو مراعى حتى يتفحص وبعد التفحص والتأني في ان ذلك الذي وقع في الكلام من اللواحق هل
يقتضي التخصيص ام لا فاذا لم يحصل الظن بالتخصيص فيحكم باصل الحقيقة وبالجملة الذي يضر باصل الحقيقة هو ظن التخصيص
ولا يجب في اعمال اصل الحقيقة الظن بعدم المخصص بل عدم الظن به كاف هذا مع انا لو فرضنا التفحص من الخارج وثبت تخصيص
ما له من محل آخر فلا وجه للتوقف بعد ذلك كما اشرنا في القانون السابق وكذلك لو حصل الظن بالعدم من الخارج و
بقي الاشكال في كون اللواحق في الكلام مخصصا وبالجملة فرق بين بين توقف العام عن العمل حتى يحصل الظن بعدم
المخصص لو اغمض وبين توقفه عن العمل حتى يحصل الظن بعدم كون ما يحتمل كونه مخصصا من اللواحق في الكلام او غيرها
مخصصا له والكلام انما هو في الثاني اذا تمهد هذا فنقول في توضيح جميع المقامات المذكورة فيما نحن فيه انه اذا ابتدئ
في الكلام بذكر العام مثل لفظ المطلقات فنقول ان ظاهرها العموم واذا قيل يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فنقول ان
ان المراد منها غير المدخولات وغير اليائسات على الاقوى فيبقى العام ظاهرا في الباقي اذ مرادنا من اصل العموم اعم من الحقيقة
الاولية او الظهور الحاصل في الباقي وان قلنا بمجازيته في الباقي ايضا فبقي المطلقات ايضا ظاهرة في ذوات الاقراء مطلقا
واذا قيل وبعولتهن احق بردهن علمنا ان الحكم بالرد مختص بالرجعيات لكن لم يظهر من ذلك ان المرجع اولا هل كان هو
الرجعيات او الاعم فاصل العموم بحاله وان كان المراد به تمام الباقي لا نفس المدلول فلا دليل على تخصيص العدة بالرجعيات على

بثون

ثبوت الاجماع كان وكلا يجب ثبوته لعدم فظهر ان احتمال كون مخالفة الضمير مخصصا للمرجع لا يضر لظهور المرجع في العموم
مع انه يمكن القلب بان قاعدة لزوم مطابقة الضمير للمرجع ايضا عام ويمكن ان يكون مخصصا بما سبق فظاهر بنا في حمله
على مقتضى قاعدة المطابقة هذا مع ان الظاهر اصل والضمير تابع والدلالة الاصلية اقوى من الدلالة التبعية والتصرف
في الاضعف اسهل **قانون** لا خلاف في ان اللفظ الوارد بعد السؤال او عند وقوع حادثة يتبع السؤال و الحادثة
في العموم والخصوص اذا كان اللفظ غير مستقل بنفسه بمعنى انه يحتاج الى انضمام السؤال اليه في الدلالة على معناه
اما الذاتية وباعتبار الوضع كقوله ع وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن او بحسب العرف
مثل قولك لا اكل في جواب من قال كل عندي فان اهل العرف يفهم تقييد الجواب يعني لا اكل عندك وكذا لو كان مستقلا
مساويا للسؤال في العموم والخصوص مثل ما لو قيل ما على المجامع في نهار رمضان فيقول على المجامع في نهار رمضان
الكفارة او اخص من السؤال مع دلالته على حكم الباقي على سبيل التنبيه مع كون السامع من اهل الاجتهاد ووسعة الوقت
لذلك لئلا يفوت الغرض كان يقول في جواب السؤال عن الزكوة في الخيل في ذكور الخيل زكوة او ليس في اناثه زكوة فان الاناث
لما كانت هي محل النمو ففي اثباتها في الذكور يثبت في الاناث بطريق الاولى ومن نفيها في الاناث ينفي عن الذكور كذلك
ولو كان اعم منه في غير محل السؤال مثل قوله ع وقد سئل عن ماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته فان السؤال عن
الماء فجواب الميتة فيتبع عموم الجواب في المقامين ايضا لعدم مانع من ذلك واما لو كان اللفظ اعم منه في محل السؤال
مثل قوله ع وقد سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وقوله ع لما مر
بشاة ميمونة على ما رواه العامة ايما اهاب دبغ فقد طهر فاختلفوا فيه والحق كما هو مختار المحققين ان العبرة بعموم اللفظ
لا بخصوص المحل وبعبارة اخرى السبب لا يخصص الجواب ثم قيل ان السبب مخصص للجواب لنا ان المقتضي وهو اللفظ
الموضوع للعموم موجود والمانع مفقود وما يتصور مانعا سنبطله ولعمل العلماء والصحابة والتابعين على العمومات
الواردة على اسباب خاصة بحيث يظهر منهم الاجماع على ذلك كما لا يخفى ذلك على من تتبع الاثار وكلام الاخيار احتجوا
بانه لو كان عاما في السبب وغيره لفاتت المطابقة بين الجواب والسؤال وفيه ان المطابقة انما يحصل بافادة مقتضى
السؤال والزيادة لا ينفي ذلك مع ما فيه من كثرة الافادة وبانه لو كان يعم غير السبب لجاز تخصيص السبب واخراجه بالاجتهاد
كما يجوز في غيره والتالي باطل فالمقدم مثله وفيه ان عدم جواز اخراج السبب انما هو لاجل انه بمنزلة المنصوص عليه
المقطوع به وبانه لو لم يختص بالسبب لما كان لنقل السبب فائدة مع انهم بالغوا في ضبطه ونقله وبينه وليس ذلك الا لاجل
الاختصاص به وفيه ان الفوائد كثيرة منها معرفة شان ورود الحكم ومنها معرفة كون هذا الفرد بمنزلة
المقطوع به لئلا يخرج بالاجتهاد ومنها معرفة السير والقصص وغير ذلك من الفوائد وبانه من حلف والله لا اتغدى
بعد قول القائل له تغد عندي لا يحنث بكل تغد بل انما يحنث بالتغدي عنده فقط فلو لم يكن السبب مخصصا لحصل الحنث
بكل تغد وهو باطل بالاتفاق وفيه ان العرف دل على هذا التخصيص كما اشرنا اليه سابقا **قانون** اختلفوا
في جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة بعد اتفاقهم على جوازه في مفهوم الموافقة والاكثر على الجواز حجة الاكثرين
انه دليل شرعي عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين فيجب واحتج الخصم بان الخاص انما يقدم على العام لكون
دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على ذلك والمفهوم اضعف دلالة من المنطوق فلا يجوز حمله عليه وقد اجيب
عنه مرة بان الجمع بين الدليلين اولى من ابطال احدهما وان كان اضعف واخرى بمنع كون العام اقوى بل لا ينقص المفهوم
الخاص غالبا عن العام المنطوق سيما مع شيوع تخصيص العمومات اقول وفي اوضاع الحجتين والجوابين مع ملا

عن الماء

ما قرروه في باب التعادل والترجيح لتشويش واضطراب في ذلك لانهم ذكروا في باب التعادل ان تعادل الامارتين وتساويهما
في جميع الوجوه يوجب التخيير او التساقط والرجوع الى الاصل او التوقف على اختلاف الآراء وان ذلك انما هو بعد فقد
المرجحات وعدم امكان الجمع بين الدليلين وكانه لا خلاف بين العلماء في وجوب الجمع بين الدليلين مع الامكان وان
التخيير وغيره من الاقوال انما هو بعد فرض عدم الامكان وممن صرح بكون ذلك اجماع العلماء الفاضل ابن ابي جمهور في عوالي
اللئالي حيث قال بعد ذكر مقبولة عمر بن حنظلة الواردة في ذكر المرجحات ان كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك
اولا البحث عن معناهما وكيفيات دلالة الفاظهما فان امكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التاويل والدلالات
فاحرص عليه واجتهد في تحصيله فان العمل بالدليلين مهما امكن خير من ترك احدهما وتعطيله باجماع العلماء فاذا لم تتمكن
من ذلك ولم يظهر لك وجهه فارجع الى العمل بهذا الحديث انتهى بعلي هذا اذا تعارض دليلان من الادلة مثل خبرين جامعين
لشرائط القبول او ظاهر آيتين او نحو ذلك فلا بد اولا من ملاحظة الجمع والعمل بهما اما بالتخصيص او بالتقييد اذا كان بينهما
عموم وخصوص او اطلاق وتقييد او بحمل احدهما على بعض الافراد وحمل الآخر على بعض آخر اذا كان بينهما تناقض او نحو
ذلك ومع العجز عن ذلك لمانع خارجي مثل التناقض في قضية شخصية او اجماع على عدم فيرجع الى المرجحات تمسكا بكونه
جمعا بين الدليلين ينافي تعليل تقديم الخاص على العام بكونه اقوى كما في حجة الخصم وكذلك قول المجيب الاول وغيره بالجمع
بين الدليلين وان كان احدهما اضعف ينافي رجوعهم الى المرجحات واعتبار القوة والضعف في المقامات مثل تخصيص
القرآن بخبر الواحد وغيره من مقامات الجمع فانهم يعتبرون الترجيحات ايضا فالمناص عن هذا الاشكال وتحقيق المقام و
محصل ما ذكروه في قاعدة التعادل والترجيح مع تحرير متين وتصحيح على ما اقتضاه الحال والمقام ان مرادهم في مقام لزوم
الجمع مع الامكان من عدم الرجوع الى المرجحات الخارجية انما هو بالنسبة الى الطرح والترك والاسقاط لا بالنسبة الى ارجاع
احدهما الى الآخر فان ارجاع احد الدليلين الى الآخر او ارجاعهما الى ثالث يقتضي اخراج اللفظ عن الحقيقة الى المجاز اذ
العمل بالمتخالفين مع بقائهما على حقيقتهما مما لا يمكن بالضرورة فكما يمكن اخراج العام عن حقيقة العموم يمكن اخراج الخاص
عن حقيقة الخصوص ايضا فلا بد في توجيه التاويل الى احدهما دون الآخر من مرجح فلا ينافي عدم الرجوع الى المرجحات فيما
امكن فيه الجمع من جهة القبول مطلقا والاسقاط مطلقا وجوب الرجوع اليها في ارجاع التاويل الى احدهما دون الآخر ومرادهم
من العمل بالدليلين العمل بهما على ما هو مقتضى مدلولهما اما بالحقيقة او بالمجاز الذي يصح في محاورات اهل اللسان و
هو ما وجد فيه العلاقة المصححة المقبولة عند اهل البيان والقرينة الصارفة عن الحقيقة والمعينة لذلك المعنى المجازي
كذلك بان تكون موجودة في اللفظ او مقارنة معها او كاشفة عن كون اللفظ مقترنة حين التكلم بقرينة تدل على هذا
المعنى ولا يكفي في ذلك مجرد احتمال اللفظ لذلك وكذلك معنى ارجاع احدهما الى الآخر ابقاء احدهما على حقيقته وارجاع
الآخر اليه كذلك ومعنى ارجاعهما الى ثالث اثبات القرينة للتجوز في كليهما بحيث يحصل من التجوز فيهما معنى ثالث مثال
الاول العام والخاص المطلقين فان العمل بالخاص يوجب العمل بالدليلين في الجملة اما في الخاص فبحقيقته واما في العام
فبمجازه المتعارف وهو التخصيص ومجرد وقوع العام والخاص المتنافيين الظاهر في كلام متكلم واحد او متكلمين كانا في
حكم واحد قرينة على ارادة التخصيص سيما وفيه اشارات من كلام الشارع ايضا بان في كلامه عاما وخاصا ولا بد من معرفتهما
ومثال الثاني ارجاع عامين متنافيين الى خاصين وذلك يحصل بين المتناقضين مثل ما ورد في الاخبار ان الام
احق بحضانة الولد الى سبع سنين وورد ايضا ان الاب احق بحضانته الى سبع سنين فالجمع بينهما بان المراد بالولد في
الاول الانثى وفي الثاني الذكر عمل بالدليلين واخراج لكليهما عن حقيقتهما بالتخصيص لكن الخاص هنا في الاخبار غير

ومع التمكن فالامر في ذلك كذلك الجمع مع عدم ملاحظة المرجحات

ظاهر

ظاهر فيشكل الاعتماد بهذا الجمع لاخراج اللفظ عن الحقيقة وعدم تنزيله على مجاز متعارف عند اهل اللسان لعدم القرينة
عليه الا ان يجعل الشهرة بين الاصحاب قرينة على انهما لعلهما كانا مقترنين بقرينة مفهمة لذلك واما الذي وجد فيه
القرينة من الاخبار فامره واضح مثل الاخبار الواردة في ان العاري يصلي قائما ويومي والاخبار الواردة في انه يصلي
قاعدا فالمشهور ان الاخبار الاولة محمولة على الامن من المطلع والثاني على العدم ولهذا التفصيل رواية صحيحة هي
كالمخصص لكليهما وهي قرينة لذلك الحمل واما مطلق الحمل كيف ما اتفق كما يذهب اليه بعض من افرط في التاويل فلا
دليل عليه مثل ان بعضهم اذا رأى خبرا ورد بلفظ الامر وآخر بلفظ النهي في ذلك بعينه فيجعل الامر بمعنى الاذن و
النهي بمعنى مطلق المرجوحية ويثبت بذلك الكراهة وهو خارج عن مدلول كليهما فاذا لم يكن قرينة على ذلك حالية
او مقالية فلا يجوز ذلك لمجرد الجمع بين الدليلين ولا يكون عملا بكلام الشارع لا بحقيقته ولا مجازه اما الحقيقة فظ
واما المجاز فلان المجاز هو المعنى الذي افهمه القرينة وهو مسبوق بوجود القرينة والعلم بها ومجرد احتمال وجود قرينة
توجب فهم المخاطبين المشافهين كذلك لا يجوز الحكم بارادة ذلك ولا يورث الظن بارادة ذلك فهذا مما لا يمكن فيه
الجمع والعمل بالدليلين ولا بد من التخيير بعد الياس عن الترجيح مع ان هذا ليس عملا بالدليل بل هو ذكر احتمال في
معنى الدليل فالتحقيق في جواب حجة الخصم منع كون المفهوم اضعف من العام المنطوق مطلقا سيما مع غلبة تخصيص
العمومات وشيوعه ومع التساوي فيحمل العام على الخاص لا لمحض الجمع بين الدليلين حتى يرد انه لا دليل عليه كما بينا
بل لان اجتماعهما مع تساويهما قرينة لارادة ذلك في العرف سيما مع غلبة التخصيص وشيوعه واما ما يتراءى من الرجوع
الى مراتب الظن باعتبار الموارد فحيثما حصل في المفهوم ظن اقوى من العام فيخصص به والا فلا فهو خروج عن طريقة
ارباب الفن ورجوع الى القرائن ومحط نظر الاصولي هو ملاحظة المقام خاليا عن القرائن والا فمع الالتفات الى
المرجحات فيعتبر ذلك في رجاع التاويل الى احد الدليلين دون الآخر مع ثبوتهما او اليهما معا مع التساوي والامكان
او التخيير بينهما ايضا فنقول مع كون الخاص اقوى فلا اشكال في ترجيح الخاص وارجاع العام اليه واخراجه عن حقيقته واما
مع كون العام اقوى فلا يجوز اذا كان العام اقوى من جهة الاعتضاد وكان المفهوم اضعف من جهة خصوص المقام
واما مع التساوي فالمرجح للتخصيص هو شيوع التخصيص وكونه خيرا من ساير المجازات لاجل ما ذكروه في تعارض الاحوال
من ان الغفلة عنه لا يوجب ترك المراد راسا بخلاف ساير المجازات فليس الاعتماد في التخصيص بمحض انه جمع بين الادلة
كما ظنه بعض المحققين (سلطان العلماء) لامكان ذلك بابقاء العام على حقيقته وتاويل الخاص بمجاز آخر فالاعتماد هنا ايضا على
المرجح فمع وجود المرجح في احد الطرفين وموافقته لمحاورات اهل اللسان من مراعاة شرائط المجاز لا يجوز التجوز في الطرف
الآخر فيرجع مآل الكلام جملة الى ما يترجح في النظر ويحصل به الظن من الامارتين بعد ملاحظة قواعد اللفظ وفهم
المعنى فهذا ايضا يرجع الى ملاحظة التراجيح وبعد العجز عنه يرجع الى التخيير او التوقف فالتخصيص والتقييد و
امثالهما ايضا في الحقيقة ترجع الى الاثبات والاسقاط الا ان في ذلك اثبات البعض واسقاط البعض وفيما
لا يمكن الجمع اسقاط الكل واثبات الكل مع ان القول بان التخصيص فيما نحن فيه عمل بالدليلين مشكل بل هو القاء
احدهما واعمال الآخر فان التخالف انما هو في بعض مدلول العام ونفس الخاص ولا ريب ان مع العمل بالخاص
يلغى ذلك البعض وان لوحظ مجموع مدلول اللفظ لا بعضه كما اشار اليه بعض الاعلام فلا مناص عن ملاحظة
المرجحات في الكل اعني في العمل بالدليلين معا في الجملة وفي طرح احدهما ويشهد به اطلاق الاخبار الواردة
في علاج الاخبار المختلفة وسيجيء تمام الكلام في آخر الكتاب انشاء الله تع وقد حققنا المقام في ضابطة الجمع والترجيح

٨ لا بالدليلين فلا يخفى ان المفهوم ايضا ليس تمام [illegible] مدلول اللفظ بل صح

ان التخالف الحاصل بين الدليلين سبب لان يكون العمل باحدهما تركا لظاهر الاخر وحقيقته او تركا لظاهرهما معا ومع ترك
الظاهر اما يحصل قرينة على ارادة خلاف الظاهر من نفس المتعارضين او الخارج فبذلك يندرج في الدلالة المجازية المتعارفة
ويكون هذا ايض مع القرينة من جملة الظواهر او لا تحصل ومع ذلك فاما يمكن تاويل هناك بمعنى احتمال ينزل عليه المخالف ولو
لم يكن ظاهرا او لا يمكن ثم نقول ان اراد القوم من قولهم الجمع مهما امكن اولى من الطرح انه لا يجوز رد كلام الشارع ولو بحمله
على محتمل صحيح يناسب سائر كلماته وان كان بعيدا ولم يجعله حكما شرعيا دفعا للزوم التناقض كما فعله الشيخ في تهذيب لغرض
دعاه الى ذلك كما ذكره في اول كتابه فلا غائلة فيه الا انه لابد له دليل على وجوبه مع ان الظ ان لفظ الاولى في كلامهم بمعنى
الواجب كما في قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وان ارادوا انه يجب تنزيل المتخالفين على احتمالين بحيث لا يوجب
طرحهما ويكون ذلك مستندا شرعيا ودليلا في جميع الموارد حتى في معنى مجازي لم يظهر له قرينة في نفس المتعارضين ولا الخارج بل
لمحض احتمال عقلي لرفع التناقض فلا دليل على جواز ذلك فضلا عن وجوبه وجعله مستندا شرعيا فانه يؤل الى الخروج عن كلام
الشارع راسا وفي العمل باحدهما عمل بكلامه في الجملة فلابد ان يكون مراد القوم من الاولوية اما مطلق الرجحان او الوجوب
فيما يمكن جمع يوافق طريقة متفاهم اهل اللسان كالتخصيص وغيره ويكون غيره داخلا في غير الممكن فالمراد من الامكان ما يعم
الامكان بملاحظة العرف ثم ان مجرد ظهور القرينة من نفس المتعارضين او غيرهما على مجازية احدهما او كليهما لا يوجب
الذهاب الى الاعتماد عليها واعمالها الا اذا لم يوجب ترجيح المرجوح فان حمل اللفظ على المجاز في الحقيقة خروج عن مقتضى
الدليل لدليل اخر وهو لا يصح الا اذا تساويا او ترجح القرينة على مقتضى حقيقة اللفظ فلابد من ملاحظة الترجيحات في
مقام الارجاع ايض كانهم يعتبرون ذلك في القانون الاتي وغيره ايض ويظهر بذلك ضعف ما ذكره العضدي وغيره من لزوم
الجمع بين الدليلين وان كان بارجاع الاقوى الى الضعيف واما ظاهر كلام ابن جمهور فتمنع ما ادعاه من الاجماع بظاهره اذ
عندنا ما هو اقوى في العمل من ذلك الاجماع المنقول من دلالة العقل على قبح ترجيح المرجوح مع ان الرواية صريحة في
ارادة المتناقضين اللذين لا يمكن الجمع بينهما وسؤال الراوي فيها انما هو عنها والسبب ليس مخصصا للجواب ولا يمنع الرجوع
في غير المتناقضين ايض الى الترجيحات

قانون لا ريب في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب ولا بالاجماع ولا بالخبر المتواتر
وبها ظاهر واختلفوا في جوازه بخبر الواحد على اقوال ثالثها التفصيل فيجوز ان خص قبله بدليل قطعي ورابعها
التفصيل ايض بتخصيصه ان خص قبله بمنفصل قطعيا كان او ظنيا وخامسها التوقف وقد ينسب الى المحقق نظرا الى انه
قال الدليل على العمل بخبر الواحد هو الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة ومع وجود الدلالة القرانية يسقط وجوب العمل
به وهذا ليس معنى التوقف بل هو نفي للتخصيص كما لا يخفى والاظهر الجواز كما هو مذهب اكثر المحققين واحتجوا عليه بانهما دليلان
تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام بطل الخاص ولغى بالمرة
وتقييد ما حققناه لك سابقا يظهر ما فيه لان العام كما انه يخرج عن حقيقته بالتخصيص بسبب كونه مجازا ح ومع ذلك فنقول
انه قد عمل به فكذلك الخاص لو اريد به معنى مجازي ايض بحيث لا يوجب ترك ظاهر العام وحقيقته فيحصل كونه جمعا بين الدليلين لا
يوجب القول بالتخصيص مع ما عرفت من انه ليس جمعا بين الدليلين بل هو الغاء لاحدهما اذ المعارضة انما هو بين ما دل
عليه العام من افراد الخاص و نفس الخاص وهو ملغى بالمرة فلابد من بيان وجه التخصيص واختياره فالاولى ان يقال لا
تعارضا وتنافيا واحدهما عام والاخر خاص وفهم العرف وشيوع التخصيص وكونه اقل استلزاما لمخالفة المراد في نفس الامر
كلها مرجحة لاختيار تخصيص العام بالخاص واما وجه التسوية فنعرفه واحتج المانع بان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني
والظن لا يعارض القطع لعدم مقاومته له فيلغى وبان التخصيص به لو جاز لجاز النسخ وهو باطل اما الملازمة فلان التخصيص

في الازمان فهو من افراد التخصيص ايضا وان العلة في التخصيص هو اولوية تخصيص العام عن الغاء الخاص وهو موجود في النسخ و
اما بطلان الثاني فبالاتفاق والجواب عن الاول ان الكتاب وان كان قطعي الصدور ولكنه ظني الدلالة والخاص الخبر
وان كان ظني الصدور ولكنه قطعي الدلالة فصار لكل قوة من وجه فتساويا وتعارضا فوجب الجمع بينهما هكذا ذكروه و
انت خبير بان الخاص ايضا ليس بقطعي الدلالة لا سيما اذا كان عاما بالنسبة الى ما تحته لاحتمال مجاز اخر غير التخصيص من انواع
المجاز مضافا الى احتمال التخصيص فيما كان عاما ايضا نعم هو نص بالاضافة الى العام وقطعي بهذا المعنى وهو لا يستلزم
قطعيته مط وقد مر توضيح ذلك في مبحث المفهوم والمنطوق فالتحقيق في الجواب هو انهما ظنيان تعارضا وتساويا ولاجل
ان التخصيص ارجح انواع المجاز والفهم العرفي رجحنا التخصيص واما ثانيا فلان المعيار في الاستدلال هو اللفظ من حيث
الدلالة لا من حيث هو والذي نقطع بصدوره هو لفظ العام واما ان المراد منه هل هو معناه الحقيقي ام لا فهو غير مقطوع
فالذي هو قطعي الصدور هو لفظ العام لا الحكم عليه بعنوان العموم فكون الحكم على العموم مراد الله مظنون وكذا الحكم
في الخاص على الخصوص مظنون والقول بان الخطاب بالظاهر وارادة غيره قبيح فثبت وجوب العمل بظاهر القران قطعية مع
المخاطبة بها انما يتم بالنسبة الى من توجه الخطاب والخطابات الشفاهية وما في منزلتها مخصوصة بالحاضرين كما تقدم وربما
كانت مقترنة بقراين تخرجها عن الظاهر قد اختفى علينا كما ظهر في مواضع كثيرة ووجوده في غير ما ظهر ايضا محتمل فلم يبق القطع
بالمراد فيما لم يظهر وخبر الواحد المخالف لظاهره يمكن ان يكون من جملة تلك القرائن وعدم اقتران القرينة باللفظ لا
يوجب تاخير البيان عن وقت الحاجة اذ ربما كانت مقترنة بها من جهة الحال لا من جهة المقال او كانت مقترنة بالقول منفصلة
عن ظاهر القران او لم تكن مقترنة ولم يكن ح وقت الحاجة ونحو ذلك وشراكتنا الحاضرين في التكليف انما هو فيما علم المراد منها
او ظن فاذا لم يمكن العلم بالمراد وان تكليف الحاضرين اي شيء كان فلا بد لنا الا الاكتفاء بما ظن انه مراد فاين العلم ومما ذكرنا
يظهر النقض بحصول العلم بمدلول خبر الواحد ايضا لكونه خطابا بما له ظاهر للمخاطبة فيحصل من ذلك قوة اخرى في الخبر ايضا مع
ان جواز العمل بظاهر الكتاب من المسائل الاجتهادية وقد خالف فيه الاخباريون والتمسك في حجيته واثبات جواز العمل به بالاجماع
يحتاج الى دفع الاخبار المعارضة والاجماع مدفوع بمنعه في موضع النزاع فظهر بطلان كلام المحقق ايضا بالمعارضة بالقلب
فكما ان الاجماع لم يعلم انعقاده على جواز العمل بخبر الواحد فيما كان هناك عام من الكتاب فلم يعلم انعقاد الاجماع على حجية
ظاهر الكتاب وعامه فيما ثبت من الاخبار الخاصة ما يعارضه سيما والقائلون بجواز التخصيص جماعة كثيرون وعدم الاعتنا
بمخالفتهم مشكل مع ان في كون العام حقيقة في العموم كلاما وهو ايضا من المسائل الاجتهادية وقد مر وكذلك العام المخصص
بل سد باب تخصيص الكتاب بخبر الواحد يوجب المنع من العمل بخبر الواحد اذ قل ما وجد خبر لم يكن مخالفا لظاهر من عمومات الكتاب فلا
اقل من مخالفته لاصل البراءة الثابتة بنص الكتاب مثل لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها ونحو ذلك مضافا الى ما يظهر ذلك
من تتبع احوال السلف من العلماء والصحابة والتابعين كما اشار اليه بعض الافاضل وبالجملة مع ملاحظة ما ذكروا اضعاف
ما ذكر مما لم يذكر من المضعفات لظاهر الكتاب لا يبقى الا مجرد دعوى حصول الظن من ظاهر الكتاب بمراد الله ولا ريب ان
خبر الجامع لشرائط العمل ايضا يورث ذلك الظن فان قلت ان الاخبار الكثيرة وردت بان الخبر المخالف لكتاب الله يجب
طرحه وضربه على الجدار ونحو ذلك فكيف يصح الخروج عن ظاهر الكتاب بخبر الواحد قلت تلك الاخبار مختلفة متعارضة
معارضة بمثلها او باقوى منها من تقديم العرض على مذهب العامة والاخذ بما خالفهم ونحو ذلك فهي على اطلاقها غير
معمول بها مع ان الظاهر من المخالفة هو رفع حكم الكتاب كليا وان كان يتحقق بسلب البعض ايضا سلمنا لكنها مخصصة بذلك
لمعارضتها بما هو اقوى منها من الادلة الدالة على حجية خبر الواحد مط وما دل على جواز تخصيص الكتاب من الادلة ايضا

محصل هذا الالزام انه القول بجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد على وجه الايجاب الكلي يستلزم القول بجواز تخصيص عموم حجية خبر الواحد التي منها الايات المذكوره بالاخبار الدالة على طرح ما خالف الكتاب وهذا يستلزم القول بعدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وتحصيل الجواب ببيان بطلان منع الاستلزام الاول بمنع نهوض الاخبار لتخصيص ادلة حجية الحجية بالسنة

يعني ان الاخبار المذكورة اخبار احاد والعمل بها في طرح الخبر المخالف للكتاب يوجب تخصيص الايات المذكورة فيلزم تخصيص الكتاب بخبر الواحد ولا مناص منه وهو كر من المستدل على ما فر عنه
سيد علي

١٥٩

اذ قد عرفت ان الخاص انما يقدم على العام مع المقاومة مع ان من جملة ادلة حجية خبر الواحد هو قوله تعم ان جاءكم فاسق الخ واية النفر وما اتيكم الرسول فخذوه والعمل بهذه الاخبار يوجب تخصيصها وهو كر على ما فر منه ومما ذكرنا يظهر بطلان ما قيل في هذا المقام ايضا من ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد يستلزم تخصيص ادلة خبر الواحد بهذه الاخبار فيلزم عدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان ما يستلزم ثبوته انتفاءه فهو باطل وذلك لما عرفت من ضعف الاشكال بهذه الاخبار فالقول بتخصيص الكتاب بخبر الواحد مخصوص بغير هذه الاخبار في المخالفة الخاصة فانها اما مهجورة او مخصوصة بصورة المناقضة والمنافاة راسا او اما الجواب عن الثاني من الشق الاول من الترديد فبان المسلم من التخصيص والذي نعبر هو الفرد الخاص يعني التخصيص في الافراد لا جميع افراده او ما يشملها وعن الشق الثاني فبابداء الفارق بالاجماع المدعى في النسخ اولا وبان التخصيص اغلب واشيع وارجح من النسخ لكمال وضوح ندرته وغلبة التخصيص ثانيا وقد يتمسك في ابداء الفرق بان التخصيص اهون من النسخ لانه دفع لبعض المدلول قبل العمل به والنسخ رفع للمدلول المعمول عليه وقد يوجه ذلك بان حدوث الحادث محتاج الى العلة ويكفي في بقائه علة الوجود فدفع حصوله بسبب عدم ثبوت علته اسهل من دفع ما ثبت لعدم احتياجه في الثبوت الى علة اخرى وهو مع انه لا معنى له في احكام الله تعم وافعاله ولا يصعب عليه شيء ابدا وانه موقوف على اثبات عدم احتياج البقاء الى المؤثر الجديد وهم ثم فان حصول ما لم يكن في الواقع والخارج ليس باقل من بقاء ما ثبت فهو مردود بانه لا يرجع الى محصل اذ الاشكال في ان خاص الخبر اذا ورد مع عام الكتاب فهل يقتضي معاملة اهل اللسان في فهم الالفاظ حمله على النسخ او التخصيص وايهما ارجح وكون احدهما اضعف في نفس الامر عن الاخر مع عدم اقليته بالنسبة الى الاخر لا يوجب فهمه من اللفظ او حمله عليه لتعمم خصوص شيوع التخصيص ارجحيته توجب ترجيحه فيبطل القول بعدم الفرق بذلك وربما يتوهم في بيان الفرق بين النسخ والتخصيص ان في النسخ يراد دلالة اللفظ على جميع الازمنة وان لم يكن وقوع المدلول مرادا بخلاف التخصيص فانه لا يراد منه الا البعض اولا قط بذلك انه لا رفع في التخصيص اصلا بخلاف النسخ فان فيه رفعا في الجملة وفيه ان ذلك تحكم من قائله فان امكان ارادة الدلالة في العام ووجود المصلحة في ذلك ايضا قائم ان اريد بمجرد الامكان وان اريد الفعلية في النسخ دون التخصيص فهو ايضا تحكم لامكان ان يكون المراد في النسخ ايضا الحكم في بعض الازمان مجازا ولكن تاخر بيانه فالفرق بذلك مشكل احتج المفصلون بما يرجع حاصله بعد التحرير الى ان الخاص ظني والعام قطعي فلا يقاومه والامر مع ظهوره وضعفه فيه وذلك عند الفرقة الاولى بان يخصص مرة بدليل قطعي وعند الفرقة الثانية هذا والدلالة المجازية اضعف من الدلالة الحقيقية كما سيجيء في باب التراجيح وجوابه يظهر مما مر فان القطعية انما كانت في المتن لا في الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة فلا ينافي قطعية المتن وحجة المتوقف تصادم ادلة الطرفين وعدم المرجح وجوابه انا قد بينا اثبات المرجح **قانون**

اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يعلم تاريخهما بالاقتران او بتقدم الخاص او بتقدم العام او يجهل تاريخهما او ان كان بجهالة تاريخ احدهما فهذه اقسام اربعة واعلم ان مراد الاصوليين بالعام والخاص في هذا المبحث هو العام والخاص المطلقان فان العامين من وجه لا يمكن ان يكون موضوعا لهذا المبحث لانه لا يتوهم فيهما العام والخاص على الاطلاق بل عاما من وجه وخاصا من وجه ولان الادلة المذكورة في هذا المبحث لا تنطبق الا على الاول كما لا يخفى على من تاملها فقد تراهم يجعلون في طي هذه الادلة الخاص بيانا للعام ويتفرعون الكلام فيه على جواز تاخير البيان وهو لا يتم في الثاني اذ كل منهما منصف بالصفة الاخرى من استعداد البيانية وصيرورة احدهما بيانا للاخر في بعض الاوقات وتخصيصه بالاخر ليس بذاته بل انما هو بضميمة المرجحات الخارجية التي قدمته على الاخر وايضا قولهم في الصورة الاتية بني العام على الخاص اتفاقا او على الاقوى ونحو ذلك لا يجري في الثاني اذ لو اريد من بناء العام على الخاص في الثاني بناء كل منهما على الاخر فيلزم تناقضهما

الى الخبر الخاص المخالف لعام الكتاب يعمل مطلق اما لانها مخصوصة بالمعارضة او بالمخالفة الكلية فلا تشمل ما نحن فيه

دبطلانها

وبطلانهما راسا كما لا يخفى وان اريد بناء احدهما على الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لا مرجح في انفسهما كما هو المفروض اي من حيث
محض العموم والخصوص فالاعتماد على المرجحات الخارجية ليس من جهة بناء العام على الخاص بل من جهة ترجيح احدهما على الاخر
في مادة التعارض وبالجملة التعارض بين العامين بالمعنى الثاني مثل التعارض بين المتناقضين لا بد فيه من ملاحظة
المرجحات الخارجية في التخصيص يعني بعد ملاحظة المقارنة وتعين رجحان احدهما على الاخر ولا لاشتراك هذا المعنى بين المعنيين
وقد تعقل بعض الاعاظم هنا وعمم البحث واستشهد ببعض الشواهد التي لا يشهد له بشيء ومنشا اختلاط الامر عليه اختلاط
مباحث التخصيص ومبحث كيفية بناء العام على الخاص في بعض الكتب الاصولية وانت خبير بانهما مقامان متغايران
فصل بينهما في كثير من كتب الاصول فمن الشواهد التي ذكره ان محققي الاصوليين استدلوا في هذه المسئلة على جواز
تخصيص الكتاب بالكتاب باية عدة الحامل والمتوفى عنها زوجها مع ان بينهما عموما من وجه وفيه ما لا يخفى اذ ذكره
ابن الحاجب ومن تبعه في مقام تخصيص الكتاب بالكتاب وكلامهم هذا في مقام الرد على الظاهرية حيث منعوا ذلك محتجين
بقوله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم والتخصيص بيان فيجب ان يكون بالسنة واجابوا عن ذلك بالمعارضة
بقوله تعالى في صفة القرآن تبيانا لكل شيء وبمعنى ان البيان منه تلاوته للاية المخصوصة وبان بيانه مختص بالمشتبه
ومع وجود المخصص من الكتاب لا اشتباه وبندفع كلام الظاهرية بمحض اثبات مطلق التخصيص وان كان بمعاونة المرجح الخارجي
واطلاق التخصيص على قصر احد العامين من وجه على بعض افراده بجانب العام الاخر لا يوجب كون مطلق البحث في بناء العام
على الخاص بقول مطلق اعم من المقامين كما لا يخفى هذا على مذهب العامة واما الامامية فلما كان مذهبهم اعتبار ابعد
الاجلين فيجمعون بين الايتين على غير صورة التخصيص المصطلح بان المراد ان المتوفى عنها زوجها تتربص اربعة اشهر وعشرا
الا اذا كانت حاملا ولم تضع حملها بعد فتصبر حتى تضع وان الحامل تصبر حتى تضع الحمل الا اذا كانت متوفى عنها زوجها
ولم يبلغ مدة وضعها اربعة اشهر وعشرا فتصبر بعد الوضع حتى تتم الشهور وهذا ليس معنى التخصيص المصطلح كما لا يخفى
على المتدبر البصير والذي دعاهم الى ذلك اجماعهم واخبارهم المستفيضة مع ان الظ من اية اولات الاحمال المطلقات بل ما
فلا تعارض واما العامة فبنوا امرهم في ذلك على ترجيح عموم اية اولات الاحمال لسبب لا لذات اللفظ واقترانها بالحكمة وغيره
ذلك ثم خصصوا بها الاية الاخرى وتمام الكلام فيها في الفروع مع ان تمثيل ابن الحاجب ونظائره لا يصير حجة على احد واما
المحققون منا مثل العلامة في تهذيب وغيره فقد مثلوا الجواز تخصيص الكتاب بالكتاب باية القروء واية اولات الاحمال وكلامهم
هذا ظاهر في العام والخاص المطلقين فان الظاهر من اية اولات الاحمال المطلقات وهي اخص من اية ذوات القروء مط
ومنها انه استشهد بكلام صاحب المعالم في حواشيه على كتابه وسيجيء الاشارة اليه والى انه لا دلالة فيهما على المط بوجه
وبالجملة لا مصرح بجعل موضوع هذا القانون القدر المشترك بينهما بوجه فلنرجع الى تفصيل الكلام في الاقسام الاربعة
ونقول القسم الاول وهو ما علم اقترانهما وهو قد يتصور في القولين والفعلين او القول والفعل مع احتمال ارادة القولين
المتصلين من دون تراخ ايض بان جعلنا المقارنة اعم من الحقيقية والحق فيه بناء العام على الخاص من دون نقل خلاف
الا عن بعض الحنفية فقالوا ان حكم المقارنة والجهل بالتاريخ واحد وهو ثبوت حكم التعارض في قدر ما تنافيا والرجوع
الى المرجحات الخارجية وهذا قولهم في المقارنة الحقيقية دون القولين المتصلين عرفا فالخاص المتاخر مخصص عندهم
فيهما والعام المتاخر ناسخ لنا ما مر مرارا من الفهم العرفي والرجحان النفس الامري والشيوع والغلبة واحتمال التجوز
في الخاص مرجوح بالنسبة اليه وقد يستشكل بان الاخبار وردت في تقديم ما هو مخالف للعامة او ما هو موافق للكتاب
ونحو ذلك وهو يقتضي تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب والمخالف للعامة ونحو ذلك وفيه ان المبحث

منعقد لملاحظة العام والخاص من حيث العموم والخصوص لا بالنظر الى المرجحات الخارجية اذ قد يصير التجوز في الخاص
اولى من التخصيص في العام من جهة مرجح خارجي وهو خارج عن المتنازع فيه ومما ظهر لك من اتفاق العلماء الا من
شذ منهم على بناء العام على الخاص في صورة الاقتران من جهة محض العموم والخصوص يتضح لك بطلان تعميم المبحث
بحيث يشمل العام والخاص من وجه لما ذكرنا سابقا القسم الثاني وهو ما علم تقدم العام وتأخر زمان صدور الكلام
المشتمل على الخاص فاما ان يكون ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فيكون ناسخا لا تخصيصا للزوم تأخير
البيان عن وقت الحاجة وقد يستشكل ذلك في اخبارنا المروية عن ائمتنا ع فانه اذا كان الخاص في من كلامهم فيلزم
وقوع النسخ بعد النبي ص وهو باطل لانقطاع الوحي بعده وبهذا يظهر اشكال اخر اورده بعضهم ايض وهو انه يلزم
عدم جواز العمل باخبار احاد المخصصة للكتاب والاخبار النبوية رأسا للزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة والا
مدفوع بان لزوم النسخ انما هو اذا علم ان هذا البيان والتخصيص كان من الرسول ص بعد حضور وقت العمل لا
مجرد تراخي رواية الامام ع من حيث هو عن زمان العام فان الائمة ع حاكون عن النبي ص لا مؤسسون للشريعة
فلا بد في لزوم الحكم بالنسخ من اثبات ان الخبر الخاص من حيث انه ناسخ متاخر عن زمان العمل بالعام وهو غير معلوم
بل خلافه معلوم لاتفاقهم ظاهرا على ان الاحكام الكلية بعد الرسول ص باقية الى يوم القيمة وان لم يستحل عقلا
ان النبي ص اخبر خلفائه بان الحكم الفلاني باق بعدك الى الزمان الفلاني ثم ينسخ فعليكم باجرائه الى ذلك الحين و
اخفائه غاية شدة ثم بيان الغاية عند انتهاء المدة وبذلك يظهر الجواب عن اشكال لزوم تاخير البيان ايض و
الحاصل ان الائمة ع يظهرون ما وصل اليهم عن النبي ص ويفسرون ما وقع في زمانه ويبينون ما اراده الله تع
في كتابه وما اراد النبي ص من سنته فحالهم مع الامة كحال الفقيه مع مقلده وقد اشار الى بعض ما ذكرنا الفاضل
المدقق الشرواني في حاشيته [illegible] على المعالم فعلى هذا فلو فرض ان احد الرواة سمع العام من امام و
تأخر سماع الخاص عنه عن زمان حضور وقت العمل به من دون مانع ومن دون عذر ظاهر فلا بد ان يكون ظهور
كونه مكلفا بالعام الى ذلك الحين من جهة اخرى غير النسخ مثل تقية او ضرورة او نحو ذلك علمها الامام ولم
يعلمها الراوي ولا يلزم بمجرد ذلك القول بالنسخ حتى يلزم المحذور وقد تأخر بيان الزمان ونهايته ايض قد يكون
من غير جهة النسخ فليفهم ذلك وان كان ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام فالاقوى كونه مخصصا
لجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب كما سنحققه واما من لا يقول بجوازه فاما ان يجعله ناسخا ان قال بجواز النسخ قبل
حضور وقت العمل او يجعله كالمتعارضين ويرجع الى المرجحات الخارجية ان لم يقل بجوازه القسم الثالث
وهو ما علم تقدم الخاص فالاقوى وفاقا لاكثر المحققين ان العام يبنى على الخاص وذهب جماعة منهم السيد و
الشيخ الى كونه ناسخا للخاص لنا رجحان التخصيص بما مر وترجيح الراجح واجب واستدل ايض بان فيه الجمع بين
الدليلين في الجملة فلو عمل بالعام لزم الغاء الخاص ان كان ورود العام قبل حضور وقت العمل به ونسخه ان
كان بعده والتخصيص اولى منهما وفيه ان مجرد الجمع لا يصير دليلا على اختيار التخصيص لامكانه بغيره بان يرتكب
التجوز في جانب الخاص فلا بد من ذكر مرجح التخصيص ووجه اختياره على غيره وقد عرفت ان التخصيص الذي ثبت رجحانه
هو التخصيص في افراد العام لا في ازمانه فلا ينافي ما ذكرنا كون النسخ نوعا من التخصيص ايض واستدل ايض بانه
لو لم يخصص العام والغينا الخاص لزم ابطال القطعي بالظني وهو باطل بالضرورة وبيان الملازمة ان دلالة الخاص
على مدلوله قطعي ودلالة العام محتمل لجواز ان يراد به الخاص ومرجع هذا الاستدلال الى الترجيح من جهة قوة الدلالة

ببب النصوصية وان لم يكن قطعيا في معناه كما اشرنا اليه مرارا ولا باس بترك صاحب المعالم الاستدلال به وقال في الحاشية
انما عدلنا عنه في الاصل لانه لا يتم الا في بعض صور التعارض وهو ما يكون فيه الخاص خاليا من جهة عموم ليكون قطعي
الدلالة اذ لو كان له عموم من جهة اخرى لم يكن قطعيا فلم يتم مثل النهي في الظاهر انه اراد ما يكون فيه الخاص خاليا من جهة
عموم ما كان جزئيا حقيقيا مثل المثال الذي سنذكره فان الخاص الكلي ايضا عام وظاهر في معناه لا قطعي وحسب الفاضل
المدقق انه اراد بذلك ما كان الخاص اعم من وجه من العام وجعل ذلك شاهدا على دعواه في عموم محل النزاع بل جعله صريحا
في ذلك وانت خبير بما فيه اما اولا فلانه لا وجه لجعل التعارض بين العام والخاص المطلقين من بعض صور التعارض مشعرا
بقلته بل هو الاغلب واما ثانيا فلان مقتضى ذلك ان يكون الدليل الذي ذكره في الاصل من ان العمل بالعام يقتضي
الغاء الخاص دون العكس جاريا في المعنيين وهو مما لا مساغ له في العام والخاص من وجه لعدم الفرق بينهما فلنرجع
الى الجواب عما اورده صاحب المعالم على الدليل ونقول ان عمومية الخاص لا تنفي نصوصيته وقطعيته بالنسبة الى فرد ما من
الخاص بخلاف العام فانه لا قطع فيه الا على دلالته على فرد ما من العام مع ان احتمال التجوز في الجزئي الحقيقي ايضا قائم وكذا
في الخاص والعام بالنسبة الى غير التخصيص من ساير المجازات فالمراد بالقطعية هنا قطعية ارادة فرد ما منه بعد فرض ان
المراد هو المدلول الحقيقي في الجملة فلا وجه لترك هذا الدليل في مقام الاستدلال احتج القائل بالنسخ بوجوه الاول
ان قول القائل اقتل زيدا ثم لا تقتل المشركين بمثابة ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمروا ولا بكرا الى اخر الافراد ولا شك ان هذا
ناسخ فكذا ما هو بمثابته وجوابه المنع عن التساوي فان التنصيص يمنع التخصيص بخلاف ما اذا كان بلفظ العام واحتمال
غير التخصيص من النسخ وغيره مرجوح لما مر مرارا فتعين التخصيص والثاني ان المخصص للعام بيان فكيف يتقدم عليه وجوابه
ان المتقدم ذات البيان واما وصف البيانية فهو متاخر وما قيل ان وصف البيانية مقارن للعام فهو وهم
لان وصف البيانية من حيث هو يتوقف على تقدم ما يحتاج الى البيان وكيف كان فالبيان بوصف البيانية المتاخر
عما يحتاج الى البيان طبعا وان تقدم عليه وضعا من حيث الذات القسم الرابع وهو ما جهل التاريخ والمعروف من مذهب
الاصحاب العمل بالخاص وهو الاقوى لانه لا يخرج عن احد الاقسام السابقة وقد عرفت في الكل رجحان تقديم الخاص
اما من جهة كونه ناسخا لوروده بعد حضور وقت العمل بالعام او لكونه مخصصا كما مر مفصلا ثم ان الكلام في
هذه المقامات اذا كان الخاص مما يجوز نسخ العام به واضح وكذا فيما لا يجوز مع العلم بالتاريخ ويظهر الحال في الترجيح مما
مر في المباحث السابقة وما سيجيء في مبحث النسخ فاطلاق الكلام في هذه المقامات انما هو بالنظر الى ملاحظة تقديم كل
من العام والخاص على الاخر من حيث العموم والخصوص والا فيشكل الامر فيما يتفاوت الحال فيه من جهة النسخ والتخصيص في
صورة جهل التاريخ فقد يجوز التخصيص دون النسخ كما لو كان العام من الكتاب او السنة المتواترة والخاص من اخبار
الاحاد وجهل التاريخ فالقول بتقديم العمل بالخاص مطلقا يستلزم تجويزه في صورة ورود الخاص بعد حضور وقت
العمل بالعام في نفس الامر ايضا فيشكل الحكم بتقديم الخاص في صورة جهل التاريخ بقول مطلق وربما يجاب عن هذا
الاشكال في الصورة المفروضة بان الاصل عدم تحقق شرط النسخ وهو حضور وقت العمل فينتفي المشروط فيتعين التخصيص وهو
معارض بان الاصل عدم تحقق شرط التخصيص ايضا فان تحققه في نفس الامر ايضا مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل
وما قيل ان الاصل تاخر الحادث وهو يقتضي ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فهو معارض بان حضور وقت
العمل ايضا حادث والاصل تاخره فالتحقيق في الجواب ان يقال تعميم القول بتقديم العمل بالخاص في صورة جهل التاريخ مع كون
الخاص مما لا يجوز نسخ العام القطعي به ان يقال ان شيوع التخصيص وغلبته ورجحانه المتقدمة يقتضي ترجيح التخصيص بمعنى

ان الراجح في النظر حصول ما يستلزم التخصيص في نفس الامر لا النسخ بمعنى انا نظنّ ان الخاص ورد قبل حضور وقت العمل لتبيّن التخصيص الحاق للشيء بالاعم الاغلب واتباعا لمرجحات التخصيص وامّا من يقول بترجيح النسخ على التخصيص فيما لو فرض تقدّم الخاص على العام كما نقلنا عن الشيخ والسيد فهو ايضا يتوقف في مجهول التاريخ لدوران الخاص بين كونه مخصّصا او منسوخا ويظهر جوابه مما مرّ ثم ان ثمرة هذا الاشكال واثر ذلك في اخبار أئمتنا ع غير ظاهرة لعدم ورود المنسوخ في كلامهم كما اشرنا سابقا ولا الناسخ من حيث انه ناسخ بل ما يؤثر عنهم انما هو حكاية ما علم من سنة النبي ص ومعاملة انه وبيانا انه في الكتاب وسنته نعم هم ع ربما يقولون بان هذه الآية نسخت بهذه الآية وامثال ذلك فلو ثبت باخبارهم شيء فانما يثبت بها حال ما وقع في زمان الرسول ص وامّا الاخبار النبوية فعندنا قليلة جدا وامّا الكتاب فقد ادعى السيد ره ان تاريخ نزول آياته مضبوط لا اختلاف فيه وذلك في الجمع محل نظر

الباب الرابع في المطلق والمقيد

قانون

المطلق على ما عرفه اكثر الاصوليين هو ما دل على شايع في جنسه اى على حصة محتملة الصدق على حصص كثيرة مندرجة تحت جنس تلك الحصة وهو المفهوم الكلي الذي يصدق على هذه الحصة وعلى غيرها من الحصص فيدخل فيه المعهود الذهني ويخرج منه العام والجزئي الحقيقي والمعهود الخارجي وهذا التعريف يصدق على النكرة ويظهر من جماعة منهم الشهيد الثاني رحمه الله في تمهيد القواعد حيث قال في مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة وصرح بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة وقد بيّنا ما عندنا في ذلك في مبحث العام والخاص وان التحقيق امكان الاعتبارين وصحة الجمع بين التعريفين بلا خطر الحيثيات فراجع ذلك المقام وامّا ماذكره بعضهم في وجه جعل المطلق حصة من الجنس لا نفس الحقيقة من ان الاحكام انما تتعلق بالافراد لا بالمفهومات فيظهر لك ما فيه مما حققناه في مبحث جواز تعلق التكليف بالطبايع نعم نقول ان البيع مثلا في قوله تعالى احل الله البيع مطلق وبيع الغرر مقيد وكذا الماء في مثل خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء والماء القليل المفهوم من قوله ع اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وكذلك صم ولا تصم في السفر ونحو ذلك وعرفوا المقيد بما دل لا على شايع في جنسه فيدخل فيه المعارف والعمومات وقد عرفه بعضهم بتعريف آخر وهو ما اخرج من شياع مثل رقبة مؤمنة والاصطلاح الشايع بينهم هو ذلك وعلى هذا فالمطلق ما لم يخرج عن هذا الشياع والتنبيه بينهما عموم من وجه لصدقهما على هذا الرجل وصدق الاول على زيد دون الثاني والثاني على رقبة مؤمنة دون الاول وكذا بين المطلق والمعنى الثاني لصدقهما على رقبة مؤمنة والاول على رقبة دون الثاني والثاني على هذا الرجل دون الاول اذا عرفت هذا فاعلم ان الاطلاق والتقييد يؤول من وجه الى التعميم والتخصيص كما ستشير اليه فيجري ما مرّ في احكام معارضة العام والخاص وتخصيص العام بالخاص والفرق بين الظني والقطعي وعدمه واقسام معلومية التاريخ وجهالته وغير ذلك يجري هيهنا ايضا ويزيد هذا المبحث بما سنورده وهو انه اذا ورد مطلق ومقيد فامّا ان يختلف حكمهما بمعنى كون المحكوم به فيهما مختلفين وان لم يختلف نفس الحكم الشرعي مثل اطعم ستينا واكس ستينا هاشميا او يتحد حكمهما مثل اطعم ستينا واطعم ستينا هاشميا امّا على الاول فلا يحمل المطلق على المقيد اجماعا الا عن اكثر الشافعية على ما نقل عنهم فحملوا اليد في آية التيمم على اليد في آية الوضوء فقيدوها بالانتهاء الى المرفق لاتحاد الموجب هو الحدث وهو باطل لانه يرجع الى اثبات العلة والعمل بالقياس وفيه منع القياس اولا ومنع العلية ثانيا والمختار هو مختار الاكثرين سواء كانا امرين او نهيين او مختلفين وسواء كان موجبهما اى علة الحكم متحدا او مختلفا لعدم المقتضي للجمع وامكان العمل بكل منهما واستثنى الا فيما كان احدهما مستلزما لعدم الآخر مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة ولا تملك رقبة كافرة فان العتق في الملك وان كانا مختلفين لكن العتق موقوف على الملك فالعتق يستلزم الملك بل عدم الملك ايضا يستلزم

عدم العتق

دحاصل ماذكر في توجيه الجمع بين التعريفين وجهان احدها ان النظر في تعريفه بالماهية الى لحاظ المطلوبية والامتثال وفي تعريفه بالحصة الشائعة الى لحاظ الامتثال بترتيب ان امتثال الامر والنهي يحصل باتيان فرد واحد وثانيها ان تقييد الماهية بالوحدة لا بعينها الذي هو ملاك الفرد المنتشر لا ينافي اطلاقها بالنسبة الى شروط اخر فالنظر الى تعريفه بالحصة الشائعة الى جهة التقييد بالوحدة الغير المعينة وفي تعريفه بالماهية اللابشرط شيء الى الجهة اللابشرطية بالنسبة الى ما عدى الوحدة من الشروط فلا منافاة بين التعريفين

سيد علي

عدم العتق ثم تقييد المطلق بعدم الكفر فلا يجوز عتق الكافرة بل ولا يصح ايضا واما على الثاني فاما ان يتحد موجبهما او
يختلف اما الاول فاما ان يكون الحكمان مثبتين او منفيين او مختلفين فهذه اقسام ثلثة الاول مثل ان يقول ان ظاهرت
فاعتق رقبة مؤمنة ولا خلاف بينهم في وجوب العمل بالمقيد اما من باب البيان او من باب النسخ والمختار انه من باب البيان
سواء تقدم على المطلق او تاخر عنه لكن بشرط عدم حضور وقت العمل اذ علم تقدم المطلق فيكون ناسخا فههنا مسئلتان
الاولى وجوب حمل المطلق على المقيد الثانية كونه بيانا لا نسخا لنا على المقام الاول نظير ما مر في حمل العام
على الخاص لشيوع التقييد وشهرته ورجحانه وانهما في العرف فانه في الحقيقة ايضا نوع من التخصيص كما سنشير اليه
واحتج الاكثرون بانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق دون العكس وهذا بنفسه لا يتم
لامكان الاعتراض بان الجمع لا ينحصر في ذلك فلا بد من بيان المرجح ولا يتم الا بما ذكرنا واما سند هذا المنع فقد يقرر
بوجوه الاول انه يمكن الجمع بينهما بحمل المقيد على الاستحباب بمعنى حمل الامر في قوله اعتق رقبة مؤمنة مثلا
على الاستحباب فيكون المؤمنة افضل افراد الواجب التخييري والثاني ان يحمل الامر فيه على الواجب التخييري بمعنى
التخييري المصطلح لا التخييري المستفاد من العقل فيما لو كان المامور به كليا ذا كثير فانه كان مستفادا من الامر بالمطلق
بانضمام حكم العقل ايضا وفيهما انهما مرجوحان بالنسبة الى ما ذكرنا لما ذكرنا سيما الاخير وقد يذب عنهما ايضا بان حمل
الامر على الاستحباب مجاز جزما وكذا حمله على التخيير بخلاف استعمال المطلق في المقيد فانه ليس مجازا مطلقا بل له جهة حقيقة
كما صرح به جماعة وفيه انه ان اريد بذلك مجرد هذه الملائمة لا كونه مستعملا فيه بعنوان الحقيقة فيما نحن فيه فلا وجه وان
اريد انه مستعمل في المقيد فيما نحن فيه بعنوان الحقيقة في بعض الاحيان ففيه ان هذا الاستعمال ليس الا الاستعمال
المجازي لارادة الخصوصية منه وان لم يتعين عند المخاطب نعم قد يمكن دعوى الحقيقة مع عدم التعين عند المخاطب
اذا اشعر المقام بتعينه عند المتكلم في مثل جاء رجل من اقصى المدينة وما نحن فيه ليس من هذا القبيل لاستحالة تعليق
الحكم على المبهم من الحكيم ولو فرض مثل ذلك وحصل العلم بعد ذلك بسبب القرينة بارادة ذلك فيكون ح بيانا للمجمل
يعني يظهر بعد القرينة انه كان مجملا فيكون هذا من باب المجمل لا المطلق فيكون مجازا في معناه فكيف كان فلا يخرج عن
المجازية والى هذا ينظر قولهم بكون المقيد والخاص بيانا للمطلق والعام وتقسيمهم المجمل بما له ظاهر وما ليس له ظاهر فعلم
ان ذلك خروج عن الظاهر والظاهر هو الحقيقة هذا الكلام في ترجيح ما اخترناه من المجاز على ما ذكره المانع ولئن سلمنا
تساوي الاحتمالين فنقول ان البراءة اليقينية لا تحصل الا بالعمل بالمقيد كما ذكره [illegible] وقد يعترض عليه بانه
لم يحصل العلم بشغل الذمة مع احتمال ارادة المجاز من المقيد حتى يجب تحصيل اليقين بالبراءة عنه فلا وجه لوجوب العمل
به وفيه ان المكلف به ح هو القدر المشترك بين كونه نفس المقيد او المطلق ونعلم انا مكلفون باحدهما فاشتغال
الذمة انما هو بالمجمل ولا يحصل البراءة منه الا بالاتيان بالمقيد وانما يتم كلام المعترض لو سلمنا انا مكلفون بعتق
رقبة ما ولكن لا نعلم هل يشترط الايمان ام لا فح يمكن نفيه باصل البراءة وليس كذلك بل نقول بعد تعارض المجازين
وتصادم الاحتمالين يبقى الشك في ان المكلف به هل هو المطلق او المقيد وليس ههنا قدر مشترك يقيني يحكم بنفي
الزائد عنه بالاصل لان الجنس الموجود في ضمن المقيد لا ينفك عن الفصل ولا تفارق بينهما قلنا تامل والثالث
ذكر سلطان العلماء انه يمكن العمل بهما من دون اخراج احدهما عن حقيقته بان يعمل بالمقيد ويبقى المطلق على اطلاقه
فلا يجب ارتكاب تجوز حتى يجعل ذلك وظيفة المطلق وذلك لان مدلول المطلق ليس صحة العمل باي فرد كان حتى
ينافي مدلول المقيد بل هو اعم منه وما يصلح للتقييد بل المقيد في الواقع الا ترى انه معروض للقيد كقولنا رقبة مؤمنة

وان ظاهرت فاعتق رقبة

على الاطلاق مر

انه لا شك ان مدلول رقبة في قولنا رقبة مؤمنة هو المطلق والا لزم حصول المقيد بدون المطلق مع انه لا يصلح
لاي رقبة كانت فظهر ان مقتضى المطلق ليس ذلك والا لم يتخلف عنه وفيه ان مدلول المطلق وان لم يكن ما
ذكره ولكن مقتضاه هو ذلك بالوجهين اللذين سنذكرهما فمقتضاه ينافي مقتضى المقيد ولا يمكن الجمع بين مقتضى
ومقتضى المقيد بدون تصرف واخراج عن الظاهر وقوله بل هو اعم الخ ان اراد ان مدلول المطلق هو الامر الدائر بين
الامرين اعني اي فرد كان على البدل والمقيد فهو باطل جزما لان مدلوله الحصة الشايعة والمهية لا بشرط كما مر
وان اراد انه معنى عام قابل لصدقه على المعنيين فهو صحيح ولكن مقتضاه صحة العمل باي فرد كان منه وان كان بتضمنه
حكم العقل لان الطبيعة توجد في ضمن اي فرد يكون والامتثال بها يحصل بالاتيان باي فرد كان منه وايضا الاصل براءة
الذمة عن التعيين فهو يقتضي التخيير في الافراد ولا ريب ان هذا ينافي مقتضى التقييد والظاهر ان مراد القائل هو
الشق الاول من الترديد لانه ذكر في موضع اخر ان المراد من المطلق كرقبة اي فرد كان من افراد المهية على البدل بل ربما
كان مدلوله معينا في الواقع وان لم يكن اللفظ مستعملا في التعيين بل هذا اظهر واكثر في الاخبار نعم في الاوامر
يحتمل الاحتمالين فلا يكون التقييد تخصيصا وقرينة على المجاز انتهى ملخصا وانت خبير بان كل ما تعلق به الحكم الشرعي
على سبيل التعيين في الواقع فلا بد ان يكون معرفة المخاطب للتعيين مقصودا فيه من الشارع سواء فات بذكر التعيين
او فات فيه وسواء كان في صورة الاخبار كقوله تعالى احل الله البيع او في صورة الانشاء امرا كان كاعتق او نهيا
لتمكن الامتثال فذكر لفظ المطلق وارادة المعين الواقعي مجاز جزما نعم ربما يصح ذلك في القصص والحكايات
مثل قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة ومحل النزاع وموضع البحث ليس من هذا القبيل فكلما فرض استعمال
مطلق وارادة فرد معين واقعي منه ولا يقترن بقرينة فهو حقيقة في بادي النظر وبحصول العلم يكون مجازا بعد ظهور
القرينة والحاصل ان استعمال المطلق في المقيد حقيقة على وجهين ومجاز على وجه ومآل الوجهين يرجع الى كون
المقصود بالذات الحكم على الكلي ويكون ارادة الفرد مقصودا بالعرض وذلك يحصل في مثل جاء رجل من اقصى المدينة
وفي مثل ائتني برجل اذا اراد فردا منه اي فرد يكون ومآل الوجه الاخر الى ذكر المطلق وارادة فرد خاص منه اما
باقترانه بما يدل على ذلك او بانكشاف ذلك بعد ظهور القرينة وكلامنا انما هو في الاخير وهو المتداول في مسائل
المطلق والمقيد فلو قيل بعد قوله تعالى جاء رجل من اقصى المدينة يسعى جاء حبيب النجار يسعى او جاء حزقيل مؤمن
من ال فرعون يسعى يكون بيانا للمجمل لا تقييدا للمطلق فقد خبط القائل خبطا عظيما واختلط عليه الامر بلا تعقل
وقوله الا ترى انه معروض للقيد وفيه ما لا يخفى اذ لا شك ان مدلول رقبة في قولنا رقبة مؤمنة هو المقيد لا
المطلق والمؤمنة قيد للمقيد قوله والا لزم حصول المقيد بدون المطلق فيه انه لا يستلزم ذلك محالا ومخالفا
هو مبين الحق والذي لا يمكن تخلف المقيد عنه انما هو المفهوم الكلي القدر المشترك بينه وبين غيره من الافراد وهو
ليس معنى الرقبة في قولنا رقبة مؤمنة وبالجملة لفظ رقبة وان كان دالا على المعنى القدر المشترك بين الافراد في الجملة
لكنه بقيد المطلق اذا استعمل وحده وبقيد المقيد اذا استعمل مع القيد فلا يلزم من وجود المقيد في الخارج وجود
المطلق بل انما يلزم منه وجود ما وجد في المطلق من المعنى الكلي ثم ان هيهنا كلاما من المحقق البهائي في حواشي
زبدته في مباحث المفاهيم وهو انه قال قد يتوهم ان القائلين بعدم حجية مفهوم الصفة قد قيدوا المطلق بمفهومها
في نحو اعتق في الظهار رقبة واعتق في الظهار رقبة مؤمنة فاذا لم يكن مفهوم الصفة حجة عندهم كيف يقيدون به
المطلق فما هذا الا التناقض والجواب ان مفهوم الصفة اما ان يكون في مقابلة مطلق كما في المثال او لا نحو

حزقيل وحزقيل كزبرج وزنبيل اسم
نبي من الانبياء ع وحزقال كثير
خشارتهم وكزبرج البغيق في ... [illegible]

المذكور

جاء العالم وفي الثاني ليس مفهوم الصفة حجة عندهم فلا يلزم من الحكم بمجيء العالم نفي مجيء الجاهل الا اذا قامت قرينة
على ارادة ذلك اما الاول فقد اجمع اصحابنا على ان مفهوم الصفة ليس بحجة كما نقله طاب ثراه في نهاية الاصول
فالقائلون بعدم حجية مفهوم الصفة يحتجون بكلامهم بما اذا لم يكن في مقابلها مطلق لموافقتهم في حجية ما اذا كان
في المقابل مطلق ترجيحا للتاسيس على التاكيد وقريب من هذا الاعتراض على القائلين بان الامر حقيقة في الوجوب
كيف قالوا ان الامر الوارد عقيب الحظر حقيقة في الاباحة انتهى اقول ولا خفاء في بطلان الاعتراض ولا وقع لهذا
الجواب اما الاعتراض فلان مفهوم قوله اعتق في الظهار رقبة مؤمنة عدم وجوب عتق غير المؤمنة لا حرمة عتق غير المؤمنة
فلا ينافي جواز عتق الكافرة وحمل المطلق على المقيد انما هو من جهة ملاحظة المنطوق لا المفهوم فان المطلوب ان كان
عتق فرد واحد فلا ريب ان مع وجود عتق المؤمنة لا يمكن الامتثال بغيرها وان كان مطلق الطبيعة فبعد وجود عتق
المؤمنة وحصول الامتثال بوجود الطبيعة في ضمنه لا يبقى طلب حتى يحصل الامتثال بغيرها فيكون الاثبات ثانيا لغوا ما
فلا منافاة بين القول بعدم حجية المفهوم ووجوب حمل المطلق على المقيد واولا ان قوله اعتق رقبة مؤمنة بان المراد منها
ان كفارة الظهار عتق رقبة مؤمنة لا مجرد ايجاب عتق رقبة مؤمنة فهو وان كان يصح الاعتراض في الجملة ولكنه
لا يتم ايضا اذ يكفي في نفي جواز الغير وحدة المطلوب مع ملاحظة المنطوق ولا حاجة الى استفادته من المفهوم نعم يمكن جريان
هذا التوهم في العام والخاص المتوافقين في الحكم والنفي والاثبات مثل قولك اكرم بني تميم اكرم بني تميم الطوال فان نفي
وجوب الاكرام في البعض ينافي وجوبه في الكل ولا يجري في المطلق والمقيد لعدم العموم الافرادي في المطلق ولذلك
تراهم متفقين في عدم وجوب حمل العام على الخاص ههنا وقد ذكرنا ما عندنا على هذا الاتفاق في ابتداء قانون بناء
العام على الخاص فليرجع اليه واما خصوص الحمل بالعام والخاص المتنافي الظاهر واما الجواب فقد عرفت انه يفهم منه قبول
التناقض في الجملة وقد ظهر لك بطلانه ولانه لا حاجة الى التمسك بالاجماع والاجماع لا يثبت حجية المفهوم في الموضع الخاص
بل انما يثبت وجوب العمل بالمقيد والظاهر ان العلامة ره ايضا لم يدع الاجماع الا على ذلك ولم يحضرني الان كتاب النهاية
لالاحظه وايضا التمسك بترجيح التاسيس على التاكيد ايضا مما لا يناسب المقام اذ هو مما يصلح مرجحا لجميع موارد المفهوم
ولا اختصاص له بما نحن فيه وان قيل انه فيما انحصر فائدة القيد في اعتبار المفهوم فنمنع الانحصار فيما نحن فيه اذ التاسيس يحصل
بحمله على ارادة الافضلية ايضا ومما ذكرنا يظهر ان ما نحن فيه ليس من قبيل الامر الواقع عقيب الحظر وقد مر التحقيق فيه وقد
نبه على المقام الثاني فانه نوع من التخصيص فان المستفاد من المطلق ومقتضاه ولو بانضمام العقل اليه حصول الامتثال
باي فرد كان من افراده فهو عام لكنه على البدل وقد عرفت في العام والخاص ان الخاص مبين لا ناسخ الا في صورة
تقدم العام وحضور وقت العمل به فكذلك المطلق والمقيد واحتج من قال بكون المقيد ناسخا اذا تاخر عن المطلق
والظاهر انه لا يشترط حضور وقت العمل للنسخ بان الدلالة لا بد ان يكون مقارنة باللفظ فلو كان المقيد بيانا للمطلق
لكان المطلق مجازا فيه وهو فرع الدلالة وهي منتفية والجواب منع لزوم المقارنة ولا يلزم منه شيء الا تاخير البيان عن
وقت الخطاب ولا دليل على امتناعه واجيب ايضا بالنقض بصورة تقدم المقيد فان المطلق الوارد بعده لا بد
ان يراد منه المقيد من دون دلالة لزومية لتقييد الرقبة بالسلامة عندهم ايضا واعترض عن الاول بان تقدم المقيد
يصلح قرينة لانتقال الذهن من المطلق الى المقيد بخلاف العكس وعلى الثاني بمنع تناول الرقبة للناقصة حتى يكون
مجازا في السليمة ولو سلم فالمطلق ينصرف الى الفرد الكامل والشايع الشايع وهو ما كانا منفيين مع اتحاد المتعلق
حكمه وجوب العمل بهما اتفاقا ومثل له الاكثرون بقوله في كفارة الظهار لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا

واورد عليه بانه من تخصيص العام لا تقييد المطلق فان النكرة المنفية تفيد العموم وبدله بعضهم بقوله لا تعتق المكاتب لا تعتق
المكاتب الكافر مع تقييده ذلك بعدم قصد الاستغراق بل جعله من العهد الذهني واورد عليه بان معناه ح لا تعتق مكاتبا
ما من المكاتب على سبيل البدل والاحتمال من غير قصد الى الاستغراق ويكفي لامتثاله بعدم عتق فرد واحد من المكاتبين فقط
ويحتمل ح ان قوله لا تعتق مكاتبا كافرا بيان لهذا الفرد المنفي فمن اين يحصل الحكم بعدم اجزاء اعتاق المكاتب اصلا كما هو قالوا
في حكم هذه المسئلة سيما مع اعتبار مفهوم الصفة اقول ويمكن دفع الايراد عن مثال الاكثر بارادة الجنس فيكون التنوين
تنوين التمكن ويصلح المثال لتلك ايض بارادة الماهية ايض كما بينا سابقا ولا حاجة الى جعله من باب العهد الذهني مع انه
في معنى النكرة ولا يدفع الاشكال مع ان التقييد بعدم الاستغراق لا فائدة فيه الا ان يراد دفع توهم ان يحمل من قبيل الله
لا يحب كل مختال فخور والا فاللام داخل على المنفي والنفي انما يفيد نفي العموم لا عموم النفي فهو رفع المطلق من العام واما
ماذكره المورد من ان معناه ح الخ ففيه انه ان اراد ان كاتبا ما من المكاتب على سبيل البدل والاحتمال مورد للنهي ومتعلق
له مع وصف كونه محتملا فهو عين النكرة المنفية المفيدة للعموم وان اراد بعد اختيار المكلف تعيينه في ضمن فرد معين فهو ليس
معنى هذا اللفظ بل يحتاج الى تقدير واضمار ومع ذلك فكيف يكون المقيد بيانا له كما ذكره اذ البيان انما حصل باختيار المكلف
ذلك الفرد وان اراد جعله من باب جاء رجل من اقصى المدينة فهو مع ما فيه مما مر انه ليس من موضوع المسئلة في شيء فان هذا
الصنف بالمثال المشهور من هذا المثال فلا وجه للعدول عنه وبالضرورة لا بد ان يكون مراد من بدل المثال بذلك غير هذا
نعم يصح ما ذكره لو اخرج النهي عن معناه الى معنى اثباتي مثل ان يراد منه ابق على الرق مكاتبا ما وح يتم معنى المطلق
ويكفي في الامتثال بعدم عتق فرد واحد الى اخر ما ذكره لكنك خبير بانه خارج عن مقاصد الفروع واغلب موارد الاستعمال
في الشرع والعرف اذ المقصد من امثال ذلك بيان مورد العتق لا بيان مورد ابقاء الرق فالمقصد بالذات عتق غير المكاتب لا
ابقاء الرق للمكاتب مع ان ارادة فرد ما بعد النهي بدون العموم مما يبعد فرضه غالبا اذ يصير المعنى ح كون غير ذلك المنفي
من الافراد محكوما عليها بذلك الحكم فيكون معنى لا تعتق مكاتبا ما اعتق من عداهم من العبيد فهو وان كان يتم في مثل نحو
المثال لو كان مالك المكاتب لغيره مكاتب لكن كيف يتم في مثل لا تقتلوا صيدا اما الا ان يخرج ايض الى المعنى الاثباتي مثل
ان يق اذا اصبتم صيودا فابقوا منها واحدا ويجوز لكم قتل الباقي وهذا كله خارج عن العرف والعادة ثم ان الحكم بوجوب العمل
بالمطلق والمقيد هنا لا يتم الا بفرضهما عاما وخاصا والظ ان اتفاقهم على ذلك مبني على مثالهم المشهور والا فعلى الفرض
الذي ذكرنا من اراد الماهية لا بشرط فيمكن الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد اللهم الا ان يعتمد على الاجماع في ذلك بمعنى
ان يكون ذلك كاشفا عن اصطلاح عند اهل العرف متفقا عليه وهو كما ترى وان اريد الاجماع الفقهي فلا يخفى بعده
الثالث وهو ما كانا مختلفين مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فلا تعتق رقبة كافرة فحكمه حمل المطلق على
المقيد ووجهه ظاهر مما مر واما الثاني كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في كفارة القتل فمذهب الاصحاب
فيه عدم الحمل ولا فرق بين الاقسام المنصوصة فيه في كونهما مثبتين او منفيين او مختلفين واختلف مخالفونا فعن
الحنفية المنع عنه مطلقا وعن اكثر الشافعية انه يحمل عليه ان اقتضاه القياس ووجد شرائطه وعن بعضهم الحمل مطلقا وحججهم واهية
لا تليق بالذكر والحق ما اختاره الاصحاب لعدم المقتضي

الباب الخامس في المجمل والمبين والظاهر والمأول فاعلم ان

المجمل ما كان دلالته غير واضحة بان يتردد بين معنيين فصاعدا من معانيه وهو قد يكون فعلا وقد يكون قولا اما الفعل
فحيث لم يقترن بما يدل على جهة وقوعه من الوجوب والندب وغيرهما كما اذا صلى النبي صلوة ولم يظهر وجهها واما القول
فهو اما مفرد او مركب اما المفرد فاما اجماله بسبب تردده بين المعاني بسبب الاشتراك اللفظي في اول الامر كالقرء او بسبب الاعلال

كالمختار

لانه اذا كان للاستغراق كان النفي داخلا عليه فيكون لنفي العموم لا للعموم وح يكون من المطلق لا من العام

ان يكون النفي عن اعتاق فرد ما من المكاتب ارشادا الى اعتاق فرد اخر غير المكاتب وهذا انما يتم في صورة نادرة وهو ما اذا كان المالك مالكا للمكاتب وغير مكاتب

اذا على تقدير جعله للعهد الذهني مع عدم اراده العموم يكون النهي عن فرد ما ولا يمكن لا تعتق ... ان يكون غير ما هو من صنف المنفي

كالمختار او بسبب الاشتراك المعنوي وهو فيما لو اراد منه فردا معيّنا عنده غير معيّن عند المخاطب وذلك امّا في الاخبار مثل جاء
رجل من اقصى المدينة وامّا في الاوامر والاحكام مثل ان تذبحوا بقرة واعتق رقبة اذا اريد بها المؤمنة والى هذا
ينظر قولهم انّ الخاصّ والمقيّد بيان لا ناسخ وقولهم فيما سيأتي انّه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب فيما له ظاهر و
مرادهم بكونه مبيّنا بالخاصّ المستلزم لاطلاق المجمل عليه هو المجمل في النظر الثاني ومرادهم بما له ظاهر هو الظاهر على الظنّ
وفي النظر الاول فلا يتوهّم التناقض بين وصف العام بالظاهر والمجمل والحاصل انّ مرادهم بكون العام والمطلق مجملا او
كون الخاصّ والمقيّد بيانا هو انّ الخاصّ والمقيّد يكشفان عن انّ مراد المتكلّم بالعامّ والمطلق كان فردا معيّنا عنده مبهما عند
المخاطب وهذا هو الاكثري في الاحكام والّا فقد يقترن العامّ والمطلق بقرينة تدلّ على ارادة مرتبة خاصّة من العامّ و
فرد خاصّ من المطلق ولكنّه لم يقترن بما يبيّن تلك المرتبة فذلك مجمل في اوّل النظر ايضا ولكنّه مجاز ح ولا يقال انّه مما له ظاهر
فانّ القرينة اخرجته من الظهور في اوّل النظر ايضا وقد يجعل من الاجمال باعتبار الاشتراك المعنوي قوله وآتوا حقّه يوم حصاده
باعتبار امكان صدق الحقّ على كلّ واحد من الابعاض مع انّ المراد هو العشر او نصف العشر والتحقيق انّه يرجع الى الاشارة الى القدر
المخرج من المال الّذي قدّره الشارع مثل الزكوة مثلا فالاجمال بسبب الاشتراك المعنوي انّما هو فيما لو قال اخرج قدرا من مالك
اراد قدرا معيّنا ولم يبيّن وامّا اذا سمّى ذلك القدر بالحقّ فههنا الحقّ معيّن لانّ المراد منه هو القدر المذكور فالاجمال في الحقّ
انّما هو باعتبار الاجمال في مسمّاه ومن الاجمال تردّد اللفظ بين مجازاته اذا قام قرينة على نفي الحقيقة وتساوت مجازاته وامّا
المركّب فامّا ان يكون الاجمال فيه بجملته مثل قوله تعالى او يعفو الّذي بيده عقدة النكاح المتردّد بين الزوج ووليّ المرأة او
باعتبار تخصيصه بمخصّص مجهول مثل اقتلوا المشركين الّا بعضهم مع ارادة البعض المعيّن واحلّ لكم بهيمة الانعام الّا ما يتلى
عليكم واحلّ لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين لجهالة معنى الاحصان فانّه قد يجيء بمعنى الحفظ كما في احصنت فرجها
وقد يجيء بمعنى التزويج وقد يكون الاجمال بسبب تردّد مرجع الضمير بان يتقدّمه شيئان يحتمل رجوعه الى كلّ منهما مثل ضرب
زيد عمروا واكرمته ومرجع الصفة مثل زيد طبيب ماهر لاحتمال كون المهارة في الطبّ ولزيد مطلقا اذا عرفت هذا فاعلم
انّ التكليف بالمجمل جائز عقلا واقع شرعا وتوهّم لزوم القبح لعدم الافهام فاسد لانّ ذلك انّما يتمّ اذا كان وقت الحاجة و
الفائدة فيه قبل الحاجة الاستعداد والتهيّؤ للامتثال وتوطين النفس ووقوعه في الآيات والاخبار اكثر من ان يحتاج
الى الذكر وقد سمعت بعضها وستسمع شطرا منها ههنا فروع مهمّة الاوّل ذهب اكثر الاصوليّين الى انّه لا اجمال في
آية السرقة لا من جهة اليد ولا من جهة القطع وذهب السيّد المرتضى ره وجماعة من العامّة الى اجمالها بسبب اشتراك اليد بين جملتها
وبين كلّ واحد من ابعاضها وقيل باجمالها باعتبار القطع ايضا لاشتراكه بين الابانة والجرح حجّة السيّد ره مع تحرير
منّا لها انّ اليد يطلق على الجملة وعلى كلّ بعض منه كما يقال غوصت يدك في الماء اذا غوّصت الى الاشاجع والى الزند والى
المرفق واعطيته بيدك وكتبت بيدك مع انّهما انّما حصلا بالانامل والاستعمال دليل الحقيقة فثبت الاشتراك قال وليس قولنا
يد يجري مجرى قولنا انسان كما ظنّه قوم لانّ الانسان يقع على جملة يختصّ كلّ بعض منها باسم من غير ان يقع انسان على
ابعاضها بخلاف اليد ويظهر من ذلك استدلال من يعتبر القطع ايضا في الاجمال والجواب انّ الاستعمال اعمّ من الحقيقة
كما مرّ مرارا والتبادر علامة الحقيقة والتبادر من اليد انّما هو المجموع الى المنكب والشاهد على ما ذكرنا انّه اذا قيل فلان
بيده وجع يقال له ايّ موضع من يدك به وجع لا ايّ يد منه به وجع نعم يصحّ الاستفهام بالنسبة الى اليمنى واليسرى فعلم
انّه موضوع للمفهوم الكلّي الّذي مصداقه هو مجموع ذلك العضو ولا ريب انّه لو كان اليد موضوعا لكلّ واحد من الاجزاء
لصحّ الاستفهام بانّه ايّ الايدي ومن القطع الابانة والمقابلة بالانسان وتمثيله في مقابل اليد دون زيد لانّ الانسان

لم يوضع الا للمفهوم الكلي واطلاقه على الشخص من باب اطلاق الكلي على الفرد فهو المناسب للمقابلة والتمثيل ولا يخفى عليك ان كلما
مثل الليل متى قيل زيدا او انسانا وانما قيل وجهه وضرب زيدا او انسانا وانما ضرب رجله وهكذا بل الظاهر ان مرادهم في النزاع
في ذلك انما هو بعنوان المثال وهذا الكلام يجري في الرجل والوجه والراس والجسد واليوم والليل وغير ذلك مما يكون ذا
اجزاء وكل جزء منه مسمى باسم على حده ويطلق اسم المجموع على كل منها والتحقيق في الكل ان الاسامي في الكل موضوعة للمجموع
واطلاقها على الابعاض مجاز نعم هيهنا معنى دقيق خالجني في حل الاشكال في بعض موارد هذه المسئلة وهو انهم اختلفوا
في حقيقة الليل والنهار وطال التشاجر بينهم فقيل بانه ما بين طلوع الفجر الثاني الى غروب الشمس وقيل ما بين طلوع الشمس الى
الغروب وقيل بالاشتراك وقيل ما بين الطلوعين واسطة والتحقيق عندي القول الاول ولكني اقول لمن اشتغل في اول
طلوع الشمس الى الغروب بعمل فيصدق عليه انه عمل يوما حقيقة فلو صار اجيرا يوما برء ذمته وكذا لو وقع مورد نذر وكذا
لو دخل في بلد في اول طلوع الشمس بحيث ذلك اليوم من ايام وقفه وبيان ذلك ان هذا من خواص الاضافة لا ان المضاف
اليه حقيقة في هذا القدر فهذا عمل يوم حقيقة واقامة يوم حقيقة لا انه عمل في اليوم الحقيقي واقامة في اليوم الحقيقي فهذا
حقيقة عرفية للتركيب الاضافي ولذلك يقولون بتّ ليلة في هذه الدار ويراد منه القدر المتعارف بعد التعشي والجلوس بعده
وهو معنى حقيقي وعليه يتفرع مقدار المضاجعة في قسم الزوجة وهكذا في النظائر فلو قيل فلان ضرب يدا فلا ريب انه حقيقة
وان كان الضرب وقع على بعض اعضائه وكذا لو قال لجرح زيدا وجرح يده ورجله ونحو ذلك ولكن اذا قيل ابين يده عن جسده
لا يتامل في ان المراد هو مجموع العضو الى المنكب ولا يسئل هل ابين كفه او ساعده او عضده وكذا اذا قيل اغسل جسدك
يفهم منه تمام الجسد واما اذا قيل جرح يد زيد او جسد زيد او ضرب على جسد زيد لا يفهم تمامه بل يكفي حصوله في الجملة
ولذلك يحسن الاستفهام بانه في اي موضع منه لا اي يده ولا اي جسده وعلى هذا فاذا قيل اغسلوا وجوهكم فيجب غسل تمام الوجه
وكذا اغسلوا ايديكم لو لم تكن قوله تعالى الى المرافق وكذا لو قيل امسحوا رؤسكم ولذلك اختلفوا في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم
مع ذكر الباء في كونه مجملا وعدمه ونحن قد تخلصنا عن الاجمال ببيان الائمة عليهم السلام من كون الباء للتبعيض بالنص الصحيح واختلف
الناس فيه على اقوال فذهب الحنفية الى انها مجملة وبيّنها النبي صلى الله عليه بمسح ناصيته ودليله ان الباء اذا دخلت في محل المسح تعدّي
الفعل الى الآلة فيستوعبها دون المحل كما في الآية واذا دخلت في آلة المسح تعدى الفعل الى محله فيستوعبه دون الآلة مثل
مسحت راس اليتيم بيدي ومؤجب ذلك في الآية مسح بعض الراس والبعض يحتمل السدس والربع وغيرهما وقيل ان المراد هو
مطلق البعض ومسماه وهو يحصل في ضمن اي الابعاض اختاره فلا اجمال وذهب جماعة منهم الى وجوب مسح الكل
لمنعهم مجيئ الباء للتبعيض ويقولون انه للالصاق والعضو حقيقة في المجموع وذهب بعضهم الى القدر المشترك لمجيئها لكلا
المعنيين والمجاز والاشتراك خلاف الاصل فيتعين القدر المشترك ووافقنا جماعة منهم بانها للتبعيض مدعين انها اذا
دخلت على اللازم كانت للتعدية واذا دخلت على المتعدي كانت للتبعيض ولان العرف انما يفهم في مثل مسحت يدي بالمنديل
البعض واجيب بالمنع وبان الباء في المنديل للاستعانة والآلية وهو يقتضي ذلك بخلاف ما نحن فيه والحق مجيئه
للتبعيض كما هو مذهب الكوفيين ونص الاصمعي على مجيئها له في نظمهم ونثرهم وهو المنقول عن ابي علي الفارسي
وابن كيسان وعده صاحب القاموس من معانيه وكذا ابن هشام في المغني فلا عبرة بانكار سيبويه وابن جني ذلك مع
ان الشهادة على الاثبات مقدم ومع جميع ذلك فصحيحة زرارة عن ابي جعفر ع ناطقة بذلك الثاني اختلفوا
في نحو قوله لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح الا بولي مما نفي
فيه الفعل ظاهرا والمراد نفي صفة من صفاته هل هو مجمل ام لا على اقوال ثالثها ان كان الفعل المنفي شرعيا كالصلوة

الفرع الثاني

والصيام او لغويا اذ حكم واحد فلا اجمال وان كان لغويا له اكثر من معنى فهو مجمل والحق عدم الاجمال كما اختاره الاكثر
واحتجوا عليه بما نحرره ونوضحه ان الفعل المنفي في هذه التراكيب ان كان من قبيل العبادات وقلنا بانها حقيقة
شرعية في الصحيحة منها فحينئذ يصح نفي الذات ويمكن حمل التركيب على الحقيقة اللغوية لعدم منافاة وجود عامة اركان الصلوة
التي يطلق عليها الصلوة حقيقة على القول بكونها اسامي للاعم لنفي اسم الصلوة حقيقة عنها على هذا القول وح فاذا صح
الحمل على المعنى الحقيقي فيحمل عليه اذ المانع عنه لم يكن الا عدم الامكان اعتبار وجود الاركان في الجملة وقد انتفى اعتبار
ذلك على هذا القول فاذا صح الحمل على نفي الذات فيعلم ان ذلك بسبب كون ما فقد مع ثبات الاركان من مثل الطهور والفاتحة
شرطا او جزءا والا لما صح نفي ذات فعلم بذلك النفي كونهما شرطا او جزءا ايضا فينتفي الاجمال فلا اجمال وان لم يكن
من قبيل العبادات او كان ولم نقل بكونها حقايق في الصحيحة بل تكون حقيقة في الاعم فان قلنا بثبوت معنى عرفي
لهذه التراكيب بان نفي المراد من امثالها نفي الفايدة كما في قولهم لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد فيحمل عليه ويعبر
عن الفائدة بالصحة اذا كان في مثل العبادات اذ الصحة هو ترتب الاثر وهو مساو للفائدة وان لم نقل بثبوت ذلك
فالامر مردد بينها بين ان يكون المراد نفي الفائدة او نفي الكمال واذا تردد الامر بين هذين المجازين نقول ان نفي
الفائدة والصحة اقرب الى الحقيقة من نفي الكمال فيحمل عليه فلا اجمال ايضا اقول وبما حققنا في اوائل الكتاب
تعرف انه لا حاجة الى اتمام كونها حقيقة شرعية في الصحيحة بل يكفي ارادة التام من الاركان المخترعة الصحيحة منها ثم ان التمسك
بالقرينة المجاز ليس من باب اثبات اللغة بالترجيح بل من باب تعيين احد المجازات بكثرة التعارف وكذلك نفي هو العدم
اذا كان بلا منفعة والمراد بكثرة التعارف كثرة ارادة هذا المجاز وظهوره في العرف لا صيرورته حقيقة فيه لتناقض
ما تقدم احتج القائل بالاجمال باختلاف العرف في نفي الصحة والكمال وتردده فيلزم الاجمال والجواب ان اريد
ان اهل العرف مختلفون في الفهم فبعضهم يدعي ظهور ذلك فلا اجمال عند احد منهم وكل يحمل على ما يفهم وان
اريد ان اهل العرف مترددون بمعنى عدم استقرار راي احدهم على شيء لتساوي الاحتمالين في كل مورد قلنا لا نم التردد
وان سلم فهو في البادي واما بعد التامل فنفي الصحة ارجح لكونه اقرب الى الحقيقة فيقدم على غيره وان اريد ان الالفاظ مختلفة
في الفهم فيفهم من قوله لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد نفي الكمال ومن قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب نفي الصحة وهكذا
قلنا نم بل الظ في الكل نفي الصحة والاجماع وساير الادلة هو المخرج عن مقتضى الظ في الاول وبطل حجة المفصل وجوابها
مما تقدم بالتمام والظ ان المفصل ممن يدعي كون الالفاظ الشرعية كلها حقيقة في الصحيحة

الفرع الثالث

الثالث اختلفوا في
التحليل والتحريم المضافين الى الاعيان مثل حرمت عليكم امهاتكم والخمر والخنزير والميتة واحلت لكم بهيمة الانعام
وما وراء ذلكم والطيبات وغير ذلك وكل غير لفظ الحل والحرمة من الاحكام والاكثر على عدم الاجمال واحتجوا
عليه بان استقراء كلام العرب يعين ان في مثل ذلك المراد هو الفعل المقصود من ذلك كالاكل من الماكول والشرب
من المشروب واللبس من الملبوس والوطي من الموطوء وانت خبير بان المقامات في امثال ذلك مختلفة اذ الشيء قد
يتصف بكونه ماكولا وبكونه مبيعا وبكونه مشتري وهكذا المشروب فقد يقصد بالخمر الشرب وقد يقصد البيع وقد يقصد
الشري وغير ذلك وكذا قد يكون الشيء الواحد مشتملا على اشياء كالميتة المشتملة على اللحم والشحم والاهاب والعظم و
الصوف والمقصود من الاهاب قد يكون هو اللبس وقد يكون الاستسقاء به وغير ذلك فلا بد من ملاحظة ذلك فارادة
المنكوح والموطوء من الامهات والبنات ونحوها والقول بان المقصود منها ذلك لا معنى له الا بارادة بعض النسوان
منها نعم مقابلة المراة بالرجل وخلقة النسوان يصحح ان يقال المقصود المتعارف منها الوطي واما مع عنوان الام

والبنت بدون قرينة على ان ذكرها فى مقام بيان المحرمات والمحللات من جهة النكاح فيشكل دعوى ذلك وكذلك المبنية فى
مقام لم يظهر قرينة على ان المراد بيان المأكولات فالاستصباح والاكل واتخاذ الصابون بالنسبة الى الشحم متساوية
فلو قيل حرم عليكم شحوم الميتة فلا يخفى ان الاجمال ثابت ولا كلام فيما ظهر من القرائن ارادة فرد من الافعال والظاهر ان
مراد المنكر هو عدم دلالة اللفظ بالذات على شئ مع تعدد الافعال لا فى مثل اية التحريم المنادية بان المراد بيان من يجوز
نكاحها من النساء ومن لا يجوز ولا ريب ان الاجمال فيما لا قرينة فيه ثابت ويمكن دفع الاجمال فى امثال ذلك بجعلها اقلها
لئلا يلزم القبح فى كلام الحكيم وعراءه عن الفائدة واحتج القائل بالاجمال بان تحريم العين غير معقول فلا بد من اضمار
فعل يصلح متعلقا له لان الاحكام انما تتعلق بافعال المكلفين ولا يمكن اضمار كل الافعال المتعلقة بها لان الاضمار
خلاف الاصل فلا يرتكب الا بقدر الضرورة وهى ترتفع باضمار البعض ولا دليل على خصوصية شئ منها فيقع الاجمال و
اجابوا عنه بمنع عدم الدليل على الخصوصية لان الظهور ما هو المقصود فى العرف يرجح ذلك اقول وقد عرفت ما فى
ذلك فالتحقيق فى الجواب ان ما لم يثبت من الخارج مرجح لاحد المعانى فحملها على الجميع اذ قد لا يرتفع الضرورة الا بذلك
تقولوه وهو يرتفع باضمار البعض مطلقا ثم **قانون** المبين نقيض المجمل فهو ما دلالته على المراد واضحة
وهو قد يكون مبينا لنفسه مثل قوله تعالى والله بكل شئ عليم فانه افاد شمول علمه تعالى بكل الاشياء بنفس اللفظ لا
بشئ خارج وفى هذا المثال تأمل اذ العام ظاهر فى الشمول وليس بنص نعم مع انضمام الخارج اليه يصير نصا
لكنه ليس مقتضى اللفظ وقد مر الفرق بين النص والظاهر فى محله ما ينفعك هنا وقد يكون مع تقدم اجمال
كقوله تعالى اقيموا الصلوة بعد حصول البيان بفعله والعام المخصص وغيرهما وتسمية القسم الاول بالمبين اما مسامحة
واما لانه من باب ضيق فم الركية فان اهل اللغة وضعوه مبينا والبيان مأخوذ من بان بمعنى ظهر او من البين وهو الفرقة
بين الشيئين وهو اما المراد به فعل المبين وهو التبيين كالكلام بمعنى التكليم والسلام بمعنى التسليم واما الدليل على ذلك
اى ما به التبيين واما متعلق التبيين وهو المدلول فمعناه العلم من الدليل وقد يسمى ما به البيان مبينا على لفظ
الفاعل وهو يحصل بالقول اجماعا وبالفعل على الاقوى اما القول فمن الله تعالى كقوله تعالى صفراء فاقع لونها فانه بيان البقرة
فى قوله تعالى ان تذبحوا بقرة على الاصح ومن الرسول كقوله ع فيما سقت السماء العشر فانه بيان لمقدار الزكوة المأمور باتيانها
واما الفعل فهو قد يكون دلالته على البيان بمواضعة كالكتابة وعقد الاصابع والاشارة بالاصابع فى تعيين عدد
ايام الشهر وغيره او بغيرها كما بين ع الصلوة والحج بفعله واتيانه بالاركان على ما هى عليه وقد يكون تركا كما ترك ع
فى الثانية بغير قنوت فانه يدل على عدم وجوبه ثم العلم بكون الفعل بيانا اما يعلم بالضرورة من قصده او بقوله ان ما
فعله بيان للمجمل او امره بان يفعل مثل ما فعله مثل قوله ع صلوا كما رأيتموني اصلي فانه ليس فيه بيان قولى لافعال
الصلوة بل احاله على ما فعله فى الخارج فبطل ما توهم ان هذا بيان قولى لا فعلى او بالدليل العقلى كما لو امر بفعل
مجمل وفعل فعلا يصلح لكونه بيانا فالعقل يحكم بانه بيان له والا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وخالف بعض العامة
فى جواز كون الفعل بيانا محتجا بان البيان بالفعل يوجب الطول فيتأخر البيان مع امكان تعجيله وفيه اولا انه قد
يكون القول اطول من الفعل وثانيا انه يلزم تأخير البيان لو لم يشرع بالفعل بعد امكان الشروع وبعد ما شرع فاذا
احتاج اتمامه الى زمان طويل لا يسمى ذلك تأخير البيان عرفا كما لا يسمى بذلك فى القول فى الزمان المحتاج اليه و
ثالثا انه لا قبح فى هذا التأخير سيما اذا كان اصلح ورابعا ان امتناع تأخير البيان مع امكان التعجيل انما يسلم فيحرم
اذا كان عن وقت الحاجة وهو خارج عن الفرض **قانون** ذهب اصحابنا وجميع اهل العدل الى امتناع تأخير

بيان المجمل عن وقت الحاجة لاستلزامه تكليف ما لا يطاق وامّا تاخيره عن وقت الخطاب ففيه اقوال ثلثة المشهور
الجواز وفصّل بعضهم فجوّز في غير ما له ظاهر وامّا ما له ظاهر كالعام والمطلق والامر الظاهر في الوجوب فلا يجوز فيه تاخير
البيان راسًا وامّا مع البيان الاجمالي فلا باس وربما زاد بعض العامة عدم جواز تاخير البيان في المنسوخ ايضًا فذهب الى
لزوم اقترانه بالبيان الاجمالي بان يقول وقت الخطاب ان هذا الحكم سينسخ وهو في غاية الضعف للاجماع من العامة والخاصة
على عدمه بل جعلوا تاخير بيان الناسخ من شرائط النسخ لنا على الجواز مطلقا عدم المانع عقلا ووقوعه في العرف و
الشرع امّا الاوّل فلما سنبيّن من ضعف ما تمسّك به المانع وامكان المصلحة في التاخير مثل توطين المكلّف نفسه على
الفعل والعزم عليه الى وقت الحاجة وتهيّؤه للفعل حتّى يكون عليه اسهل بل قد يكون التاخير اصلح لان مع اقتران
البيان ربّما يعلم سهولة التكليف والتوطين عليه الى وقت الحاجة سهل وامّا مع عدم الاقتران فربّما يحتمل كون المكلّف
به اشقّ ممّا هو مراد في نفس الامر ويوطّن نفسه على الاشقّ والاسهل مع انّ المطلوب منه هو الاسهل وفي صورة اقتران البيان
بارادة الاسهل لا يوطّن الّا على الاسهل ولا فرق في ذلك بين الاوامر والتكاليف والحكايات والقصص فما توهّم بعض الفقهاء من
تجويز تاخير البيان عن وقت الخطاب فقط من عدم جوازه في الاخبار والحكايات نظرا الى انّها ليس لها وقت الحاجة بل المراد منها
التفهيم فلا بدّ ان يكون مقترنا بالخطاب لا وجه له اذ من الجائز ان يكون المراد من الخبر لازم فائدته مثل ان يعتقد على ما هو ظاهر
ليحصل به ما يحصل من حقيقة المراد فيمكن تاخير زمان الاحتياج الى بيان نفس المراد والعلم باصل الخبر وحصوله فابدء به نبذا
مثل ان يقول قتل فلان مع انّه ضرب ضربا شديدا لاجل تعذيب اوليائه وتشويشهم ولاجل تفريح اعدائه وتجربتهم ثمّ
بيّن انّ المراد الضرب الشديد وامّا الثاني فكثيرا لا حاجة الى البيان امّا في العرف فلانّه يصحّ عرفا ان يقول الملك لاحد
من غلمانه قد ولّيتك البلد الفلاني فاذهب اليه في وقت كذا وساكتب لك كتابا فيه بيان ما تعمله هناك وارسله اليك
بعد استقرارك في عملك وامّا في الشرع فمنها قوله تع ادع لنا ربّك يبيّن لنا ما هي وما لونها ولم يبيّنه تع بقوله بقرة
لا فارض ولا بكر الى قوله تع فاقع لونها تسرّ الناظرين وقيل انّه ليس من هذا الباب لظاهر قوله ان تذبحوا بقرة فانّه يفيد
التخيير وقوله وما كادوا يفعلون فانّه ظاهر في تقديرهم على الفعل وامّا السؤال تعنّتا فشدّد الله عليهم وقع ونقل عن ابن
عبّاس انّه قال لو ذبحوا اي بقرة لاجزءتهم ولكنّهم شدّدوا على انفسهم فشدّد الله عليهم وفي عيون اخبار الرضا ع لو
عمدوا الى اي بقرة اجزاهم ولكنّهم شدّدوا فشدّد الله عليهم اقول ظاهر تنكير بقرة يندفع بالقرائن المتاخّرة وقوله
ما كادوا يفعلون يعني من جهة التواني في الامتثال ومن جهة عظم ثمن البقرة فقد روي انّه بلغ الى ملاء مسكها
ذهبا فارادوا ان لا يفعلوا ولكن اللجاج حملهم على ذلك وانّما هم لموسى حدّاهم عليه وامّا قول ابن عبّاس فعلى فرض
تسليمه لا حجّة فيه وامّا حديث العيون معارض بما في تفسير الامام ع وبما في تفسير علي بن ابرهيم عن الصادق ع وغيرهما
ومنها قوله تع اقيموا الصلوة واتوا الزكوة والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والزانية والزاني فاجلدوا كلّ واحد
منهما مع تاخير بيان تفاصيلها من الاركان والمقدار واشتراط الحرز والنصاب وتخصيص الزاني بالمحصن وامّا بيان الفاء
في تاخير بيان ما له ظاهر فسيجيء وامّا وقوعه في العرف والشرع ايضا فاكثر من ان يحصى ومنها الايات المتقدّمة في
حكم السارق والزاني وغيرهما وكفاك ملاحظة عموم التكاليف للظانّين لبقائهم الى اخر الامتثال جامعا للشرايط
مع انّ الصائم قد يمرض والصائمة قد تحيض والمصلّي قد يموت بين الصلوة الى غير ذلك واحتجّ المانع مطلقا امّا على
عدم التاخير في المجمل فبانّه لو جاز لجاز خطاب العربي بالزنجيّة من غير بيان في الحال وهو قبيح لعدم فهم المراد وجوابه
منع الملازمة للفرق بينهما فانّ خطاب العربي بالزنجيّة لا يحصل منه العلم بشيء من اصناف الكلام وضروب القول حتّى

انّ الله امرهم بما هو كان امرهم ان يذبحوا بقرة وهي كانت معيّنة في الواقع والّا لما سألوا عن التعيين بقولهم ادع

انه لا يتميز بين كونه خبرا او انشاء مدحا او ذمّا ثناء او شتما بخلاف المجمل فانّ المخاطب يفهم انّه يريد به احد معانيه المحتملة ويوطن
نفسه على الامتثال بابهما تبيّن له انّه مراد ولو فرض فى خطاب العربى بالزنجية حصول فهم فى الجملة للسامع بقرائن المقام و
كان له رجاء تفسيره له فلا نم بطلانه اللازم حح وامّا عدم الجواز فيما له ظاهر فيما احتج به المفصّل ولنذكره وتجيب عنه واحتج
المفصّل امّا فى المجمل فيما بيّناه فيما اخترناه وامّا على عدم جواز تاخير بيان ما له ظاهر فيقبح خطاب الحكيم بلفظ له حقيقة و
هو لا يريدها من دون نصب قرينة على المراد بل ذلك دلالة له على غير المراد لانّ الاصل فى اللفظ حمله على معناه الحقيقى وامّا
المجمل فلمّا لم يكن فيه مرجّح لارادة احد معانيه فيقتصر على ما اقتضاه الوضع الحقيقى ويتوقف لسبب الاجمال الحاصل فى الوضع
فليس فيه دلالة على غير المراد بل فيه دلالة على المراد فى الجملة ايضا بخلاف الحقيقة التى اريد منها المعنى المجازى بدون نصب القرينة
وبانّ الخطاب وضع للافادة ومن يسمع العام مثلا مع تجويزه ان يكون مخصّصا ويبيّن فى المستقبل فلا يستفيد فى هذه الحال
به شيئا والتحقيق فى الجواب عن الدليل الاوّل انّ مناط لزوم القبح من جهة انه اغراء بالجهل وهو قبيح وفيه منع كليته
الكبرى لغايته وفوراً التكليفات الابتلائية كتكليف ابرهيم بذبح ولده وما قيل انّ التكليف انّما كان بالمقدّمات
وجزعه انّما كان من جهة خوفه من ان يؤمر بنفس الذبح بعده لا يليق مدح ابرهيم بذلك المدح وقد مرّ الاشارة الى ذلك
والتكليفات الامتحانية فى العرف والعادة اكثر من ان تحصى وقد حقّقناه فى مبحث تكليف الامر مع العلم بانتفاء الشرط
فاذا كان مصلحة فى توطين المكلّف نفسه على ظاهر العموم الى وقت الحاجة او على الوجوب فى الامر الى وقت الحاجة ويحصل
له هذا الثواب ثمّ يبيّن له انّ المراد هو الخصوص او الندب فايّ مانع منه وقد يجاب بمنع لزوم الاغراء لانه
يلزم حيث ينتفى احتمال التجوّز وانتفاؤه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التاخير مط وقد فرضنا عدمه وما
يق انّ الاصل فى الكلام الحقيقة معناه انّ مع فوات وقت القرينة وهو الحاجة فى هذا المقام وتجرّده عنها يحمل على الحقيقة
لا مط الا ترى انه لا يحمل اللفظ على حقيقته حتّى يتمّ الكلام وانّه يجوز تاخير القرينة عن وقت التلفظ كما فى الجمل المتعاطفة
المتعقبة بمخصص وايضا قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص بادلّة العقل وان لم يعلم السامع انّ العقل يدلّ على تخصيصه فثبت
جواز تاخير القرينة عن اللفظ وعدم لزوم الاغراء وكذلك قد جوّزوا اسماع العامّ المخصوص بالدليل السمعى من دون اسماع
المخصّص فكما انّ احتمال وجود المخصّص يوجب عدم الحمل على الحقيقة حتّى يحصل الفحص فكذلك احتمال ذكر القرينة فى زمان الحاجة
يوجب ذلك وفيه انّ الحمل على الحقيقة هو مقتضى الظنّ والظنّ والمدار على الظنون فى مباحث الالفاظ ولا ريب انّ
احتمال التجوّز ضعيف فى جنب ارادة الحقيقة ولا ريب فى حصول الظنّ بعد الفراغ من الكلام بعدم القرينة وانّ المراد هو الحقيقة
وقد يصحّ جوابا بانّ معنى الاصل فى قولهم الاصل هو الحقيقة هو الظاهر وما ذكره المجيب فى معنى اصالة الحقيقة فهو مخصّص به وما
استشهد به من جواز تاخير القرينة عن اللفظ الى اخر الكلام فهو قياس مع الفارق لانّ وقت تشاغل المتكلّم بالكلام محتمل لما
يحمله حال السكوت عنه كما يقتضيه العرف والعادة وذلك ليس لتفاوت زمان التاخير فى الطول والقصر كما توهّم بل
لمدخلية التشاغل فى ذلك وامّا الاستشهاد بالعامّ المخصوص بدليل العقل من دون اعلام السامع ذلك ففيه انه غير
مضرّ لانّ اعطاء العقل المكلّف رافع للاغراء وهو دلالة وقرينة على ارادة التخصيص فانّ العقل والشرع متطابقان يفسّر كلّ
منهما الاخر ومع عدم تعقّل المخاطب فلا ريب فى قبح الّا ان لا يتعقّل للعموم بحيث يشمل الفرد المخرج بالعقل وهو ايضا كاف فى
عدم الاغراء ولو فرض تعقّله للعموم وعدم تعقّله للتخصيص الّا بعد زمان فهذا يكون من باب تاخير البيان عن وقت الخطاب
ويلتزم فيه الاغراء ونمنع قبحه كما مرّ وامّا تجويز اسماع العامّ المخصّص بالدليل السمعى فلا دخل له بما نحن فيه اذ العامّ ان كان ممّا
خوطب به المخاطب من لسان الشرع مواجها له مريدا افهامه والعمل به على مقتضاه فعلا وتعليما للغير فيجرى فيه ما سبق من عدم

ومع التشاغل [illegible]

جواز تاخير بيان المخصّص عن وقت الحاجة وامّا عن وقت الخطاب فاذا اخّره فيلزم الاغراء جزمًا لانّه يحمله على ظاهره فالتحقيق
في الجواب منع قبح ذلك الاغراء حتّى يتبيّن له المخصّص امّا بذكره له قبل وقت الحاجة او احالته على راوٍ او اصلٍ او كتابٍ وامّا
اذا لم يكن السّامع ممّن يراد فهمه للخطاب كالعجمى القحّ والعامى البحت فهو ليس بمخاطب بذلك حتّى يترتّب عليه احكام الخطاب بل
مخاطب بالاخذ من العالم وكلّ من يفهم الخطاب لكن لا يحتاج الى العمل به وامّا اذا كان العامّ من باب الادلّة الواردة من
الشّرع لا من باب الخطاب كما هو كذلك بالنّسبة الى زماننا على ما هو التّحقيق من اختصاص الخطابات بالمشافهين فيخرج عن محلّ النّزاع
فانّ الكلام في لزوم الاغراء وقبح الخطاب فخطابنا هو العمل بمقتضى هذا العامّ الّذى رأيناه او سمعناه مع ما يقتضيه سائر
الادلّة الّتى لم نعثر عليها وهى في الاصول يقينًا او ظنًّا لا خصوص العامّ وهذا المقام هو الّذى يقولون بوجوب الفحص عن المخصّص
في الاصول فخطابنا هو العمل بما نفهمه من مجموع الادلّة ولا اجمال في هذا الخطاب وليس من باب الخطاب بما له ظاهر وارادة غيره
ايض وهذا الفرض الحاصل في زماننا الان هو ايض قد يحصل في زمن الائمّة اذ ليس كلّ احد في زمن الائمّة يسمع الخطابات شفاهًا
عمومًا كان او خصوصًا بعنوان انّه يراد منه فهمه والعمل به بل الائمّة عليهم السلام كانوا يقرّرون اصحابهم على العمل بما يفهمون من الجمع بين
اخبارهم وفهمهم واجتهادهم في تطبيق الرّوايات بالكتاب وبمذاهب العامّة وبسنّة النّبيّ ص وغيرها فالكلام في الاذعان بكون العامّ
باقيًا على عمومه ام لا في غير محلّ الخطاب الشّفاهى وما في معناه غير الخطاب بالعامّ المخصوص شفاهًا مريدًا به الافهام مع عدم
اسماع مخصّصه وما نحن فيه من قبيل الاوّل وما ذكره المجيب من قبيل الثّانى وبينهما بون بعيد هذا مع انّ الشّيوع والغلبة
في التّخصيص زاحم اصالة الحقيقة في العامّ وذلك لا يوجب تاسيس القاعدة الّتى بنى عليه الامر وهو انّ مجرّد احتمال التجوّز
يوجب التّوقّف عن الحمل على اصل الحقيقة مع انّا قد اشرنا في مبحث البحث عن المخصّص انّ البحث عن المجاز معنى والبحث عن
المعارض معنى اخر ولزوم التّوقّف عن العمل بظاهر الدّليل حتّى نتفحّص عن معارضه عامًّا كان الدّليل او غيره من الظّواهر مثل
الامر والنّهى غير التّوقّف عن حمله على اصالة الحقيقة حتّى يعلم عدم القرينة على المجاز وهذا التّوقّف الّذى اورده المجيب من
باب الاوّل لا الثّانى وقد يجاب بالنّقض بالنّسخ وتوجيهه انّ المنسوخ لا بدّ ان يكون ظاهرًا في الدّوام وان كان عن
القرائن الخارجة لا من دلالة اللّفظ والحقيقة وبعد مجئ النّاسخ يعلم انّه غير مراد ومن هنا التجاء بعضهم الى القول
بلزوم اقتران المنسوخ بالبيان الاجمالى وهو باطل فامّا الجواب عن قوله انّ الخطاب وضع للافادة الى اخره فهو اوّلًا
منقوض بتاخير بيان المجمل وثانيًا بان الفائدة حاصلة من العزم والتّوطين على الفعل **تنبيه** قد عرفت
وجوب البيان في الجملة فاعلم انّ البيان انّما يجب لمن اراد الله افهامه الخطاب دون من لا يريد افهامه للزوم التّكليف
بالمحال لولاه في الاوّل دون الثّانى ثمّ الاوّل قد يراد منه فعل ما تضمّنه الخطاب ان تضمّن فعلًا كالعالم في الصّلوة و
قد لا يراد منه الّا معرفة المضمون لارشاد الغير كمسائل الحيض له والثّانى قد لا يراد منه العمل بمضمون الخطاب ايض كالعوامّ
بالنّسبة الى مسائل الحيض وقد يراد منه فعله كالعبادات بالنّسبة الى العوامّ ومسائل الحيض بالنّسبة الى النّساء فانّ
وظيفتهم الاخذ عن العالم **قانون** قد عرفت معنى الظّاهر في اقسام المحكم وقد نبّهنا على معنى المأوّل ايض ونقول
ههنا ايض الظّاهر ما دلّ على معنى دلالة ظنّيّة راجحة مع احتمال غيره كالالفاظ الّتى لها معان حقيقيّة اذا استعملت بلا
قرينة تجوّز سواء كانت لغويّة او شرعيّة او غيرها ومنه المجاز المقترن بالقرينة الواضحة على ما اشرنا اليه سابقًا وامّا
المأوّل فهو في الاصطلاح اللّفظ المحمول على معناه المرجوح وان اردت تعريف الصّحيح منه فزد عليه بقرينة مقتضية
له والقرينة امّا عقليّة مثل قوله تعالى يد الله فوق ايديهم ومثل يضلّ الله من يشاء ويهدى من يشاء وامّا لفظيّة كحمل
اية الصّدقة على بيان المصرف لا الاستحقاق والملك بقرينة ملاحظة ما قبلها وهو قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصّدقات

فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا اذا هم يسخطون فالاية رد عليهم وردع عما كما اعتقدوا انه جور فى ذلك بل انه بصيرة
فى مصرفه وثمرة ذلك عدم وجوب التوزيع على الاصناف واحاطتهم وربما يكون القرينة مفصولة مثل الاخبار المخصوصة
بالسنة والاجماع وغيرهما وان شئت جعلت المجازات كلها من باب المأول بالنسبة الى اللفظ مع قطع النظر عن القرينة سواء
قارنها القرينة او فارقها ومع ملاحظة الهيئة المركبة من اللفظ والقرينة ظاهر ومع قطع النظر عن القرينة مأول وهو بعيد
والتحقيق ان يقال ان المجاز ما اقترن بالقرينة الدالة على خلاف ما وضع له اللفظ والمأول ما لم يقترن به وعلى هذا فاليد
فى الاية ليست بمجاز بل هى ظاهرة فى معناها الحقيقى عند عامة العرب محمولة على خلاف ظاهرها عند اهل المعرفة والقرينة
على هذا الحمل هو العقل وعلى هذا يظهر الفرق بين قولنا رايت اسدا يرمى ويد الله فوق ايديهم وعلى هذا فكل المجملات التى
لها ظاهر ويتأخر بيانها عن وقت الخطاب مأولات وكذا العمومات المخصصة بما هو مفصول عنها واطلق عليها المجاز توسعا من اجل
احتمال ان يكون القائل اراد منها حين التكلم ما ظهر ارادته اخيرا ونصب قرينة عليها حين التكلم لها فقد اختفت علينا ولا يجوز
ارتكاب التأويل الا مع تعذر الحمل على الظاهر بان يتحقق عليه دليل يترجح على ظهور اللفظ وكما ان الراجح متفاوت فى مقدار
الرجحان فالمرجوح ايضا يتفاوت فمنها قريب ومنها بعيد ومنها ابعد واما ما لا يحتمله اللفظ فلا يجوز تنزيله عليه و
تفاوت القرب والبعد انما يكون بسبب تفاوت افهام الناظرين وانظار الافهام وتفاوت القرائن فربما يكون اللفظ عند احدهم
ظاهرا وعند الاخر مأولا وبالعكس وقد ذكر الاصوليون اقسام التأويل وقريبها وبعيدها فى كتبهم الاصولية امثلة لا
فايدة فى التعرض لها والكلام عليها

الباب السادس فى الادلة الشرعية وفيه مقاصد المقصد الاول

فى الاجماع

قانون

الاجماع لغة العزم والاتفاق وفى الاصطلاح اتفاق خاص يدل على حقيته مورده و اختلف
العلماء فى حده ولا فائدة فى ذكر ما ذكروه وجرحها وتعديلها فلنقتصر على تعريف واحد يناسب مذهب العامة ثم نذكر ما يناسب
مذهب الخاصة اما الاول فهو انه اتفاق المجتهدين من هذه الامة على امر دينى فى عصر من الاعصار فقيد الاجتهاد لعدم
اعتبار وفاق العوام والتخصيص بهذه الامة لانهم لا يقولون بحجية اجماع ساير الامم وان اقتضى بعض ادلتهم ذلك و اما
الشيعة فيلزمهم القول بحجيته لان حجية الاجماع عندهم باعتبار دخول المعصوم وهو لا يختص عندهم بزمان دون زمان
واما ما ذكره العلامة ره فى اول نكاح القواعد وغيره من ان عصمة الامة من خواص نبينا ص فقد نقل المحقق البهائى رحمه الله
عن والده عن مشايخه رحمهم الله ان مراده العصمة من المسخ والخسف ونحو ذلك فلا اعتراض عليه والتقييد بالامر الدينى
لاخراج ما ليس منه مثل العقليات المحضة والدينى اعم من الاعتقادى والفرعى وقيد عصر من الاعصار لعدم اشتراط
اجماع ما مضى وما ياتى والا فلم يتحقق بعد اجماع واما الثانى فهو اتفاق جماعة يكشف اتفاقهم عن راى المعصوم فقد
يوافق ذلك مع ما حده العامة به وقد يتخلف عنه فانهم يعتبرون اتفاق جميع علماء الامة ومع اتفاق الجميع يظهر موافقة
المعصوم ايضا لعدم خلو العصر عن معصوم عندنا اولان مع اتفاق جميعهم يحصل العلم بانه ماخوذ من رئيسهم ثم ان
اصحابنا متفقون على حجية الاجماع ووقوعه موافقا لاكثر المخالفين ولكن منهم من انكر امكان حصوله ومنهم من انكر امكان
العلم به ومنهم من انكر حجيته والكل ضعيف وادلتهم سخيفة وسنشير اليها بعد ذلك فلنقدم الكلام فى مدرك حجية الاجماع
وكونه مناطا للاحتجاج ثم نتبعه بذكر الشكوك والشبهات فى المقامات الثلثة ولما كان مدرك حجيته مختلفا بالنسبة
الى مذاهب العامة والخاصة فلنذكر اولا ما اعتمد عليه الخاصة ثم نذكر ما اعتمد عليه العامة اما الخاصة فاعتمدوا
فى ذلك على كشفه عن راى المعصوم فلا حجية عندهم فى الاجماع من حيث انه اجماع بل لانه كاشف عن راى رئيسهم المعصوم
ولهم فى بيان ذلك وجوه ثلثة اولها ما اشتهر بين قدمائهم وهو انهم يقولون اذا اجتمع علماء امة النبى ص على

قوله فهو

على قول فهو قول الامام المعصوم القائم بعده لانه من جملة الامة وسيدها فاذا ثبت اجماع الامة على حكم ثبت موافقته
لهم فان قيل ان علم انه قال بمثل ما قال ساير الامة فلا معنى للاعتماد على اتفاق سايرهم فالمعتمد هو قوله والا فكيف
يعلم انه موافق لهم قلنا فرق بين العلم الاجمالى والتفصيلى وكلامنا انما هو فى العلم الاجمالى وما علم قوله فيه بالتفصيل
فالكلام فيه هو ما ذكرت وذلك من باب كلية الكبرى فى الشكل الاول فان العلم بجسمية الانسان فى ضمن قولنا كل
حيوان جسم انما هو بالاجمال لا بالتفصيل حتى يستلزم الدور كما اورده بعض المتصوفة على اهل الاستدلال وبهذا
يندفع الشبهة التى اوردوها من عدم امكان العلم بمذاهب العلماء المنتشرين فى شرق العالم وغربه مع عدم معرفتهم وعدم
امكان لقائهم فان العلم الاجمالى مما يمكن حصوله بلا شك وريب كما فى ضروريات المذهب وسيجئ تمام الكلام
وبالجملة مناط هذا التقرير فى حجية الاجماع انى علمت بالعلم الاجمالى ان جميع امة محمد متفقون على كذا وكلما كان كذلك فهو حجة لان
الامام فى جملتهم فهو حجة وهذا هو السر فى اعتبار هؤلاء وجود شخص مجهول النسب فى جملة المجمعين ليجامع العلم الاجمالى
ولو بدلوا اعتبار وجود مجهول النسب بعلم العلم باجمعهم تفصيلا لكان اولى ولعلهم ايضا يريدون بمجهول النسب ذلك و
حاصله فرض امكان صورة يمكن القول بكون الامام فيهم اجمالا لا تفصيلا وعلى هذه الطريقة فان حصل العلم باتفاق
الجميع اجمالا فيتم المطلوب وكذا ان خرج منهم بعض من يعرف بشخصه ونسبه مع العلم الاجمالى باتفاق الباقين ولكن
الانصاف ان على هذه الطريقة لا يمكن الاطلاع على الاجماع فى امثال زماننا الا على سبيل النقل وان قال بعضهم
ان المراد من موافقة الامام موافقة قوله لقولهم لا دخول شخصه فى اشخاصهم حتى يستبعد ذلك فى الامام المنتظر ع
وثانيها ما اختاره الشيخ ره فى عدته بعد ما وافق القوم فى الطريقة السابقة والظاهر ان له موافقا من اصحابنا
ايضا ممن تقدم عليه وممن تاخر فى هذه الطريقة وهى انه اعتمد فى ذلك على ما رواه اصحابنا من الاخبار المتواترة من ان
الزمان لا يخلو عن حجة كى ان زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا اتمه لهم ولولا ذلك لاختلط على الناس امورهم وثمرة
ثمرة هذه الطريقة حيث لم يحصل العلم بالطريقة الاولى كما لو وجدنا للامامية قول ولم يعرف له دليل ولم يعرف له
مخالف ايضا ولكن لم يعرف مع ذلك ايضا كونه قول الامام ع ومختاره فقال ره انا لا نعلم انه قول الامام ومختاره لانه لو لم
يكن كذا لوجب عليه ان يظهر القول بخلاف ما اجمعوا عليه لو كان باطلا فلما لم يظهر ظهر انه حق ويظهر ذلك منه فى مواضع
وبعض عباراته فى العدة هو هذا اذا ظهر قول بين الطائفة ولم يعرف له مخالف ولم نجد ما يدل على صحة ذلك القول
ولا على فساده وجب القطع على صحة ذلك القول وانه موافق لقول المعصوم لانه لو كان قول المعصوم مخالفا له لوجب
ان يظهره والا كان يقبح التكليف الذى ذلك القول لطف فيه وقد علمنا خلاف ذلك وقال قبل ذلك فى مقام اخر وهو هذا
لو اختلف الامامية على قولين لا يجرى فيهما التخيير كالوجوب والحرمة مثلا ولو كان احدهما قول الامام ولم يشاركه
احد من العلماء فيه وكان الجميع متفقين على الباطل فقال ومتى اتفق ذلك وكان على القول الذى انفرد به الامام
دليل من كتاب وسنة مقطوع بها لم يجب عليه الظهور والدلالة على ذلك لان ما هو موجود من الكتاب والسنة كاف
فى باب ازاحة التكليف ومتى لم يكن على القول الذى انفرد به دليل على ما قلناه يعنى على النحو الذى فرضه من الكتاب او
السنة المقطوع بها وجب عليه الظهور واظهار الحق واعلام بعض ثقاته حتى يؤدى الحق الى الامة بشرط ان يكون معه
معجزة تدل على صدقه والا لم يحسن التكليف قد اورد عليه بعض المحققين بانه يكفى فى القاء الخلاف بينهم بان يظهر
القول وان لم يعرفه العلماء انه امام بل يكفى قول الفقيه المعلوم النسب فى ذلك ايضا بل يكفى وجود رواية بين روات
اصحابنا دالة على خلاف ما اجمعوا عليه وفيه نظر ظاهر اذ مناط كلام الشيخ ره ليس ان الاجماع على الخطاء لما كان

باطلا لوجب على الامام دفع ذلك وهذا ايضا ينقض الاجماع ولو كان بوجود مخالف بل مناط كلامه ان لطفه تعالى الداعي الى
نصب الامام اوجب ردع الامة عن الباطل وذلك لا يتم الا بما يوجب ردعهم فلما لم يحصل ذلك علم انه راض على ما اجمعوا
عليه والتحقيق في جوابه منع ذلك وانما الواجب على الله نصبه والواجب عليه عليه السلام الابلاغ والردع عن الباطل ان لم
يمنعه مانع ولم يثبت حكمه في غيبته واستتاره لامتناع وبهذا ردّ هذا القول السيد المرتضى ره وقال ولا يجب عليه الظهور
لانه اذا كنا نحن السبب في استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبتصرفه وبما معه من الاحكام يكون قد اتينا من قبل نفوسنا فيه
ولو ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وادّى الينا الحق الذي عنده حاصل هذا الكلام هو الذي ذكره المحقق الطوسي ره
في التجريد حيث قال وجوده لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه منا هذا مع انا نرى ان خلاف مقتضى اللطف والتبليغ موجود
الى غير النهاية والاقوال المختلفة في غاية الكثرة مع تعطل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجراء الاحكام والحدود وقد يجاب
عن وجود الاختلاف في الاقوال بانهم اوقعوا الاختلاف وبينوا لنا علاجه وهو وان كان كذلك في الغالب لكن بعض الخلاف
الذي لا يمكن ذلك فيه لا يتم منه ما ذكر بل لا يتم في الغالب ايضا كما سيجيء وقد ينتصر لطريقة الشيخ ردا على الجواب الذي ذكرنا
من ان عدم اظهار المخالفة لعله كان لاجل تقية او مصلحة بان هذا هو الذي يذكره العامة في الرد على الشيعة من ان الحكمة
لعلها اقتضت خلو الزمان عن الحجة ايضا وبان ذلك ينافي كون تقرير المعصوم حجة خصوصا تقريره كل الشيعة على امر مع ان
الحكمة اذا اقتضت بقاءهم على ذلك فيكون راضيا بما اتفقوا عليه حتى يتغير المصلحة فيثبت المطلوب مع انه يمكنه ردعهم بان يظهر
بعنوان المجهول النسب ويلقي الخلاف بينهم ويبين لهم ولا يكفي في ذلك وجود رواية او مجتهد معروف مخالف كما توهم لانه لا
يوجب ردعهم كما هو المعهود من طريقتهم من طرحهم الروايات الشاذة والقول النادر واما عدم ردعهم في المسائل الخلافيات
وعدم رفع الخلاف من بينهم فلانه رضي باجتهاد المجتهدين وتقليد المقلدين مع انهم اوقعوا الخلاف بينهم فيظهر منه في الخلافيات
بانه راض باحد طرفي النقيض لمجتهد وبالاخر لمجتهد اخر واما فيما اجمعوا عليه فليس الا رضاه بشيء واحد فلا يجوز مخالفته
اقول نفرق بين الحكمة الباعثة على نصب الامام وعلى انفاذه جميع الاحكام سيما اذا التسبب لعدمه المكلفون فلا يرد نقض
العامة وليس هنا مقام بسط الكلام وهذا واضح سيما في مسائل الفروع واما كون تقرير المعصوم حجة فهو انما يسلم اذا
علم اطلاعه عليه وتمكنه من المنع لو كان باطلا ولم يمنع وهو فيما نحن فيه ممنوع واما رضاه على بقائهم على معتقدهم فهو
لا ينافي جواز مخالفتهم بدليل دل المتاخر عنهم في المخالفة اذ ذلك ايضا من باب الرضا باجتهادهم في حال الاضطرار كما في
الخلافيات اذ ليس في كل قول من الاقوال المخالفة حديث او اية بل ربما اعتمد بعضهم على دليل ضعيف من قياس ونحوه
خطاء وغفلة ومع ذلك نقول بان الامام راض باجتهاده وبتقليد مقلده له فلعل اجماع هؤلاء ايضا يكون من هذا
القبيل ولا مانع من مخالفتهم اذا دل عليه دليل لمن بعدهم الا مخالفتهم للشهرة فهذا الكلام يفيد عدم جواز مخالفة الشهرة
وانه لا يمكن ان يثبت دليل يترجح على الشهرة وهو مما لم يقم عليه دليل ولا يفيد اثبات الاجماع كما هو مرادك والعلم برضا الامام
بذلك بالخصوص من حيث هو لا من حيث انه ايضا من الاجتهادات المعفوة واما ردعهم بعنوان مجهول النسب فمع تجويز
رضا الامام ع باجتهاد المجتهد وعمل المقلد به كما ذكرت فلا دليل على وجوب الردع عن هذا الاجتهاد الخاص الذي اجمع
عليه جماعة ورضاه على هذا الاجماع لا يسلم الا من جهة كونه باجتهادهم المعفو عنهم وذلك لا يوجب عدم رضاه بمخالفتهم
اذا ادى دليل الى مخالفتهم مع ان جريان ما ذكره في مثل زماننا في غاية البعد بل لا وجه له نعم يمكن تتميم هذه
الطريقة فيما لو اجمع الطائفة على فتوى ولم يعلم موافقة الامام لهم وكذا على قولين او ثلثة بالاخبار مثل قوله عليه السلام لا
تجتمع امتي على الخطاء ونحوه بان يقول يمتنع اجماعهم على الخطاء فلو كان ما اجمعوا عليه خطاء لوجب على الامام ردعهم عن

الاجماع ويلزمه الاكتفاء بمجرد القاء الخلاف ولكن الكلام في اثبات دلالة تلك الاخبار وحجيتها وسيجيء الكلام فيها مع
ان مدلولها المطابقي يقتضي اجماع كل الامة ومع عدم العلم بقول الامام يخرج عن مدلولها وثالثها ما اختاره جماعة
من محققي المتاخرين وهو انه يمكن حصول العلم براي الامام من اجتماع جماعة من خواصه على فتوى مع عدم ظهور مخالف
لهم وكذلك يمكن العلم براي كل رئيس بملاحظة اقوال تبعته فكما لو فرضنا ان فقيها له تلامذة ثقات عدول لا يروون الا
عن راي فقيههم ولا يصدرون الا عن معتقده فاجتمعوا على فتوى من دون ان يسندوه الى فقيههم ولم يعلم مخالف
لاحد منهم فيه يمكن حصول العلم بذلك بانه راي فقيههم فكذلك يمكن العلم بفتوى جمع كثير من اصحاب الصادق من قبيل
زرارة بن اعين ومحمد بن مسلم وليث المرادي وبريد بن معوية العجلي والفضيل بن يسار من الفضلاء الثقات العدول وامثالهم
من دون ظهور مخالف منهم ان ذلك فتوى امامهم ومعتقده وطريقة ذلك هو الحدس والوجدان وهذه طريقة معروفة
لا يجوز انكارها فاذا حصل العلم بذلك بمعتقد الامام فلا ريب في حجيته بل يمكن ان يدعى ثبوته في امثال زماننا
ايضا بملاحظة تتبع اقوال علمائنا فانه لا شك في انه اذا افتى فقيه عادل ماهر بحكم فهو بنفسه يورث ظنا بحجيته وانه
ماخوذ من امامه واذا ضم اليه فتوى فقيه اخر مثله يزيد ذلك الظن فاذا انضم اليه اخر واخر حتى استوعب فتواهم بحيث لم
يعرف لهم مخالف فيمكن حصول العلم بانه راي امامهم واذا انضم الى ذلك بعض المؤيدات الاخر مثل ان جمعا منهم نسبوه
في كتبهم الى مذهب علمائنا وجمعا منهم نفى الخلاف فيه وبعضهم ذكر المذهب مع سكوته عن ذكر مخالف بل واذا ادعى بعضهم
او جماعة منهم ذكر في كتابه انه اجماعي فيزيد ذلك الدعوى وضوحا واذا انضم الى ذلك كون الطرف المخالف مدلوله
عليه باخبار كثيرة صحيحة السند فيزيد وضوحا اكثر مما مر واذا انضم الى ذلك عدم وجود خبر في اصل الحكم او ورود خبر
ضعيف غير ظاهر الدلالة فيتضح غاية الوضوح واذا انضم الى ذلك ملاحظة اختلاف مشاربهم ووقوع الخلاف بينهم في
اكثر المسائل وقل ما يوجد خبر ضعيف غير قائل وملاحظة غاية اهتمامهم في نقل الخلافات ولو كان قولا شاذا نادرا
بل القول النادر من العامة فضلا عن الخاصة وملاحظة انهم لا يجوزون التقليد للمجتهد سيما تقليد الموتى وان
كثيرا منهم يوجبون تجديد النظر ولو قيل لا يمكن حصول العلم من جميع ذلك بان الباعث على هذا الاجماع هو كونه
لامامهم ورئيسهم الواجب الطاعة على معتقدهم سيما ولا يجوزون العمل بالقياس والاستحسان والخروج من مدلولات
النصوص خصوصا مع كون القياس وامثاله من الادلة العقلية مما يختلف فيه المشرب غاية الاختلاف من جهة تخريج المناط
بالمناسبات الذوقية واستنباط العلة بالترديد والدوران ونفي الفارق ونحو ذلك لكان ذلك مكابرة صرفة لا
يستحق منكره الجواب بل الظاهر ان مدار كل من يدعي الاجماع من علمائنا المتاخرين على هذه الطريقة ولا يتفاوت فيه زمان
الغيبة والحضور مع انه اذا كان يمكن حصول العلم بمذهب الرئيس الى حد الضرورة كما وصل في ضروريات الدين والمذهب
كوجوب الصلوة الخمس ومس الرجلين وحلية المتعتين فجواز حصول العلم الى حد اليقين بالنظر اولى وكما انه يجوز ان يصير
بعض احكام النبي والامام بديهيا للنساء والصبيان بحيث يحصل لهم العلم بالبديهة انه من دين نبيهم ومذهب امامهم بسبب
كثرة التظافر والتسامع فكذا يجوز ان يصير بعض احكامه يقينيا نظريا للعلماء بسبب ملاحظة اقوال العلماء وفتاوى
اهل هذا الدين والمذهب اذ الغالب في الضروريات انه مسبوق باليقين النظري فكيف يمكن حصول المسبوق بدون
حصول السابق وبالجملة فعلى هذه الطريقة الاجماع عبارة عن اجماع طائفة دل بنفسه او مع انضمام بعض القرائن
على رضا المعصوم بالحكم ويكون كاشفا عن رايه فلا يضره مخالفة بعضهم ولا يشترط فيه وجود مجهول النسب ولا العلم بدخول
شخص الامام فيهم ولا قوله بينهم ولا يتفاوت الامر بين زمان الحضور والغيبة ويعلم من ذلك انه لا يشترط وحدة العصر

بينهم

في تعريفهم الاجماع ايضا بل يجوز انضمام اهل عصر آخر في افادة المطلوب فان قلت امثال ذلك لا يكون الا من ضروريات الدين
او المذهب قلت ان كنت من اهل الفقه والتتبع فلا يليق لك القول بذلك وان لم تكن من اهله فاستمع لبعض الامثلة
لتهتدي الى الحق فنقول لك قل اي ضرورة دلت على نجاسة العشر من الجلال بخلاف مقدار رأس ابرة من البول فهل
يعرف ذلك العوام والنسوان والصبيان وهل يعلم ذلك العلماء الفحول من جهة الاخبار المتواترة مع انه لم يرد به خبر واحد فضلا
عن المتواتر فان قلت انهم قالوا في ذلك هذا القول من غير دليل فقد جفوت عليهم جدا وان قلت دليلهم غير
الاجماع من آية او عقل او غيره فات به ان كنت من الصادقين والا فاعتقد بان الدليل هو الاجماع بل مدار العلماء في جميع
الاعصار والامصار على ذلك ووافقنا المنكرون على ذلك من حيث لا يشعرون بل لا يتم مسئلة من المسائل الفقهية من الكتاب
والسنة الا بانضمام الاجماع اليه بسيطا كان او مركبا فانظر اليهم يستدلون على نجاسة ابوال وارواث ما لا يؤكل لحمه مطلقا
بقوله ع اغسل ثوبك من ارواث ما لا يؤكل لحمه مطلقا مع ان ذلك ليس مدلولا مطابقيا للفظ ولا تضمنيا ولا التزاميا
اذ وجوب الغسل اعم من النجاسة والثوب غير البدن وغيره من الملاقيات المأكولة والمشروبة وغيرهما وكذلك البول
غير الروث الى غير ذلك من المخالفات فليس فهم النجاسة الشرعية منه الا من جهة اجماعهم على ان العلة في هذا الحكم هو النجاسة
وليس من باب التعبد وانه لا فرق بين الثوب والجسد ولا البول والروث وكذا غيرهما من المخالفات وكذا في مسئلة
نجاسة الماء القليل كل من يستدل على التنجيس فيستدل ببعض الاخبار الخاصة ببعض النجاسة وبعض المياه الخاصة
كالكلب والماء الذي ولغ فيه في الاناء وكل من يستدل على الطهارة يستدل على بعض آخر مختص ببعض النجاسات وبعض المياه
كالجرذ الميت والعذرة من الماء مع ان في الخبر الاول فهم النجاسة من الامر بالصب والنهي عن الوضوء ومن الثاني من جهة
الامر بالتوضي ولا ريب ان الصب لا يدل على النجاسة وكذا النهي عن التوضي ومع ذلك لم يفصلوا بالعمل بالروايتين
ولم يبقوها على حالها مع عدم التعارض بينهما وليس ذلك الا الاجماع المركب في عدم القول بالفرق بين المسئلتين وليت
شعري من ينكر حجية الاجماع او امكان وقوعه والعلم به باي شيء يعتمد في هذه المسائل فان كان يقول انهم كذا من اللفظ
فمع انه مكابرة واقتراح وخروج عن اللغة والعرف فلم لا يفهم فيما لو امر الشارع بالجهر في الصلوة للرجل وجوبه على المرأة
ويفهم من قوله ع اغسل ثوبك دون قوله اغسل وجوبه عليها وبالجملة لو اردنا شرح هذه المقامات وايراد ما البسنا فيها
مناص عن الاحتجاج بالاجماع بسيطا او مركبا لكنا ارتكبنا بيان المعسور او المحال وفيما ذكرنا كفاية لمن كان له دراية و
من لا دراية له لا يفيده الف حكاية ثم لا باس ان نجدد المقال في توضيح الحال لرفع الاشكال ونقول كل طريقة اهل
نبي فبعضها مما يعم به البلوى ويحتاج اليه الناس في كل يوم او في اغلب الاوان كنجاسة البول والغائط ووجوب الصلوة الخمس
وامثال ذلك فذلك بسبب كثرة تكرره وكثرة التسامع والتظافر بين اهل هذا الدين والملة يصير ضروريا يحصل العلم
لكل منهم ولكل من كان خارج هذه الملة اذا دخل فيهم وعاشرهم يوما او يومين او ازيد فيحصل له العلم بان هذه
الطريقة من نبيهم والعمدة فيه ملاحظتهم متلقين ذلك بالقبول من دون منكر في ذلك ومخالفتهم او منكر لا
يعتد به لندرته او ظهور نفاقه وعناده فهذا يسمى بديهي الدين ودون ذلك بعض المسائل الغير العامة البلوى التي
لا يحتاج اليها جميعهم ولكن علماء هذه الامة وارباب افهامهم المترددون عند ذلك النبي والرئيس الذين هم الواسطة
بينهم وبينه غالبا يتداولون هذه المسئلة بينهم لاجل ضبط المسائل والرجوع من يحتاج في هذه المسائل الى الرجوع
بهم فيحصل من الاطلاع على اتفاقهم في هذه المسئلة وتسامعهم بينهم من دون انكار من احدهم على الآخر العلم بانه طريقة
رئيسهم فكما في البديهي ليس وجه حصول اليقين الا التسامع والتظافر بدون انكار منكر مع ملاحظة اقتضاء العادة

ذكر المخالفة لو كان هناك مخالف فكك في الاجماع الوجداني هو ملاحظة تسامع العلماء وتظافرهم واتفاقهم في الفتوى
مع كون العادة قاضية بذكر الخلاف لو كان فوجود المخالف لو فرض في عصر التتبع وحصول الحدس فهو من باب النادر الذي
ذكرنا في الضرورة بان يكون بحيث ثبت عندهم غفلته وخطاؤه من اجل شبهة او لم يقفوا عليه وادى اجتهادهم وسعيهم الى
الاعتماد على حدسهم الذي استقر عليه رايهم اذ لا ننكر احتمال الخطاء في مدعي الاجماع كما ستعرفه فيما بعد وبالجملة فكما يمكن
حصول العلم بضروريات الدين من جهة تسامع وتظافر العلماء والعوام والنسوان فيمكن حصول العلم بالنظريات من تسامع
العلماء وتظافرهم وهذا نسميه اجماعا ونظير ذلك في المتواترات موجود فان التواتر قد يحصل من دون طلب وتتبع كما
لو جاء الف رجل من مكة واخبروا بوجود مكة فيحصل العلم اليقيني بذلك للعلماء والنسوان والصبيان وقد يحتاج ذلك
الى تتبع واعمال روية كقوله ع انما الاعمال بالنيات على ما ذكروه فان اليقين بكون ذلك قول النبي ص مختص بالعلماء بل
ببعضهم لاحتياجه الى معرفة الوسائط وتعددها بالعدد المعتبر في كل طبقة فهناك النظر الى كثرة الرواة والنقلة وتمة
الى كثرة المفتين والقائلين والعاملين ولنرجع الى بيان مدرك الاجماع على طريقة العامة وهو من وجوه ولنعلم اولا انه
لا حاجة لنا في التعرض الى القدح في ادلتهم التي اقاموها على حجية الاجماع لان الاجماع على مصطلحهم اذا ثبت فلا ريب انه
حجة عندنا ايض ولكن نتعرض لذكر ادلتهم والكلام فيها بوجهين احدهما بيان نفس الامر والثاني اظهار ان ما اثبتوا به حجية
الاجماع لا يمكن ان يعتمد عليه فيبطل كل ما يعتمدون في اثباته عليه الزاما عليهم بعد ابطال المستند ومن ذلك يلزم اصل
مذهبهم ودينهم فنحن نلزمهم اما بابطال طريقتهم من جهة عدم حجية الاجماع ان كان مستنده ما ذكروه على معتقدهم الزاما
او بمنع تحقق الاجماع المصطلح فيما يضرنا تسليمه في مذهبنا سواء سلمنا مستندهم فيه ام لا مع ان حجية الاجماع عندهم
ليس بوفاقي بل انكره النظام وجعفر بن حرب وغيرهما على ما نقل عنهم وبعضهم انكر امكان وقوعه وبعضهم العلم به ولكن
جمهورهم على حجيته وان اختلفوا ايض في انحصارها في اجماع الصحابة او اهل المدينة وعدم الانحصار واستدل القائلون
بحجيته بوجوه من العقل والنقل من الآيات والاخبار ونحن نقتصر بما هو اظهر دلالة منها فاما الآيات فمنها
قوله تع ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم الاية فانه
تع جمع في الوعيد بين مخالفة سبيل المؤمنين ومشاقة الرسول ص ولا ريب في حرمة الثاني فكذا الاول وفيه
ان الوعيد على المجموع من حيث المجموع لا على كل واحد وما قيل ان مشاقة الرسول كافية فيه مستقلا فلا حاجة الى
ضم غيره ففيه انه كذلك لكن متابعة غير سبيل المؤمنين غير مستقل بذلك حتى ينضم الى مشاقة الرسول فلا يتم الا
والتمسك باصالة الاستقلال في كل منهما وان الاصل عدم انضمام كل منهما الى الاخر باطل لفهم العرف الانضمام
في مثل قولك من دخل الدار وجلس فله درهم مع ان القيد المعتبر في المعطوف عليه وهو تبين الهدى معتبر في المعطوف
والهدى في المعطوف هو دليل الاجماع فلم يثبت حجيته وايض سبيل المؤمنين ليس على حقيقته ومن اقرب مجازاته دليلهم
وهو مستند الاجماع لا نفسه هذا جملة ما ذكروه في هذا المقام وقد اطنب الاصحاب في هذا المقام بما لا حاجة الى
ايرادها والاوجه ان يق المراد بسبيل المؤمنين الايمان وهو ما صاروا به مؤمنين ويرد عليها ايض ان مفهوم
اتباع غير سبيل المؤمنين عدم اتباع الغير لا اتباع سبيل المؤمنين فلا يلزم تهديد ووعيد على تارك المتابعة
راسا لا يق ان ترك المتابعة راسا هو متابعة غير سبيل المؤمنين لانا نقول المتابعة امر وجودي يحصل بحصول
المتبوع والمفروض انتفاؤه ومنها قوله تع وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس فان وسط
كل شيء عدله وخياره في اللغة فمن عدله الله تع يكون معصوما عن الخطاء عنهم قطع وهو باطل وما يق ان ذلك

في بيان تمسك العامة على حجية الاجماع

وتوضيح هذا الجواب وتتميمه ان يقال ان اثبات
حجية الاجماع بهذه الآية موقوف على حجية
الكتاب ودليل حجية الكتاب ان كان هو
الاجماع فيلزم الدور وان كان هو الروايات
مثل خبر الثقلين وغيره فان كانت اخبار
آحاد فلا يفيد الا الظن وكفاية الظن في
مثل هذا الاصل الذي هو مبنى دينهم اول
الكلام وان كانت متواترة فالقدر المسلم
انما هو لفظ الرواية وهو لا يفيد الا القطع
بحجية في الجملة والقدر المسلم منه ما كان نصا
في المطلب لا مطلق الظواهر وهذه الآية ليست
بنص في المطلوب لاحتمال ارادة الوعيد على
المجموع من حيث المجموع لا على كل واحد من
المتشاقة وعدم الاتباع وان قلت ان الواو
لمطلق الجمع لا المعية ولا الترتيب بل نقول
لفظ هو ارادة المجموع من حيث المجموع
لفهم العرف وذلك كما في قولك من دخل الدار
وجلس فله درهم بل لفظ ان ذكر عدم متابعة
[illegible]

اذا اجمعوا الا مطلقا ففيه انه تقييد بلا دليل وتخصيص قبيح مع ان التعليل بقوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس ظاهر
في كون كل منهم شاهدا لا المجموع من حيث المجموع نعم لك الامر مع ان المراد اما الشهادة في الاخرة كما ورد في الاخبار
فهو انما يستلزم العدالة عند الاداء لا التحمل فلا يجب عصمتهم في الدنيا واما في الدنيا فهو انما يدل على قبول شهادتهم
وهو لا يستلزم حجية فتويهم فالاية منشأ لهذه الدلالة فالاولى ان يقال المراد بهم ائمتنا ع كما روي في تفسيرها ومنها قوله تعالى
فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فان مفهومه عدم وجوب الرد مع الاتفاق وفيه ان عدم وجوب الرد ح اعم
من ان يكون جواز العمل لكون اجماعهم حجة بل انما كان من اجل ان عند كل منهم ما يكفيهم من الدليل على مطلبه من عقل
او نقل مع ان عموم الجمع في قوله تنازعتم وردوا افرادي لا مجموعي كما لا يخفى وسيجيء ان بعض العامة استدل بهذه الاية
على عدم حجية الاجماع واما الاخبار فمنها ما ادعوا تواتر مضمونها معنى واظهرها دلالة وهو قوله ع لا تجتمع امتي على
الخطاء وفي لفظ اخر لم يكن الله ليجمع امتي على خطاء ومنها قوله كونوا مع الجماعة ويد الله على الجماعة ونحو ذلك و
فيه اولا منع صحتها وتواترها بل هي اخبار احاد لا يمكن التمسك بها في اثبات مثل هذا الاصل الذي يتوادبهم عليه
فضلا عن تفقههم ولم يثبت دلالتها على القدر المشترك على سبيل القطع بحيث يفيد المطلوب وثانيا منع دلالتها اما
اولا فلان الظاهر من الاجماع هو التجامع الارادي لا محض حصول الموافقة اتفاقا فلا يثبت حجية جميع الاجماعات اذ لا
يتوقف تحقق الاجماع على اجتماع ارائهم على سبيل اطلاع كل منهم على راي الاخر واخباره موافقة الاخر ونحوه بالاجماع
المركب او بعدم القول بالفصل ونحوه وهذا واضح الا ان يقال مرادهم اثبات الحجية في الجملة لا مطلقا وبه يبطل السلب الكلي
الذي يدعيه الخصم وثانيا ان لام الخطاء جنسية لما حققناه سابقا في محله من انها حقيقة فيه ومقتضاه عدم جواز
اجماعهم على جنس الخطاء وهو قد يحصل بان يختار كل واحد من الامة خطاء غير خطاء الاخر وذلك يوجب عصمتهم
ولا يقولون به فهذا من ادلة الشيعة على القول بوجوب الامام المعصوم والعجب من المخالفين حيث قالوا بمقتضاه من
حيث لا يشعرون نقله المحقق البهائي عن صاحب المحصول وهو نسبه الى اكثرهم وسيجيء في مسئلة تعاكس شطري الاجماع
الكلام في ذلك نعم يمكن توجيه الدلالة على القول بجنسية اللام بان يقال يفهم اتحاد الفرد من لفظ الاجماع لا
من لفظ الخطاء فيكون المراد لا يجتمع امتي على جنس الخطاء بان يختاروا فردا منها كالزنا مثلا فما اجمعوا عليه فهو
صواب وهو تقييد بلا دليل نعم يتم ذلك لو جعل اللام للعهد الذهني فيصير من باب النكرة المنفية مفيدا للعموم
لكنه ايضا معنى مجازي للفظ وايضا الظاهر من اللفظ سيما على القول بكون الاجماع بمعنى التجامع الارادي ان اجماع
الامة لا يحصل على ما هو خطاء لا ان ما اجمعوا عليه يعلم انه ليس بخطاء وظاهر الاول ان المعتبر في الخطاء كون خطائه
ثابتا قبل الاجماع فالغرض نفي اجماع الامة على ما هو خطاء عندهم لا ان ما اجمعوا عليه يكشف عن انه صواب
ليس بخطاء وان قلنا بكون الالفاظ اسامي للمهيات النفس الامرية والحاصل ان هذه الروايات وما في معناها
ظاهرة في مذهب الامامية من لزوم معصوم في كل زمان ويؤيده ايضا ما رووه من قوله ع لا تزال طائفة من امتي
على الحق حتى يقوم الساعة وهو ايضا يشعر بان نفي اجماعهم على الخطاء انما هو لاجل انه لا بد ان يكون طائفة
من امته على الحق كما نبه عليه بعض المحققين قال وهو ما يقوله اصحابنا من وجوب دخول المعصوم في الاجماع حتى يكون
حجة فيلزم المخالفين ان يقولوا بان حجية الاجماع انما هو من اجل ذلك كما يقوله اصحابنا لا لانه اجماع من حيث انه
اجماع واما قوله ع لم يكن الله ليجمع امتي على خطاء فمع ما فيه من اكثر ما مر من القدح في السند والدلالة ان ظاهرها
معقول عندنا ولا يصدر مثل هذا القبيح عن الله تع ولكن لا ينفي صدوره عن الخلق وتمام الكلام في البلد في تمامه

واما الادلة

واما الادلة العقلية التى اقاموها على ذلك فاقويها ان العلماء اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع فيدل على انه
حجة فان العادة تحكم بان هذا العدد الكثير من العلماء المحققين لا يجمعون على القطع في شرعى بمجرد تواطؤ وظن بل لا
يكون قطعهم الا عن قاطع فوجب الحكم بوجود نص قاطع بلغهم في ذلك فيكون مقتضاه وهو خطاء المخالف للاجماع حقا
وهو يقتضى حقية ما عليه الاجماع وهو المطلوب واجيب اولا بالنقض باجماع الفلاسفة على قدم العالم واجماع اليهود
على ان لا نبى بعد موسى وامثال ذلك ورد بان اجماع الفلاسفة عن نظر عقلى وتعارض الشبه واشتباه الصحيح والفاسد فيه
كثير واما في الشرعيات فالفرق بين القاطع والظنى بين لا يشتبه على اهل المعرفة والتميز واجماع اليهود والنصارى عن
الاتباع لاحاد الاوائل لعدم تحقيقهم والعادة لا تحيله بخلاف ما ذكرنا وبالجملة فانما يرد نقضا اذا وجد فيه ما ذكرنا من
القيود وانتفاؤه ظاهر وقد يعترض بانه لا حاجة في هذا الاستدلال الى توسط الاجماع على تخطئة المخالف لانه لو صح
لاستلزم وجود قاطع في كل حكم وقع الاجماع عليه ويجاب بان كل المجمعين ليسوا بقاطعين على خطاء مخالفيهم بل ربما
يكون كل حكم منهم ظنيا مستندا الى امارة لكن يحصل لنا القطع بالحكم من اتفاق الكل ولذلك قال في الاستدلال اجمعوا على
القطع بتخطئة المخالف ولم يقل على تخطئة المخالف واعترض عليه ايضا بانه مستلزم للدور لانه اثبات للاجماع بالاجماع ورد
بان وجود هذا الاجماع الخاص دليل على حجية الاجماع لاستلزامه ثبوت امر قطعى يدل عليها كما مر فحجية الاجماع موقوفة
على وجود هذا الاجماع الخاص ووجود هذا الاجماع الخاص لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع وكذا دلالته على وجود قاطع
يدل عليها لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع هكذا قرروا الدليل والاعتراضات واقول ان كان مراد المخالفين
من حجية الاجماع هو حجيته من حيث هو اجماع كما هو لازم طريقتهم بل هو صريح اكثرهم فلا يتم الاستدلال لان مرادهم
ان كان من العلماء المجمعين على القطع بتخطئة مخالف الاجماع علماء الامامية ايضا ومن الاجماع الذى يخطئا مخالفه ما اشتمل
على الامام المعصوم فلا ريب في حقية ما ذكروه ولكن ذلك لا يثبت حجية الاجماع من حيث هو فلا ينفعهم والا فان لم
يعلم دخول المعصوم او علم خروجه عن الاجماع الذى يخطاء مخالفه فلا نم اجماع جميع العلماء حتى الامامية على القطع بتخطئة
المخالف وبدونه يمنع حكم العادة على ما ذكروه ولو فرض موافقة الامامية على القطع بتخطئة المخالف وان لم يعلم دخول المعصوم
فيهم فح نقول ان كان موافقة الامامية في القطع على التخطئة بحيث يحصل القطع معه بكونه قول المعصوم فيكون حجية
الاجماع الذى يحكم بخطاء مخالفه للاجماع المصطلح عندنا لا لاجل قضاء العادة بذلك وبدونه فيمتنع ايضا حكم العادة على ما
ذكروه ويظهر ثمرة هذا الكلام في امثال زماننا حيث لا يمكن تحقق الاجماع على مصطلح العامة بحيث يحكم بكون الامام
المنتظر فيهم وكذا في عصر النبى مع فرض عدم معصوم اخر حال انعقاد الاجماع لانه لا يستحيل ذلك عندنا ايضا مع ان القدر
المسلم في قضاء العادة على ما ذكروه هو ما لو كان عدد المجمعين عدد التواتر حتى يمكن القطع بتخطئة مخالفه والجواب
بان الدليل ناهض في اجماع المسلمين من غير تقييد واشتراط فانهم خطؤا المخالف مط لا يخفى ما فيه فان دعوى كونهم
قاطعين بتخطئة المخالف لا بد ان تكون قطعية ومجرد ظهور اللفظ في ارادة العموم لا يكفى في ذلك مع ان المجمعين على القطع
بالتخطئة لو ادعوا ذلك في خصوص مثل هذا الاجماع الذى لم يبلغ عدده حد التواتر لم يسمع منهم ودعوى حكم العادة
ح على ما ذكر غير مسموعة نعم يمكن ان يتم الاستدلال بناء على كون المطلوب اثبات الحجية في الجملة لا مطلقا
وكيف كان فما ذكروه من الادلة من العقل والنقل لو تمت فلا يضرنا بل ينفعنا ولو لم تتم فايضا لا تخرج من تاييد لاثبات
حجية الاجماع واكثر ادلتهم مطابقة لمقتضى مذهب الشيعة في حجية الاجماع يظهر لمن تامل فيها بعين التدقيق والانصاف
ولنذكر هنا شيئا من الشكوك والشبهات التى اوردوها في المقامات الثلثة المتقدمة ولنجب عنها فمنها ما ذكروه

فى نفى امكانه وهو ان الاتفاق امّا عن قطعى او ظنّى وكلاهما باطل امّا القطعى فلانّ العادة تقتضى نقله البتّة فلو كان لنقل ولكن ذلك
ولم ينقل ولو نقل لاغنى عن الاجماع وامّا الظنّى فلقضاء العادة بامتناع الاتفاق عليه لاختلاف القرايح وتباينهم و
كاتّفاقهم على اكل الزبيب الاسود فى زمان واحد فانّه معلوم الانتفاء وما ذلك الّا لاختلاف الدّواعى ورد بمنع حكم العادة
بنقل القطعى اذا اغنى عنه ما هو اقوى منه وهو الاجماع ونقله ايض لا يغنى عن الاجماع لظهور كمال الفائدة فى تعدّد الادلّة
سيّما مع كون القطعيات متفاوتة فى مراتب القطع وبمنع استحالة الاتفاق على الظنى سيّما اذا كان جليّا واضح الدلالة
معلوم الحجيّة مع انّا سنثبت امكان العلم به فكيف يمكن التشكيك فى امكانه ومنها ما ذكروه فى نفى امكان العلم به وهو انّه
لا يمكن العلم بفتوى جميع علماء الاسلام لانتشارهم فى مشارق الارض ومغاربها بل لا يمكن معرفة اعيانهم فضلا عن اقوالهم
مع احتمال اخفاء بعضهم لئلّا يلزمه الموافقة او المخالفة او انقطاعه لطول غيبته فلا يعلم له خبر او اسره فى المطمورة او كذبه
فى قوله راى كذا مع انّ العبرة بالرأى دون اللفظ مع احتمال رجوع بعضهم عمّا قال بعد الاستماع عن الآخر وفيه انّ هذه شبهة
فى مقابل البديهة لحصول العلم بمذهب جميع علماء الاسلام بانّ رأيهم وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان ونحوهما ومذهب
علماء الشيعة بانّ رأيهم حليّة المتعة ومسح الرجلين فاذا امكن حصول العلم بمذاهبهم على سبيل البداهة فكيف لا يمكن
حصول اليقين بالنظر مع انّ مرتبة البداهة متاخّرة عن النظر ولا ريب انّ اعيان العلماء غير معروفة باجمعهم فى ذلك
فضلا عن حصول الاستماع منهم وليس الداعى الى ذلك امر عقلى حتى يقال انّ العلم باجماعهم انّما هو بحكم العقل بانّ العقلاء
يجمعون على ذلك لاجل عقلهم مع انّ العقليات ايض ممّا وقع فيه الاختلاف كثيرا كما لا يخفى على المطلع بها ومنها
ما ذكروه فى نفى حجيّته فمنها ما ذكره العامّة مثل قوله تع ونزّلنا عليك الكتاب تبيانا لكلّ شئ فان تنازعتم فى شئ فردّوه الى
الله والرّسول فظهر منها انّ المرجع والمعوّل انّما هو الكتاب والسنّة وفيه انّ كون الكتاب تبيانا لا ينافى تبيانيّة غيره
وانّ المجمع عليه لا تنازع فيه ومثل قوله تع وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وفيه منع واضح وامّا ما ذكره بعض القاصرين
من الخاصّة فهو امور الاوّل انّه يجوز الخطاء على كلّ واحد من المجمعين فكذا المجموع وهو بعينه الشبهة التى اوردوها
على نفى التواتر وجوابه الفرق بين المجموع وبين كلّ واحد كما لا يخفى فانّ للاجتماع تاثيرا واضحا فى حصول الاعتقاد بل هو
فى الاجماع اظهر منه فى الخبر الثانى انّ المعصوم لو كان معلوما بشخصه فلا حاجة الى الاجماع والّا فلا يمكن الاطلاع على
رايه وقوله وجوابه انّه فلا يمكن الوصول الى خدمته ولكن يمكن العلم الاجمالى بقوله ورايه وقد بيّنا امكان العلم الاجمالى
كما يحصل فى الضروريات وانّه يمكن العلم برايه فى زمان حضوره بسبب اقوال بطانته كما يمكن ضرورة الحكم بديهيّا فى زمانه مع
عدم الاستماع من لفظه ومن ذلك يظهر عدم الفرق بين زمان الظهور وزمان الغيبة الثالث وقوع الخلاف فى حجيّة
الاجماع وفى ادلّة حجيّته كما مرّ وفيه مع انّ علماء الشيعة المعتنين باقوالهم لم يختلفوا فى حجيّته وكذلك المحقّقون من العامّة
وتسبة بعض العامّة القول بعدم الحجيّة الى الشيعة افتراء او اشتباه لفهم مقصد الشيعة فانّهم يمنعون حجيّة الاجماع من حيث
انّه اجماع لا مطلقا مع انّ وجود الخلاف لا ينفى الحجيّة وكذلك اختلاف مدارك الحجيّة كما يلاحظ فى حجيّة خبر الواحد وغيره بل الخلاف
موجود فى اصول الدين واصول المذهب بل فى جميع العقليات الّا ما شذّ وندر الرابع وجود المخالف فى اكثر الاجماعات
وفيه انّه ان اراد انّ وجود المخالف يمنع عن تحقّق الاجماع فهو انّما يصحّ على طريقة العامّة مع انّ بعضهم ايض لا
يعتبر خلاف النادر وامّا على طريقتنا فلا يضرّ وجود المخالف امّا على المختار من الطرق الثلثة فلما عرفت انّ المناط هو
حصول الجزم بموافقة المعصوم ولو باتّفاق جماعة من الاصحاب وامّا على المشهور بين القدماء فلانّه لا يضرّ خروج معلوم النسب
بل ولا المجهول النسب ايض اذا علم انّه ليس بمعصوم بل يكفى فيه العلم الاجمالى بانّ غير الخارجين الذين علم انّهم ليسوا باما

كلهم متفقون على كذا بحيث يحصل العلم بان الامام فيهم مع انه يحتمل تقدم المخالف على تحقق الاجماع او تاخره عنه مع عدم
اطلاعه على الاجماع اذ لم نقل بان كل اجماع تحقق لا بد ان يحصل العلم به لكل احد سواء كان في حال الحضور او الغيبة
بل الاحكام الثابتة من الشرع على اقسام منها بديهي ومنها يقيني نظري للخواص ومنها ظني للخواص مجهول للعوام
والنظري اليقيني ربما يكون يقينيا لبعض الخواص ظنيا لبعض آخر ومرجوحا عند بعض آخر اذ اسباب الحدس والتتبع
مختلفة فيتفاوت الحال بالنسبة الى الناظرين والمتتبعين الا ترى ان الشيعة مجمعون على حرمة العمل بالقياس مع ان
ابن الجنيد قال بجوازه ولا ريب ان الحرمة اجماعي وكذا الحال في وجوب قراءة دعاء الهلال مع ان ابن ابي عقيل قال
بوجوبه وان شهر رمضان يعتبر فيه الرؤية لا العدد مع ان الصدوق خالف فيه وهكذا ولا يتفاوت الحال بين زمان
الحضور والغيبة فتحقق الاجماع في كل واحد من الازمنة بالنسبة الى الاشخاص اما يقيني او ظني واليقينيات مختلفة
في مراتب القطع والظنيات في مراتب الرجحان فلا يلزم اطراد الحكم والقول بان الاجماع المتحقق في نفس الامر لا بد ان يحصل
به العلم لكل احد ولا بد ان لا يوجد له مخالف نعم لا نضايق من القول باحتمال السهو والغفلة والاشتباه في
ذلك لا يوجب بطلان اصل الاجماع كما لا ينافي الغفلة والاشتباه والخطاء في اصول الدين والعقليات مع حصول
الخطاء فيهما من كثير وان اراد ان وجود المخالف يمنع عن الاحتجاج بالاجماعات المنقولة ويورث العلم بخطاء المدعين
فان اراد انا نجزم مع وجود المخالف بخطائهم في الدعوى فهو في غاية الظهور من البطلان لما عرفت من امكان حصول
العلم مع وجود المخالف وان اراد ان ذلك يورث ضعفا للاعتماد عليه ففيه مع انه تم لما ذكرنا ان ذلك لا يوجب
بطلان مطلق الاجماع ولا مطلق الاجماع المنقول الا ترى ان خروج بعض اخبار الآحاد عن الحجية لا يوجب عدم
حجية مطلق الاخبار وكذلك تخصيص العام وكثرة تخصيصه لا يوجب خروج العام عن اصالة العموم وكذلك المخالفات
الواقعة في سائر المسائل وسائر العموم لا يوجب عدم الاعتماد باصل العلم **تنبيهات** الاول اذا افتى
بعض المجتهدين بقول وشاع بين الباقين من غير انكار له وهو المسمى بالاجماع السكوتي فهو ليس بحجة خلافا لبعض اهل
اهل الخلاف لان الاجماع هو الاتفاق ولم يعلم لاحتمال التصويب على مذهب المخالفين واحتمال التوقف والتمهل
للنظر او التجديد بالنظر ليكون ذا بصيرة في الرد على هذه مبنيا في غير المعصوم ولاحتمال خوف الفتنة بالانكار او غير ذلك
من الاحتمالات فلا يكشف السكوت عن الرضاء نعم اذا تكرر ذلك في وقائع متعددة كثيرة في الامور العامة
البلوى بالنكير بحيث يحكم العادة بالرضا فهو حجة الثاني قال في ام الحق امتناع العلم بكون المسئلة اجماعية في
زماننا هذا وما ضاهاه الا من جهة النقل عن الازمنة السابقة على ذلك اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو
موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه
فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او آحاد حيث
تعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد ان يراد به ما ذكره الشهيد من الشهرة الى ان قال والى مثل هذا نظر بعض علماء
اهل الخلاف حيث قال الانصاف انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين
يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل اقول لا ريب في امكان حصول العلم في هذا الزمان ايضا كما اشرنا على الطريقة التي
اخترناها فانه يمكن حصول العلم من تتبع كلمات العلماء ومؤلفاتهم باجماع جميع الشيعة من زمان حضور الامام الى
زماننا هذا ليس لاجماعهم وعدم ظهور مخالف مع قضاء العادة بان المتصدين لنقل الاقوال حتى الاقوال الشاذة
والنادرة حتى من الواقفية وسائر المخالفين لو كان قول في المسئلة من علمائنا لنقلوه واذا انضاف الى ذلك دعوى

جماعة منهم الاجماع ايض وكذا ساير القراين كما اشرنا سابقا فيمكن حصول العلم بكونه اجماعيا بمعنى كون اجماعهم كاشفا عن موافقتهم لرئيسهم وما قيل انهم لعلهم اعتمدوا على دليل عقلي ولو وصلنا لظهر عدم دلالته على المط ولم يعتمدوا على ما صدر من المعصوم من قول او فعل او تقرير ففيه ما لا يخفى اذ هذا الكلام لا يجري في الامور التي لا مجال للعقل فيها وجل الفقه بل كلها من هذا الباب وما يمكن استفادته من العقل فان كان من جهة ادراك حسن ذاتي او قبح ذاتي فلا اشكال في كونه متبعا سواء انعقد عليه الاجماع او لا وان كان من باب استنباط او تخريج او تفريع فالعقل يحكم والعادة تقتضي بعدم اتفاق اراء هذا الجم الغفير المتخالفة المذاق المتباينة المشرب على دليل غير واضح المأخذ كما اشرنا سابقا سيما واصحابنا لا يعملون بامثال ذلك وان كان مأخوذا من النص فهو المطلوب نعم يظهر الاشكال فيما لو استندوا الى علة غير معلومة المأخذ كما استندوا الى لزوم تقديم الشاهد والتزكية على اليمين اذ كان المثبت للحق هو الشاهد مع اليمين وانه لو قدم اليمين وقعت ملغاة بان وظيفة المدعي هو البينة واليمين متمم ويمكن ان يقال بان هذا ايض في الحقيقة اتفاق الامة على امر شرعي وهو كون اليمين متلبسة بوصف المتممية فاتفاقهم على هذا التعليل ايض اتفاق على امر شرعي فاذا حصل العلة من التتبع اجماع السلف والخلف على اصل الحكم فلا يضر هذا التعليل ولا يقدح في امكان دعوى الاجماع ان هذه غير واضحة المأخذ ولا دليل على حجيتها لامكان دعوى الاجماع على اصل العلة ايض نعم على ما اختاره من الطريقة لا يتم دعوى حصول العلم بالاجماع في امثال هذا الزمان بل يشكل ثبوته في زمان الحضور ايض الا ان يؤول كلامهم بما ذكرنا سابقا من ان مراده من حصول العلم باقوال العلماء حتى الامام العلم الاجمالي لا العلم بهم تفصيلا حتى ينتفي فائدة الاجماع ويكفي في ذلك عدم معرفة ارائهم تفصيلا وان فرض معرفتهم باشخاصهم مفصلا لو شاهدهم ولقيهم وبالجملة انكار امكان العلم بالاجماع في هذا الزمان مكابرة وان كان انعقاده في الازمنة السابقة وكيف يمكن قبول امكان حصول العلم بالبديهي بسبب التسامع والتظافر للعوام والخواص ولا يمكن دعوى العلم النظري للعلماء المتفحصين المدققين وبالجملة فيمكن حصول العلم الضروري بكون الشيء مجمعا عليه والعلم النظري ودونهما الظن المتاخم للعلم اذ كثيرا ما يحصل لنا الظن المتاخم للعلم بكون المسئلة اجماعية بسبب القراين والتتبع التام ويختلف الحال في اليقين ومراتبه والظن ومراتبه بحسب المتتبعين ولعل الاجماع الظني ايض يكون حجة كما سنشير اليه فيما بعد لو لم يكن هناك دليل اقوى منه والى ما بيّنا يرجع كلام العلامة ره في جواب ما نقله في لمه عن بعض علماء اهل الخلاف حيث قال انا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار عليه وحاصله انه لا ينحصر العلم بحصول الاجماع في زمن الصحابة بل يحصل في امثال زماننا ايض بالتسامع والتظافر ان المسئلة اجماعية من دون ان ينقل يدا بيد اصل الاجماع من الزمان السابق الى الزمان اللاحق وغفل صاحب المعالم عن مراده واعترض عليه بان ذلك لا ينافي ما ذكره بعض العامة حيث اراد حصول العلم الابتدائي وما ذكره العلامة ادعاء حصول العلم بالنقل وانما دعاه الى هذا الاعتراض افراد الضمير المجرور في كلمة عليه وقرينة المقام ومقابلة الجواب للسؤال شاهد على ان مرجع الضمير كل واحد من فتاوى العلماء المجمعة كما لا يخفى ومما ذكرنا ظهر ما في قوله فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب ره لانهم عدول ثقات وادعوا العلم بحصول الاجماع فلا يجوز تكذيبهم ويكون لنا بمنزلة خبر صحيح اخبر به العدل عن امام بلا واسطة مع ان ما ذكره موافقا للشهيد من ارادة الشهرة لا يليق بمن هو دونهم بمراتب فكيف وهم امناء الائمة ونواب الائمة ومتكفلوا ايتامهم الورعون المتقون الحجج على الخلق بعد ائمتهم وهذا منهم تدليس وخداع حيث يصطلحون في كتبهم الاصولية ان الاجماع هو الاجماع الكاشف عن راي امامهم ويطلقونه في كتبهم الفقهية على محض الشهرة حاشاهم عن ذلك نعم

تطرق الغفلة

او قبح ذاتي

والالزمه التناقض

نظر في الغفلة والاشتباه عليهم لا يمنعه واحتمال الخطاء لا يوجب الحكم ببطلانه في نفس الامر وعدم جواز الاعتماد على الظن
الحاصل به لو لم يزاحمه ظن اقوى او لم يظهر من الخارج قرائن تدل على غفلته في دعوى الاجماع واشتباهه في حدسه وكذا
لا وجه لساير التوجيهات التي ذكره الشهيد ره في الذكرى ايضا من انهم ارادوا بالاجماع عدم ظهور المخالف عندهم حين دعوى
الاجماع الا انه يرجع الى الاجماع على مصطلح الشيخ وقد عرفت ضعفه وانه خلاف مصطلح جمهورهم بل الشيخ ايضا يريد من
الاجماع الذي يدعيه مطلق مصطلح المشهور وكما سنشير اليه او ارادوا بالاجماع على رواية بمعنى تدوينه في كتبهم منسوبا
الى الائمة او بتاويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد كجعل الحكم من باب التخيير وكل ذلك بعيد لا
حاجة اليه فنقول تلك الاجماعات اجماعات نقلها العلماء ومن يقول بحجية الاجماع المنقول بخبر الواحد يقول
بحجيتها الا ان يعارضها اقوى منها من الادلة وظهور الخلل في بعضها لا يوجب خروج اصل الاجماع المنقول عن الحجية او
كون جميع تلك الاجماعات باطلة في نفسها الثالث قد عرفت ان الاجماع هو اتفاق الكل او اتفاق جماعة يكشف

تنبيه الثالث

عن راي الامام فاما لو افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف ولم يحصل القطع بقول الامام فهو ليس باجماع جزما
قال الشهيد في الذكرى وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة عقلية او نقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع
عن الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل خصوصا وقد تطرق الدروس الى كثير من
الاحاديث لمعارضة الدول المخالفة ومباينة الفرق المنافية وعدم تطرق الباقين الى الرد لهم مع ان الكل وفوقهم
مليء وانهم لا يقرون ما يعلمون خلافه فان قلت لعل سكوتهم لعدم الظفر بمستند من الجانبين قلت ينبغي
قول اولئك سليما عن المعارض ولا فرق بين كثرة القائل بذلك وقلته مع عدم معارض وقد كان الاصحاب يتمسكون
بما يجدونه في شرايع الشيخ ابي الحسن بن بابويه ره عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وان فتويه كروايته وبالجملة ينزل
فتاويهم بمنزلة رواياتهم هذا مع ندور هذا الفرض اذ الغالب وجود دليل دال على ذلك القول عند التامل وقال
في المعالم بعد ما نقل كلامه الى قوله عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة انما تؤمن معها تعمد
الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا وليس الخطاء بمامون على الظنون اقول وسيجيء منه ره في مباحث الاجتهاد
استدلاله بما يدل على كفاية الظن مطلقا اذا انسد باب العلم ولا ريب ان ما ذكر من الظنون القوية فلو لم يعارضه
ما هو اقوى منه فلا يبعد الاعتماد عليه سيما اذا كان القائل به في غاية الكثرة الا ان الفرض بعيد كما ذكره في

تنبيه الرابع

الذكرى الرابع قال في الذكرى الحق بعضهم المشهور بالمجمع عليه فان اراد في الاجماع فهو ممنوع وان اراد في الحجية
فهو قريب لمثل ما قلناه يعني قوله لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم الى اخر ما ذكره ولقوة الظن
في جانب الشهرة سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى اقول وقوله لقوة الظن يحتمل ان يكون
المراد به بيان كون الظن الحاصل من جانب المشهور اقوى من الظن الحاصل من مخالفهم ولما كان المفروض في المسئلة السابقة
عدم العلم بالمخالف فلم يتعرض لذلك وما ذكره ره قوي ويؤيده قوله ع خذ بما اشتهر بين اصحابك واترك الشاذ
النادر فان المجمع عليه لا ريب فيه فان ملاحظة الحكم والتعليل في الرواية يقتضي ارادة الشهرة من المجمع عليه او الاعم منه
والعلة المنصوصة حجة والتخصيص بالرواية خروج عن القول بحجية العلة المنصوصة كما لا يخفى وعلى القول بكون الاصل
العمل بالظن بعد انسداد باب العلم الا ما اخرجه الدليل يتقوى حجية الشهرة واذا كان معها دليل ضعيف فاولى بالقبول
سيما اذا كان الدليل الذي في الطرف المخالف قوي بل كلما كان الادلة والاخبار في جانب المخالف اكثر واصح يتقوى جانب
الشهرة ويضعف الطرف الاخر ثم ان صاحب المعالم اعترض على الشهيد بمثل ما سبق وبان الشهرة التي يحصل منها قوة الظن

هي الحاصلة قبل زمن الشيخ لا الواقعة بعده قال واكثر ما يوجد مشتهرا في كلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ كما نبه عليه والدي
في كتاب الرعاية الذي الفه في دراية الحديث مبينا الوجه وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشاؤا بعد زمن الشيخ كانوا يتبعونه
في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتاخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ
ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعته ثم نقل عن والده
تأييدا لما ذكره من كلام بعض اصحابنا وانت خبير بان هذا الكلام في غاية البعد فان توجيه كلام والده لا يمكن بمثل
ما نقلناه عن الشهيد ره فيما لو لم يعرف خلاف الجماعة ولم يظهر مستندهم في الحكم فان ذلك في المقام الذي لم يظهر مستند
الحكم ولا باس ح بمتابعتهم لحصول الظن بان قولهم كان عن دليل شرعي ح واما القول بان كل مشهور بعد زمان الشيخ
هو من هذا القبيل فلا ريب انه اعتساف وان ابقينا كلامه على ظاهره من تجويز تقليد الجماعة للشيخ مع نص مجيهم بحرمة
التقليد على المجتهد فهو جراة عظيمة ولا ريب ان ذلك في معنى تفسيقهم مع انا نرى مخالفتهم له كثيرا بل اكثر من مخالفة
العلماء بعضهم لبعض واعتراضهم عليه في غاية الكثرة على انا نقول ان كتب الشيخ ره كثيرة وفتاويه في كتبه متخالفة بل له
في كتاب واحد فتاوى متخالفة فهذه الشهرة حصلت في اي موضع وبتبعيته اي فتوى من فتاويه وتقليد اي كتاب من كتبه اذ
قلما يوجد قول بين الاصحاب الا وللشيخ موافقة فيه فربما وافق الشهرة فتويه في النهاية وخالف فتواه في المبسوط وربما
كان بالعكس وربما كانت موافقة للخلاف وهكذا وبالجملة هذا الكلام من الغرابة بحيث لا يحتاج الى البيان فان كان اعتمادهم
على كتاب النهاية فسائر كتبه متاخر عنه فهي اولى بالاذعان مع ان المشهور ربما كان موافقا للخلاف والمبسوط وان كان
بالعكس فربما كانت موافقة للنهاية وهكذا نعم يمكن ترجيح الشهرة الحاصلة بين القدماء من جهة قربهم بزمان المعصوم
وان كان لترجيح الشهرة بين المتاخرين ايضا وجه لكونهم ادق نظرا واكثر تاملا وتدبرا فيحتاج ترجيح احدهما على الاخر الى من هو افقه منه فعلى
المجتهد التحري والتامل وملاحظة رجحان الظن بحسب المقامات وقد وجدنا المقامات تختلف في غاية الاختلاف وترجح
عندنا شهرة القدماء تارة وشهرة المتاخرين اخرى وتارة وجدنا مشهورا لا اصل له واخرى وجدناها مستقلا في الحكم ومحلا
للاعتماد ثم ان ههنا كلاما وهو ان المشهور عدم حجية الشهرة فالقول بحجية الشهرة مستلزم للقول بعدم حجيتها
وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل ويمكن دفعه بان الذي يقول به القائل هو حجية الشهرة في مسائل الفروع والذي يلزم
عدم حجيته هو الشهرة في المسئلة الاصولية وهي عدم حجية الشهرة ولا منافاة ووجه الفرق ابتناء المسئلة الاصولية على دليل
عقلي يمكن القدح فيه وهو عدم الاتيان على الخطاء في الظنون وهو لا يقاوم ما دل على حجية الظن بعد انسداد باب العلم
الا ما اخرجه الدليل كما سيجئ والعلة المنصوصة وغيرهما فما يحصل من الظن بصدق الجماعة في الحكم الفرعي اقوى من الظن
الحاصل من قول الجماعة بعدم جواز العمل بالمشهور الخامس قد يطلقون الاجماع على غير مصطلح الاصولي كاجماع اهل العربية
والاصوليين واللغويين ومثل قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه واجمع الشيعة على روايات فلان وهذا ليس
كاشفا عن قول الحجة لكنه مما يعتمد عليه في مقام الترجيحات ومراتب الظنون **قانون** لا يجوز خرق الاجماع المركب
عندنا سواء كان مركبا عن قولين او اكثر فلا يجوز القول الزائد على ما اجمعوا عليه وذلك قد يحصل بملاحظة تواردهم على حكمين
او احكام متعددة من الاحكام الشرعية على موضوع واحد بحسب اقوال الامة ثم حكم اخر من اخر وقد يحصل بملاحظة توارد
حكمين من فريقين منها على موضوع كلي ثم حكم اخر في نوع اخر مثال الاول ان القول بين الشيعة منحصر في استحباب الجهر
بالقراءة في ظهر الجمعة مثلا والقول بحرمته فالقول بوجوبه خرق للاجماع المركب ومثل ان المشتري اذا وطئ الجارية البكر
ثم وجد بها عيبا فقيل لا يجوز الرد وقيل يجوز الرد مع الارش وهو تفاوت ما بين الثيبوبة والبكارة فالقول بردها مجانا

اعلم ان الاجماع باعتبار وحدة الحكم
المجمع عليه وتعدده ينقسم الى بسيط ومركب
فالاجماع البسيط ما انعقد على حكم واحد ويندرج فيه الاجماعات
المتعددة المنعقدة على كل واحد من الاحكام المتعددة فانها اجماعات
بسيطة والاجماع المركب ما انعقد على حكمين او احكام من دون
ان ينعقد على كل واحد منها وحيث ان الاجماع بمعنى الاتفاق عبارة
عما يقابل الاختلاف وهو اي الاتفاق في الاجماع المركب
انتزاعي ينتزع من نفس اختلاف الامة على قولين فما زاد فاطلاق
الاجماع عليه مسامحة باعتبار ما لزمه من اتفاق الفريقين على
نفي القول الثالث المباين كما في مسئلة الجهر بالقراءة يوم
الجمعة المختلف في استحبابه وحرمته مع اتفاق الفريقين على عدم الوجوب
ولذا عرف الاجماع المركب بانه اجماع على قولين فصاعدا يلزمه
الاجماع على نفي الثالث واحداث القول المنفي بالاجماع يقال
له خرق الاجماع المركب ثم ان الاجماع المركب على قسمين
لان توارد القولين اما ان يكون على موضوع شخصي
او على موضوع كلي فالاول مثل الجهر بالتسمية
في الصلوة الاخفاتية فان الامة على قولين
قول بالاستحباب وقول بالحرمة فالقول
بوجوبه احداث القول الثالث ثالث
ومثل ان المشتري اذا وطئ البكر ووجد بها عيبا
فقيل لا يجوز الرد وقيل يجوز مع الارش
والثاني مثل وطي الدبر فقالت طائفة بوجوب
الغسل به وقالت اخرى بعدم وجوب الغسل
وهذا القسم من الاجماع المركب يسمى بعدم القول
بالفصل فعدم القول بالفصل عبارة عن اتفاق
الامة على عدم الفصل بين المسئلتين سواء
كان بينهما جامع ام لا وسواء كان بقول واحد
او بقول متعدد اما ما كان بينهما جامع فمسئلة
الدبر واما ما لم يكن بينهما جامع فكمسئلتي
قتل الذمي المسلم بالذمي وبيع الغائب
ومثال الاتفاق بقول واحد مثل
مسئلة غسل الثوب من النجاسة
وغسل البدن فان الامة اتفقت
على عدم الفصل بينهما في وجوب الغسل
فهذا في الحقيقة اجماعان بسيطان
اذا عرفت ذلك فاعلم ان بين
الاجماع المركب وعدم القول
بالفصل عموما وخصوصا من
وجه ... فمسئلة الدبر مادة
الاجتماع مادة الاجماع

خرق للاجماع المركب ومثال الثالث ان الشيعة مختلفة في وجوب الغسل بوطي الدبر فمن قال بوجوبه في المرءة قال به في الغلام ومن لم يقل به لم يقل به في شئ منهما فالقول بوجوبه في بعض افراد الدبر وهو دبر المرءة دون الرجل خرق للاجماع المركب وكذلك مسئلة الفسخ بالعيوب فان الامة مختلفة فيه فقيل بفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بها كلها فالقول بالفسخ في بعض العيوب دون بعض خرق للاجماع المركب قد يسمى هذا قولا بالفصل وبقولون لا يجوز القول بالفصل ويتمسكون بعدم القول بالفصل في تعميم الحكم في كل واحد من القولين بالنسبة الى افراد الموضوع وقد يقولون اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين في حكم فلا يجوز القول بالفصل بينهما وذلك اذا لم يكن هناك كلي جامع لموضوع المسئلتين مثل الدبر والعيب ومن امثلته ان بعضهم قال بان المسلم لا يقتل بالذمي ولا يصح بيع الغائب وبعضهم يقتل المسلم بالذمي ويصح بيع الغائب فالقول بالقتل وعدم الصحة قول بالفصل بين المسئلتين فقد يجتمع خرق الاجماع المركب مع القول بالفصل وقد يفترقان من الجانبين فمادة الاجتماع هو مسئلة وطي الدبر والفسخ بالعيوب وامثالهما ومادة الافتراق من جانب خرق الاجماع المركب هو مسئلة الجهر في ظهر الجمعة ورد الجارية الموطوءة وامثالهما واما من جانب القول بالفصل فامثلته كثيرة يتضح في ضمن ما نتلو عليك فاستمع لتحقيق هذا المقام على ما يستفاد من كلماتهم وهو انه اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين او اكثر فان نصوا على عدم الفصل بينهما بان يعلم من حالهم الاتفاق على ذلك وان لم يحصل التصريح به من كلامهم فلا يجوز الفصل سواء حكموا بعده في كل الاحكام او بعض الاحكام ولم صور ثلث الاولى ان يحكم الامة بحكم واحد فيهما مثل انهم يستدلون لوجوب الاجتناب عن البول بقوله ع اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه فالحكم من الامة للبول واحد وهو النجاسة وهم متفقون على عدم الفصل بين وجوب غسل الثوب عنه والبدن وتنزيه الماكول والمشروب والمساجد والمصاحف وغير ذلك وكذلك ساير احكام النجاسات فاتفقوا على عدم الفصل بين احكام المذكورات بالنسبة الى ملاقات البول مع كون الحكم واحدا ايضا فهذا في الحقيقة اجماعان بسيطان وليس هنا اجماع مركب وموارد هذه الصورة في الاحكام الشرعية فوق حد الاحصاء الثانية ان يحكم بعض الامة في المسئلتين بحكم وبعض اخر بحكم اخر مثل ان بعضهم يقول بنجاسة الماء القليل الذي في الاناء بولوغ الكلب وكذا بنجاسة القليل الذي دخل فيه الدجاجة التي وطأت العذرة وكذا غيرهما من افراد الماء القليل واقسام النجاسة والاخر يقول بعدم تنجيسه بشئ منها في شئ من افرادها وهذا ايضا مما اجتمع فيه الاجماع المركب مع عدم الاتفاق على عدم الفصل فهناك اجماع بسيط ومركب وذلك ايضا في الاحكام الشرعية في غاية الكثرة الثالثة ان لا يعلم حكم منهم فيهما بخصوصه وان اتفقوا على الحكم بعدم الفرق بينهما وذلك في الاحكام الاجتهادية التي لم يتعين فيها حكم بحيث ينعقد عليه اجماع بسيطا او مركب سواء كان في اول الاطلاع على المسئلة وابتداء البحث في خصوص حكمها او بعد الاطلاع والفحص وقبل استقرار الامر على حكم او حكمين مثل انا اذا لم نعلم حكم تذكية المسوخ فاذا ثبت جواز تذكية الذئب من جملتها من اجل ما دل على جواز تذكية السباع فنحكم بجواز التذكية في الباقي ان ثبت الاتفاق على عدم القول بالفصل وهكذا في الحشرات بعد اثبات حكم المسوخ بما ذكرنا او قد اثبتنا جوازها فيها وامثال ذلك ايضا كثيرة وان لم ينصوا على عدم الفصل ولم يعلم اتفاقهم على ذلك ولكن لم يكن منهم من فرق بينهما ايضا فان علم اتحاد طريق الحكم فيهما فهو في معنى اتفاقهم على عدم الفرق مثاله من ورث العم ورث الخال ومن منع احدهما منع الاخر لاتحادهما في الطريقة وهي قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض ومثل زوج وابوين وامراة وابوين فمن قال للام ثلث اصل التركة كابن عباس قال به في الموضعين ومن قال لها ثلث الباقي بعد فرضهما قال في الموضعين الا ابن سيرين فقال في الزوج بمثل قول ابن عباس دون الزوجة وعكس اخر وان لم يعلم اتحاد الطريقة فقال العلامة ره الحق جواز الفرق لمن بعدهم عملا بالاصل السالم عن معارضة مخالفة حكم مجمع عليه او مثله وكلا

هذا مادة الاجتماع

هذا ايضا مادة الافتراق للتعميم بالفصل

اي اجمعوا على حكم واحد في المسئلتين ونرجع الى الاجماع البسيط

الاجماع البسيط على حكم واحد ايجابا او سلبا في مسئلتين بينهما جامع وهو كون موضوع المسئلتين فردين من كلي كوجوب غسل البدن عن البول ووجوب غسل الثوب عنه وهكذا المشروب والاول فان المشترك بين جميع الملاقات للبول او المتنجس بملاقات البول

القوة ذ

نقول يجوز ان النكتة في الخنزير فيكون فيها من المسوخ

و هكذا او عدمها

يعني طريق الحكم و دليله المعول عليه عندهم

من اعتاده في المسئلتين كون عاما لتطابق المسئلتين او دليلا بينا ولو بالاطلاق لهما او قاعدة كلية يندرجان فيها مثال الاول قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض فان التوريث بالقرابة يعم العم والخال فمن ورث العم بالعموم ورث الخال ايضا ومن ورث الخال لاجله ورث العمة ايضا لاجله

منع المخالفة يستلزم ان من قلد مجتهدا في حكم ان يوافقه في كل حكم ذهب اليه وهو ظاهر البطلان وقال في آه والذي يابى على مذهبنا
عدم الجواز لان الامام مع احد الطائفتين قطعا اقول وهذا لا يتم الا مع العلم بعدم خروج قول الامام عن القولين والمفروض
عدم ثبوت الاجماع ويمكن التكلف في ارجاع كلامه الى صورة الاجماع ولكنه بعيد فلنرجع الى ما كنا فيه ونقول لا يجوز خرق
الاجماع المركب يعني ما علم ان قول الامام ليس بخارج عن احد الاقوال فان الخروج عن الكل واختيار غيره يوجب ترك قول الامام
يقينا فهذا هو الوجه فيما اخترناه من المنع مطلقا واما العامة فاكثرهم قد وافقنا على ذلك وذهب الاقلون منهم الى الجواز و
فصل ابن الحاجب ومن تبعه بان الثالث ان كان يرفع شيئا متفقا عليه كمسئلة رد البكر مجانا فلا يجوز والا فيجوز كمسئلة فسخ
النكاح ببعض العيوب لانه وافق في كل مسئلة مذهبا فلم يخالف اجماعا وبوضحه مثل قتل الذمي وبيع الغايب المتقدم فههنا
مسئلتان خالف في احدهما بعضا وفي الاخرى بعضا وانما الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه واستدل المانعون منهم مطلقا
بانهم اتفقوا على عدم التفصيل في مسئلة العيوب ومسئلة الام فالمفصل خالف الاجماع ورد بمنع اتفاقهم على عدم التفصيل فان
عدم القول بالفصل ليس قولا بعدم الفصل وانما الممتنع مخالفة ما قالوا به لا ما لم يقولوا بثبوته ويوضحه مسئلة قتل
الذمي وبيع الغايب واعترض بان من قال بالايجاب الكلي في مثل مسئلة العيوب يستلزم قوله بطلان السلب الجزئي الذي هو نقيضه
قطعا بل بطلان التفرقة ومن قال بالسلب الكلي يستلزم قوله بطلان الايجاب الجزئي الذي هو نقيضه قطعا بل بطلان التفرقة
والقول بالتفصيل مركب من الجزئيين فالمركب منهما باطل على القولين باعتبار احد جزئيه قطعا ولا يخفى ما فيه فان دلالة
القول في القضية الكلية ان سلمت من باب الالتزام البين بمعنى الاعم كما في دلالة الامر بالشيء على النهي عن الترك كما مر لكن بطلان
احد جزئي المركب انما يستلزم بطلان المركب من حيث انه مركب لا من حيث سائر الاجزاء ايضا مع انه لا تركيب هنا حقيقيا بل
الجزئيان كل منهما مسئلة برأسها اتفق للقائل القول بهما مطلقا لا بشرط اجتماع كل منهما مع الاخر ولا بشرط التركيب فلا دلالة
في واحد من القولين الا على بطلان احد من الجزئيين فلم يثبت اجماع الفريقين على بطلان كل منهما واما ما قيل من ان اتحاد
الحكم في كل الافراد لازم لقول كل الامة وان لم يقولوا به صريحا والتفصيل ينافيه وفيه ان اللازم لقولهم انما هو نفس اتحاد
الحكم في كل الافراد بلزوم نفي القول باتحاد الحكم في كل الافراد وما يفيد في تحقق الاجماع هو الثاني لا الاول سلمنا
لزوم الثاني ايضا لكن لا يلزم من القول باتحاد الكل في الحكم لزوم انضمام كل منهما بالاخر لان الحكم انما يتعلق بكل واحد من
الافراد لا بالافراد بشرط تركبها واجتماعها سلمنا جميع ذلك لكن المسلم من العقاب على مخالفة الاجماع والقدر الثابت الحجية
من الاجماع هو ما علم اتفاقهم على شيء بدلالة انهم المقصودة لا التبعيات وادلتهم التي اقيمت على ذلك انما يصرف الى
ذلك واستدل المانعون ايضا بان فيه تخطئة كل فريق في مسئلة وفيه تخطئة كل الامة والادلة السمعية تنفيها ورد
بان المنفي تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه واما فيما لم يتفقوا عليه بان يخطى كل بعض في مسئلة غير ما اخطا فيه الاخر فلا
ينفي اقول وقد مر منا ما يحدث في هذا الكلام وما يصلح في خصوص الاستدلال بقوله لا تجتمع امتي على
الخطاء بجعل اللام للجنس وللعهد ولكن الاظهر على مذهبهم في هذا المقام هو قول المانع كما بيّنا احتج المجوزون
بان اختلافهم دليل على ان المسئلة اجتهادية يعمل فيها بما اقتضاه الاجتهاد وادى اليه فيجوز احداث الثالث واجيب
بان الاختلاف انما يدل على جواز الاجتهاد اذا لم يكن هناك اجماع مانع فاذا اختلفوا على قولين ولم يستقر خلافهم كانت
المسئلة اجتهادية وهنا استقر خلافهم على قولين فلا يجوز الثالث واحتجوا ايضا بمسئلة الام ومخالفة ابن سيرين
وتابعي اخر وعدم انكارهم عليهما واجيب بانه كان قسما من الجائز فيما لم يكن فيه مخالفة للاجماع كالفسخ بالعيوب و
يشكل هذا الجواب بان الظاهر انه مما اتحد فيه طريق المسئلتين الا ان يمنع ذلك واما عندنا فلا اشكال لعدم الثبوت

ثم ان الكلام في تحقق الاجماع المركب وحجيته واقسامه من القطعي والظني وغير ذلك نظير ما مرّ في الاجماع البسيط فلا حاجة الى
الاعادة **قانون** اذا اختلفت الامة على قولين ولم يدل على احدهما دليل قطعي او ظني يرجحه على الاخر فمقتضى
طريقة العامة الرجوع الى مقتضى الاصل ان لم يكن موجبا لخرق المتفق عليه والا فالتخيير واما على مذهب الامامية ففيه قولان
نقلهما الشيخ في العدة احدهما اسقاط القولين والتمسك بمقتضى العقل من حظر او اباحة على اختلاف مذاهبهم وثانيهما
التخيير وانه يجري مجرى خبرين تعارضا ولم يكن مرجح لاحدهما ورد الشيخ القول الاول بانه يوجب طرح قول الامام واختار الثاني
واعترض المحقق ره بان في التخيير ايضا ابطالا لقول الامام لان كلا من الطائفتين يوجب العمل بقوله ويمنع من العمل بالقول
الاخر فلو خيرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم ولا يخفى ضعف هذا الاعتراض فان التخيير طريق في العمل للجاهل بالحكم لا قول في
المسئلة يوجب طرح كل واحد من القولين كالتخيير في العمل بالخبرين المتعارضين وحكم كل واحد منهما ببطلان القول الاخر وعدم
صحته في نفس الامر لا ينافي تجويزه العمل به للجاهل كما انه لا يجوز للمجتهد منع مقلد مجتهد اخر عن تقليده وان علم خطاءه
في المسئلة بل له ان يجوز تقليده اذا كان اهلا للاجتهاد وبرضيه فان الترخيص في التقليد غير امضاء نفس الحكم واظهار
الرضا به بالخصوص ثم ان فرض اتفاق الفريقين بعد الاختلاف على احد القولين فقال الشيخ بجواز ذلك على القول
بالرجوع بمقتضى العقل واسقاط القولين لانعقاد الاجماع ح على ما اجمعوا عليه واما على مختاره من التخيير فيتعذر لانه
يوجب بطلان القول الاخر والمفروض كان التخيير بينهما وهو ينافي البطلان وهو ضعيف لان التخيير انما كان في العمل لجهالة
قول الامام بخصوصه وبعد انعقاد الاجماع يتعين قول الامام ويظهر بطلان القول الاخر ولا منافاة بين عدم ظهور
البطلان وجواز العمل به في وقت وظهور البطلان وعدم جواز العمل به في وقت اخر ولا يجوز تعاكس الفريقين عند اصحابنا
للزوم رجوع المعصوم عن قوله اللهم الا اذا كان القولان منه وكان احدهما من باب التقية وهو خلاف الاصل لا
يصار اليه الا مع الثبوت وربما يستدل على عدم جواز التعاكس بقوله ع لا تجتمع امتي على الخطاء بناء على كون اللازم
للزوم الاجتماع على جنس الخطاء ح فان من عدل عن الخطاء فيلزمه الخطاء اولا ويلزم الفرقة الاخرى بعد عدولها عن الصواب
الى تلك الخطاء فيصدر عن كل منهما جنس الخطاء وان كان في وقتين وربما يستدل بذلك على هذا على لزوم عدم خلو
الزمان عن المعصوم لان اثبات كل واحد من الامة خطاء وان كان خطاء كل منهم غير خطاء الاخر يوجب اجتماعهم على جنس
الخطاء فلا بد من معصوم حتى يصدق عدم الاجتماع على الخطاء ويؤيده قوله ع لا تزال طائفة من امتي على الحق بناء
على كونه اسم كلمة لا تزال كلمة طائفة لا ضمير الشان **قانون** الاقوى حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد لانه
خبر وخبر الواحد حجة اما الاول فلان قول العدل اجمع العلماء على كذا يدل بالالتزام على نقل قول المعصوم او فعله
او تقريره الكاشفات عن اعتقاده ع على طريقة المشهور او على رايه واعتقاده على الطريقة التي اخترناه فكانه اخبر عن اعتقاد
المعصوم اخبارا ناشئا عن علم فهو نباء وخبر واما الثاني فلما يجيء في مبحث الاخبار والفرق بين الطريقين ان الاول يفيد
كونه حديثا مصطلحا والثاني انه خبر لغة وعرفا وبما ذكرنا ظهر وجه الاستدلال باية النباء واما اية النفر فهي ايضا دالة
عليه كالخبر لان تحصيل المعرفة به تفقه والاخبار به انذار واما الاجماع الذي نقلوه في حجية خبر الواحد فلما كان بالنسبة
الينا منقولا فالتمسك به دوري ومن ظهر له القطع بذلك الاجماع بحيث يشمل هذا النباء الذي هو مدلول التزامي
للاجماع المنقول الذي نحن نتكلم فيه فهو والا فلا وجه للاستدلال به واما انسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظن
فدلالته عليه واضح لان مقتضاه حجية الظن من حيث انه ظن لا ظن خاص اقول ان انسداد باب العلم لو سلم فانما
هو مسلم في الاحكام لا الادلة واستدلوا ايضا على حجيته بالاولوية بالنسبة الى خبر الواحد فان الظن المنقول بخبر الواحد

اذا كان حجة فالقطع المنقول به اولى وسيجيء الكلام في توضيح هذا الاستدلال وبقولنا ثم نحن نحكم بالظن واجيب عن
الاول بان الاطلاع على الاجماع امر بعيد فالظن بوقوعه اضعف من الظن بوقوع الخبر وربما يمنع من جهة ذلك التساوي
ايضا وعن الاول والثاني بانهما لا يفيدان الا الظن وهو غير معتبر في الاصول اقول واحتمال الخطاء في مدعي الاجماع
معارض بكثرة الحوادث اللاحقة بالاخبار من حيث المتن والسند والدلالة والتعارض والاختلاف والاضطراب والسهو
والغفلة والنقل بالمعنى مع الاشتباه في فهم المقصود والاجماع المنقول خال عن اكثر ما ذكر ومنتفي في زمننا العلم بتحاد ودعوى
لزوم القطع في الاصول خالية عن شاهد ودليل وقد مر الاشارة اليه وسيجيء والحق ان المقامات تختلف في الترجيح
فرب خبر يقدم على اجماع منقول بل واجماعين منقولين ورب اجماع منقول يقدم على خبر صحيح بل واخبار صحيحة فلا بد من
ملاحظة الخصوصيات والمرجحات الخارجة واحتج المنكر للحجية بان مقتضى الايات والاخبار حرمة العمل بالظن في الفتوى
والعمل خرج خبر الواحد بالاجماع والاثنين وبقي الاجماع المنقول تحت الاصل يعني انا لا نعلم ان الاجماع انعقد على حجية
هذا الخبر الذي هو المدلول الالتزامي لنقل الاجماع او لا نعلم الاجماع عليه لانه ليس بحديث اقول اما الايات فقد
ذكرنا انها يشمله ايضا واما الاجماع على ما ادعاه الشيخ وغيره كما سيجيء فلا يدل على حجية الخبر مطلقا ايضا بل غاية ما ثبت به
هو اخبار الاحاد مع وصف تداولها بين اصحاب الائمة ولا ريب ان حال زمانهم وزماننا متفاوت غاية التفاوت بسبب كثرة
الوسائط وامكان حصول القرائن على صدوره عن الامام وقلة الاختلال من جهة النقل والتقطيع وساير التصرفات وكذلك
بسبب تغاير الاصطلاحات وتفاوت القراين في فهم اللفظ وبسبب علاج التعارض المتفاوت حاله بالنسبة الى الزمانين فالاعتماد
على الاجماع المدعى الذي لم نعلم دعوته ولا وقوعه الا على العمل باخبار الاحاد في زمان الائمة لا يثبت الاجماع على جواز
العمل به في زماننا ايضا فما نقول في غالب اخبار الاحاد في زماننا ايضا فما نقول في غالب اخبار الاحاد في زماننا نقول في الاجماع
المنقول فان اردت اثبات جواز العمل على الظنون التي تحتاج اليها في العمل باخبار الاحاد في زماننا من جهة المتن والسند و
الدلالة وغيرها من الوجوه كلها بالدليل من اجماع او غيره فلا ريب انه تحمل فاسد بل العمل بظواهر الايات ايضا كذلك
اذ لا ريب ان القدر الثابت من كون الاية حجة هو متفاهم المشافهين وتحصيل متفاهمهم يحتاج الى استعمال ظنون
شتى لا يمكن دعوى الاجماع على حجية كل واحد واحد منها وبالجملة من تتبع الفقه وبلغ الى حد يفقه يعلم ان دعوى انه لا يجوز
العمل فيه الا بظن ثبت حجيته من الاجماع او دليل قاطع اخر مجازفة فاذا لم يبق فرق بين الظنون فلا ريب ان الاجماع المنقول
مما يفيد الظن بل ربما يفيد لنا ظنا اقوى من ظاهر الخبر بل الاية ايضا فالايات والاخبار الدالة على عدم جواز العمل بالظن
مخصوصة بصورة امكان تحصيل العلم او باصول الدين فقط كما هو مورد اكثر الايات نعم مثل القياس مما اجمع الشيعة
على بطلانه وصار حرمته من ضروريات المذهب فهو انما خرج بالدليل فاقتضى الدليل جواز العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل
ولذلك ذهبنا سابقا الى تقوية حجية الشهرة والاجماعات الظنية ومن ذلك قاعدة الغلبة والحاق الظن بالاعم الاغلب
وان كان ذلك مما يستفاد من الاخبار ايضا كما اشرنا في اوايل الكتاب ثم ان الاشكال في الاجماعات المنقولة بسبب وجود
المخالف وتعارضها خصوصا من مدعيها كما مر الاشارة اليه فقد ظهر لك الجواب عنه ونقول هنا ايضا ان وجود المخالف غير
مضر في تحقق الاجماع كما عرفت ووقوع الخطاء من المدعى ايضا في استنباطه ايضا لا ننكره وكم من هذا القبيل في اخبار الاحاد
مع انا نقول بحجيتها فكذلك التعارض والاختلاف فكما يمكن حصول الاختلاف في الاخبار من جهة الغفلة والنسيان و
سوء الفهم والنقل بالمعنى وغير ذلك وهو لا يقدح في حجية خبر الواحد فكذلك ما نحن فيه فان مبنى الاطلاع على الاجماع
غالبا على الحدس وهو مما يجري فيه الخطاء والخطاء في القطعيات في غاية الكثرة الا ترى ان بعض ارباب المعقول يدعي

في زمن المعصوم وفي زمن الغيبة

ليس من الظنون نعلمه

ان الحجم

ان الجسم بعد الانفصال هو هو بالبديهة والآخر يدعي انه غيره بالبديهة فتعارض الاجماعات ومخالفتها مبني على ذلك
الا ترى ان السيد ره ادعى الاجماع على عدم حجية خبر الواحد وادعى الشيخ الاجماع على خلافه ووجهه ان السيد كان ناظراً
الى طريقة المتكلمين والناظرين في اصول العقائد وانضم الى ذلك في نظره قرائن اخرى وغفل عن طريقة اهل الحديث وحكم
بكون عدم جواز العمل به مظنّ اجماعياً والشيخ الى طريقة الفقهاء واهل الحديث وغفل عن طريقة المتكلمين وحكم بكون
جواز العمل به اجماعياً وكما ان سبب حصول الاختلاف من جانب الناقل ممكن في الاخبار كما صرحوا به فكذلك فيما نحن فيه فربما
انعقد اجماع على مستند صدر قطعاً من الامام ع وانعقد اجماع آخر على مستند آخر بعينه صدر عنه قطعاً وهذا ليس
بمستبعد ولا مستنكر وتحير صدور المخالفة من الاحكام عنهم ع ظاهر من جهة التقية وغيرها فلا مانع من رجوع المدعي
عن دعويه ايض من جهة هذه الامور نعم ههنا كلام آخر وهو انا بينا ان الطريقة التي اختارها الشيخ وغيره من
الاصحاب الذين يعتمدون في اثبات موافقة قول الامام للمجمعين بانه لو كان اجماعهم على الباطل لوجب على الامام ع رده
عن الضلال بنفسه او بسفيره ضعيف ولا يمكن الاعتماد عليها فكيف يجوز الاعتماد على اجماعاتهم المنقولة مع انكم لا تفرقون
بينها فاذا كان الاجماع المنقول من مثلهم ويحتمل لكونه متعين قائل بكونه اجماعاً من هذه الجهة فكيف يمكن الاعتماد
وهو نظير الاشكال الذي ذكره المنكرون لعلم الرجال النافون للاحتياج اليه بانه كيف يعرف عدالة الراوي مع
الاختلاف في معنى العدالة وعدم المعرفة بحال المزكي في اعتقاده في العدالة وسنجيب عنه في محله انشاء الله تع واقول
في دفع الاشكال هنا ان هذا الاشكال لا يرد على ما ادعاه غير الشيخ ممن لم يقل بهذه المقالة وهم الاكثرون بل لم نقف على
مصرح بهذه الطريقة من بعد الشيخ وقد ردّ هذه الطريقة وزيّفها سيدنا المرتضى ره واما الشيخ ومن يوافقه في هذه
المقالة فهم لا يقولون بانحصار العلم بثبوت الاجماع في هذه الطريقة المدخولة بل يصرحون بان الاتفاق كاشف عن قول
الامام ع وبان العلم يحصل من جهة الاتفاق كغيرهم من الاصحاب لا من جهة الاطلاع الاجماع الواقع عنده ايض هو ما ذكره القوم فلاحظ كتاب
العدة مصرّحاً فيها بذلك في مواضعها نعم ذكر ذلك ايض في طريق معرفة قول الامام حيث لم يوجد للامامية قول
في الحكم ولم يعلم اتفاقهم ولم يعرف موافقة امامهم لهم ايض فقال من عدم ظهور المخالفة يعلم انه راض بما اتفقوا عليه
لوجب عليه الظهور بنفسه او بغيره وردعهم عن ذلك وكذلك لو كان بينهم قولان لم يظهر لهم مخالف ولم يعلم موافقته ع لهم
فقال ان هذا يدل على ان الامام خيّرهم بين القولين والا لظهر واقامهم على الحق فمتى ذكر الشيخ ان الاصحاب اجمعوا
على كذا او اتفقوا على كذا وهو اغلب ما يذكرونه في هذا المقام فهو دالّ على الاجماع المصطلح عند جمهورهم ولا عبرة بتسميته
فان اتفاق الكل واجماعهم كاشف عن رأي رئيسهم بلا اشكال مع ان الشيخ اذا اختلف اصطلاحه في الاجماع والظ
من حاله انه اذا اراد حكاية الاجماع على غير الطريقة المستمرة بين العلماء ان يبين ذلك فان نقلهم الاجماع في كتبهم
لاجل ان يعتمد عليه من بعدهم فاخفاء ذلك مع تعدد اصطلاحه تدليس منه فالظ منه حيث يطلق الاجماع ارادة
المعنى المعهود كما ذكروا ونظير ذلك في الجواب عن الشبهة في التعديل فان ظاهر حال المزكي انه يذكره في كتابه ليكون
معتمداً لكل من سيجيء بعده فانه اذا قال فلان عدل لابد ان يريد منه العدالة التي تكون كافية عند الكل مع ان الغالب
الشايع في الاجماعات هو ما كان على طبق مصطلح المشهور فالمطلق في كلامهم ينصرف الى الافراد الغالبة مع ان حصول
مقام لم يعرف فيه للامامية مخالف في الحكم ولم يبق احتمال ظاهر لوجود المخالف قلّما ينفك عن حصول العلم بموافقة
الامام من جهة اتفاقهم ولا يحتاج الى اثبات الموافقة من جهة الدليل الذي ذكره الشيخ ومع هذا كله فلا يخفى ان ما ذكره
الشيخ ايض لو لم يصر اجماعاً فلا ريب انه يفيد ظناً قوياً فيمكن الاعتماد عليه فليجعل الاجماعات المنقولة على قسمين

وذلك لا يوجب نفي حجية الاجماع المنقول راساً وههنا اشكال اخر ايضاً وهو ان بعضهم يعتمد على الاجماع الظني بمعنى انه
يدعي الاجماع بمظنة حصوله واخرون لا يعتمدون الا على القطعي فكيف يجوز الاعتماد على مطلق الاجماعات المنقولة
مع عدم العلم بانها من قبيل الاول او الثاني وفيه ايضاً انا لو سلمنا انهم يعتبرون ذلك فلا يخفى انهم يتكلمون على ما هو
مصطلحهم ومصطلحهم في كتبهم الاصولية والفقهية هو القسم الثاني فيحمل اطلاقهم عليه وكلما كان من قبيل الاول
فيصرحون بما يدل على ظنيته مثل انهم يقولون الظاهر انه اجماعي او لعله اجماعي وامثال ذلك واما قولهم اجمع العلماء على كذا او
اتفقوا او انه كذلك عند علمائنا ونحو ذلك فلا ريب انها صريحة في دعوى العلم والتكلم بمثل هذه الالفاظ وارادة الظن
بالاجماع تدليس ينافي عدالتهم حاشاهم عن ذلك مع انه لا يبعد القول بحجية الاجماع المظنون كالاجماع المنقول نظير الشهرة
بالنسبة الى الاجماع على ما وجهه الشهيد رحمه الله كما مر ولكن لا بد من البيان لتفاوت المذاهب في الاحتجاج وتفاوت المنكوزات
في القوة والضعف ثم ان الاجماع المنقول مثل الخبر المنقول يجري فيه اقسام واحكام من الرد والقبول والتعادل
والترجيح فينقسم بالمنقول بخبر الواحد والمتواتر والصحيح والضعيف والمسند والمرسل وغيرها وكذا اعتبار المرجحات من علو
الاسناد وكثرة الواسطة والافقهية والاعدلية وغير ذلك من المرجحات والصحة والضعف يحصل بسبب عدالة الناقل وعدمها
والاسناد والارسال يحصل باتصال السند الى الناقل وعدمه وحذف بعض السلسلة وعدمه مثل ان الشيخ سمع عن شيخه
المفيد ان المسئلة اجماعية فقال هو اجمع الاصحاب من دون رواية عن شيخه فهذا موقوفاً وروى ابن ادريس عن المفيد
بواسطة الشيخ بحذف الواسطة واما كونه بخبر الواحد ومتواتراً فقد اورد المحققون انهما سواء الادلة على القوم بانهم
متفقون على اشتراط الحس في التواتر وانه لا يثبت بالتواتر الا ما كان محسوساً والاجماع هو تطابق اراء رؤساء
الدين على حكم والذي ينقل بالتواتر هو قولهم وقولهم لشيء لا يستلزم اذعانهم به في نفس الامر وان قال كل منهم انا معتقد
بذلك لاحتمال التقية او الكذب من بعضهم نعم يفيد الظن بذلك لاصالة عدمهما وسيما الثاني لمصادمته للعدالة
فظهر بذلك ان تقسيم الاصوليين الاجماع الى قطعي ثابت بالتواتر وظني ثابت بغيره بعيد عن السداد وكذا قول بعض
المتكلمين ان القطع بحدوث العالم حاصل من الاجماع المتواتر على حدوثه اقول وفرض تواتر الاجماع وان كان
قل ما ينفك عن الضرورة فرضه بعيد ونادر وسيما مع كثرة الوسائط ولكن يمكن ان يقال في جواب الاشكال اما
اولاً فيمنع انحصار التواتر في المحسوسات بل يمكن به اثبات غيره ايضاً فيمكن حصول العلم بمسئلة علمية باجماع كثير من العقلاء
الاذكياء سيما مع عدم قيام دليل على بطلان قولهم كما استدل بعضهم على اثبات الصانع ووحدته باتفاق الانبياء والاوصياء
العلماء فاطبة على ذلك فان العقل يستحيل اجتماع امثال ذلك على الخطاء فكذلك فيما نحن فيه اذا نقل جماعة كثيرة يؤمن من تواطئهم
على الخطاء اقوال المجمعين مع دعويهم بمعرفتهم من حالهم اذعانهم بما قالوا وانهم صادقون في ذلك فيمكن حصول العلم بصدقهم
في نقل القول واصابتهم في ادراك مطابقة قولهم لرايهم سيما مع ملاحظة تطابقهم في ذلك واعتراف كل منهم بان من
بلغه فثبت مما ذكرنا انه يمكن حصول القطع بالاجماع بنقل هذه الجماعة الكثيرة والحاصل ان ذلك نظير ما يعلم اتفاق
كل العلماء اجمالاً في اصل الانعقاد الاجماع فانه كما يمكن حصول العلم باتفاق الكل بسبب العلم براي اكثرهم وعلمهم
بكان ذلك بسبب انضمام القرائن فيمكن حصول العلم بتحقق الاجماع بدعوى جماعة كثيرة تحقق الاجماع وان كان بسبب انضمام
بعض القرائن فمراد القوم بالاجماع الثابت بالتواتر هو ذلك مع انه يكفي ثبوت اقوالهم بالتواتر فنفهم نحن تحقق الاجماع
بسبب اجتماع اقوالهم فالتواتر انما هو في ملزوم الاجماع لا في نفسه كما سنذكره في التواتر بالمعنى وقال بعض الافاضل
في مقام الجواب انه يمكن تحقق التواتر على طريقة العامة الذين يقولون بحجية الاجماع من حيث انه اجماع واتفاق بان يقول

ان الرؤساء اذا اتفقوا على قول مثل ان الماء الكثير لا ينجس بالملاقاة لابد من ان يكون كذلك في الواقع وليس علينا ان نبحث عن مطابقته لارائهم لان قوله لا تجتمع امتى على الخطاء كما يدل على عدم اجتماعهم على الرأى الخطاء يدل على عدم اجتماعهم على القول الخطاء ايض فلو اجتمعت على هذا القول الكاذب لزم كذبه وهو محال فهذا القول المتفق عليه ان ثبت بالتواتر فقطعى والا فظنى لظنية طريقه لا لظنيته بنفسه فهو كالمتن القطعى الثابت بالسند الظنى قال الحاجبى في مقام الاستدلال دلالة الاجماع قطعية ودلالة الخبر ظنية واذا وجب العمل مع نقل الخبر الظنى فوجوبه مع نقل القطعى اولى وليس غرضه ان الاجماع المنقول بخبر الواحد يفيد القطع حتى يمنع هذا وهذا مثل ان يقول احد ان العمل بالظاهر المحكى عن المعصوم مثلا اذا كان واجبا فالنص المحكى اولى انتهى اقول ولا يخفى ما فيه فانه لا معنى محصل للاجماع على القول الخطاء والاتفاق على القول الصواب اذا اريد منه محض اللفظ الا اتفاقهم في كيفية قراءة اللفظ واعرابه والا فالظاهر من الاجماع على القول هو الاجماع على مؤداه ومفهومه ومع ذلك فاى فائدة له في المسائل الفقهية الا ان يقال فائدته هو صيرورة المتن قطعيا وان كان الدلالة ظنية كالخبر المتواتر قوله ان ثبت بالتواتر فقطعى يعنى ان هذا اللفظ موافق للواقع ونفس الامر على ما حقق المقام لا انه قطعى الدلالة على مراد المجمعين وح فلا معنى لقوله والا فظنى لظنية طريقه لا لظنيته بنفسه فان مراده من ذلك بقرينة المقابلة لا بد ان يكون انه بدون التواتر لا يعلم كون اللفظ موافقا للواقع ونفس الامر لكن ذلك بسبب ظنية طريقه لا بسبب ظنيته بنفسه لان نفسه قطعى موافق لنفس الامر وهو كما ترى وان اراد من نفى ظنيته بنفسه كونه قطعى الدلالة ففيه ان المفروض قطع النظر عن الدلالة وعن مراد القائل والمفروض عدم القطع بمرادهم ايض فهل هذا الا تناقض فان قلت لعل مراده تشبيهه ان بنقل احد اية ويذكر انه من القران لمن يعلم قطعا بان القران قطعى وموافق لنفس الامر محفوظ منقبض ولكن لا يعلم ان هذه الاية هل هى من القران ام لا فهذا النقل قطعى بالظنى قلت ليس ما نحن فيه من هذا القبيل بل من قبيل ما روى في الشواذ زيادة بعض الكلمات والايات فالكلام في ذلك انا لا نعلم ان هذه الاية قران ام لا لا انها من القران ام لا لان الاجماعات ليست متعينة في الخارج يشخصها الاجماع وزها حتى يشك في ان ذلك هل هو منها ام لا بل الشك في ان هذا اجماعى ام لا فتامل حتى تفهم الفرق ولا يختلط عليك الامر قوله فهو كالمتن القطعى الثابت الخ لم افهم معنى هذا التشبيه فان اراد من المتن القطعى القطعى الوقوع فلا معنى له مع كون السند ظنيا وان اراد القطعى الدلالة فالمفروض عدمه قوله قال الحاجبى الخ لا يخفى ان الخبر الذى يسمعه الراوى عن المعصوم بلا واسطة ليس بخبر واحد ولا ظنى بل هو قطعى الصدور نعم هذا الخبر لمن روى عنه اذا لم يحتف بقرينة توجب القطع ظنى ودلالته ايض ظنى ومراد ابن الحاجب وغيره في هذا المقام جواز نقل هذا الخبر عن الراوى بطريق الاحاد فاذا جاز نقل ما هو ظنى انه من الشارع دلالة وسندا فنقل ما هو قطعى اولى بالجواز ومراده من نقل القطعى هو نقل مدعى الاجماع فان من يدعى الاجماع فهو يحكى لغيره ما هو يقينى له انه من الشارع بخلاف من يروى عن الراوى عن الشارع فانه يحكى ما هو ظنى له انه من الشارع فان اقتصر على ظنية الدلالة فيجوز تلك المقابلة بالنسبة الى اول صدور الخبر ايض قوله وليس غرضه الخ لا يتوهم هذا المعنى احد من كلامه قوله فالنص المحكى اولى قد عرفت ان هذا التشبيه لا يصح على ما بنى عليه الكتاب وان كان موافقا للغرض الحاجبى وكيف وليس موافقا للغرض كما عرفت

المقصد الثانى في الكتاب

قانون

المحق جواز العمل بمحكمات الكتاب نصا كان او ظاهرا خلافا للاخباريين حيث قالوا بمنع الاستدلال بكله على ما نسب اليهم بعضهم وقال ان مذهبهم ان كل القران متشابه بالنسبة الينا ولا يجوز اخذ حكم منه الا من دلالة الاخبار على بيانه وهو الاظهر من مذهبهم او بالظواهر فقط على ما يظهر من اخر وفصل بعض الافاضل فقال ان ارادوا انه لا يجوز العمل بالظواهر التى ادعيت افادتها للظن المحتملة لمثل التخصيص والتقييد والنسخ وغيرها لصيرورة اكثرها متشابها بالنسبة الينا فلا يفيد الظن وما افاد الظن منه

قوله فهذا القول المتفق عليه الخ لا يخفى ما فيه من المسامحة في التعبير فانه الذى يثبت بالنقل المتواتر القطع بوقوع الاجماع على القول المذكور لا نفس القول ثم القطع بوقوع الاجماع هو الاجماع على القول المذكور بسبب تواتر نقله يستلزم القطع بكون المجمع عليه هو القول المذكور حذفا على معنى القطع بصدد ورود من المجمعين والظاهر ان في العبارة وتقديره ان هذا القول المتفق عليه ان ثبت بالاجماع الثابت بالتواتر فقطعى والتامل في اطراف كلامه يقتضى ان المراد من كونه قطعيا قطعية صدوره من الائمة المجامعة لنصوصيته الذى عبارته مشتركة بين ما نقل عن قطعية دلالته وان النصوص جهة الثانى بظنية الاجماع عليه متواترا او احادا ولذا فسر القسم الثانى الثابت وذكر انه كالمتن القطعى لا الظنية بنفسه بالسند الظنى واستشهد بكلام الحاجب على حجية الاجماع المنقول المتضمن للفرق بينه وبين خبر الواحد بالظنية والقطعية اذ لا يعقل ذلك الفرق مع اشتراكهما في ظنية الطريق وهو النقل الاحادى الا باعتبار كون الخبر ظنيا في دلالته والاجماع قطعيا في دلالته واصرح من جميع ما ذكر في افادة ظنية الطريق اعتبار النصوصية في الاجماع ومعتمده قوله اخيرا وهذا مثل ان يقول احد ان العمل بالظاهر المحكى عن المعصوم مثلا اذا كان واجبا فالنص المحكى اولى ولا ينافيه قوله قبل ذلك وليس غرضه ان الاجماع المنقول بخبر يفيد القطع فانه نفى لافادة القطع بكون المجمع عليه حكما واقعيا وهو لا ينافى نصوصيته ودلالته عليه اذ يعتبر في افادته كونه حكما واقعيا مع نصوصيته دلالته عليه قطعية سنده اعنى القطع بوقوعه وظنيته باعتبار كونه نقل الواحد لا يفيده سيد على اه

فقد منعنا عن العمل به مع قبول ان في القران محكما بالنسبة الينا ايض فلا كلام معهم وان ارادوا انه لا محكم فيه اصلا فهو باطل اقول
هذا التفصيل غفلة عن محل النزاع فان هذا التشابه على الوجه الذى ذكره لا اختصاص له بالكتاب بل هو يجرى في الاخبار ايضا
وقد مر بيانه في باب وجوب البحث عن المخصص في العام بل النزاع في المقام انما هو بالنسبة الى خصوص الكتاب وانما نشا هذا النزاع من
جهة بعض الاخبار الذى دل على ان علم القران مختص بالمعصومين وانه لا يجوز تفسيره لغيرهم وذلك لا يختص بوقت دون وقت
وبزمان دون زمان واما ما ذكره المفصل فهو انما يصح في زمان عروض الاختلالات لا في اول زمان النزول فنقول الحق
بجواز العمل فاما في الصدر الاول الذى خوطب به المشافهون فلان الضرورة قاضية بان الله تع بعث رسوله وانزل اليه الكتاب بلسان
قومه مشتملا على اوامر ونواهي ودلائل لمعرفته وقصص عمن غبر ووعد ووعيد واخبار بما يجئ وما كان ذلك الا لان يفهم
قومه ويعتبروا به وقد فهموا وقطعوا بمراده من دون بيانه ص وما جعل القران من باب اللغز والمعما بالنسبة اليهم مع ان اللغز
ايض مما يظهر للذكى المتامل من اهل اللسان والاصطلاح بل اصل الدين واثباته انما هو مبنى على ذلك اذ النبوة انما تثبت بالمعجزة
ولا ريب ان من اظهر معجزاته ص واجلها واتقنها هو القران والحق ان اعجاز القران هو من وجوه اجلها واقواها بلاغته
مخالفة اسلوبه لساير الكلمات ولا يخفى ان البلاغة هو موافقة الكلام الفصيح لمقتضى المقام وهو لا يعلم الا بمعرفة المعانى
بان العرب كانت تتوقف في فهم المعانى على بيان النبي ص من دون ان يفهموه بانفسهم ثم يعلم البلاغة شطط من الكلام مع ان الاخبار
الدالة على جواز الاستدلال به ولزوم التمسك به قريبة من التواتر او متواترة منها ما ذكره امير المؤمنين ع في خطبته المذكورة في نهج
البلاغة قال فيها والصلوة على نبيه الذى ارسله بالفرقان ليكون للعالمين نذيرا وانزل عليه القران ليكون الى الحق هاديا و
برحمته بشيرا فالقران امر زاجر وصامت ناطق حجة الله على خلقه اخذ عليهم ميثاقه الى اخر ما ذكره ع من هذا النمط ومنها
خبر الثقلين الذى ادعوا تواتره بالخصوص فان الامر بالتمسك بالكتاب سيما مع عطف اهل البيت عليهم السلام عليه صريح في
كون كل منهما مستقلا بالافادة وعدم افتراقهما كما في بعض الروايات لا يدل على توقف فهم جميع القران ببيان اهل البيت فان
ذلك لاجل ابهام المتشابهات وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم فانا مذعنون بما قاله تع هو الذى انزل اليك
الكتاب منه ايات محكمات هن ام الكتاب الاية فان المراد بالمتشابه هو مشتبه الدلالة والمحكم في مقابله وما قيل ان المراد من المتشابه
يحتمل ان يكون الظاهر منه لجهالته معنا بالنسبة الى الواقع وكذا المراد بالمحكم لما يستفاد من بعض الاخبار ان المحكم هو ما يراد في النص
والمراد به الناسخ ففيه ما لا يخفى اذ من المعانى الغنى عن البيان ان مجرى عادة الله في بيان الاحكام على النطق والكلام وان الكلام
كله لا يفيد اليقين بل اكثره مبنى على الظن من العمل باصل الحقيقة في الحقايق وبالقراين في المجازات مع احتمال ارادة المجاز و
القرينة على السامع واحتمال اشتباه القرينة بقرينة اخرى ولم يعهد من نبى ولا وصى ولا متكلم النبي من حكيم وعاقل او سفيه وجاهل
التوقف في حال التكلم مع مخاطبه في انه هل حصل له اليقين بمراده ام اكتفى بالظن بل لو توقف وكرر عليه القول واستفسر و
له ثانيا ايض فلا ينفك ذلك ايض غالبا عن لفظ اخر محتمل لتلك الوجوه وهكذا وسيجئ زيادة توضيح لذلك فالمراد من المتشابه
هو ما لم يتضح دلالته بان يصير السامع متزلزلا لاجل تعدد الحقايق ولاجل خفاء القرينة المعينة للمجاز لتعدد المجازات
والحاصل ما لم يكن له ظاهر اريد منه سواء لم يكن له ظاهر او كان ولم يرد واشتبه دلالته في غيره فما وضح دلالته اما
للقطع بالمراد او للظهور المعهود الذى يكتفى العقلاء وارباب اللسان به فهو المحكم ومقابله المتشابه فخذ هذا ودع عنك ما
استشكله بعضهم في هذا المجال لاطلاق المحكم في كلام بعض العلماء على ما يرادف النص وتبعى استفادة ذلك من بعض الاخبار
ايض وان في بعض الاخبار ما يدل على ان المحكم هو الثابت لا المنسوخ وان المنسوخ من المتشابهات فان الظ ان المراد من كون
المنسوخ من المتشابهات انه مثلها في عدم جواز العمل ومن ان الناسخ محكم انه يجب العمل به فهذه الاية محكمة لا تشابه فيها ولا

يحتاج في بيان

يحتاج في بيان المتشابه الى كلام الائمة وممّا ذكرنا يندفع ما يورد على الاستدلال برواية الثقلين ايض من ان الامر
بالتمسك بكتاب الله لا يدل على انه يمكن الفهم بنفسه بل الذي لا بدّ منه هو الاستعداد للفهم بعد الافهام فان لفظ
ما ان تمسكتم به لن تضلّوا لفظ النبي ص لا لفظ الكتاب حتى يكون معركة النزاع ولا ريب ان المتبادر منه التمسك بلا واسطة
والاحتياج الى الترجمة للعجمي مثلا ليس من باب الاحتياج الى بيان الامام فانه يشمل العربي الفح ايض فنحن لا نلتزم وجوب ان
يمكنه الفهم بنفسه بل يجوز احتياجه الى المترجم ولو كان عجميّا مثلا لا البيان ولو كان عربيّا ايض وهذا لا ينافي دلالة
الحديث على عدم الاحتياج الى بيان الامام ع بالمعنى الذي يحتاج اليه العربي ايض ومنها الاخبار الكثيرة التي ادعوا تواترها
في عرض الحديث المشكوك فيه على كتاب الله والمراد بكتاب الله هو ما يفهمه اهل اللسان منه وما يتوهم ان العرض على
بيان الائمة للكتاب ايض تمسك بالكتاب وعرض على الكتاب غلط لان الاعتماد ح على البيان لا على الكتاب كما لا يخفى ومنها
الاخبار الكثيرة التي استدل فيها الائمة بالكتاب لاصحابهم وارشدوا اياهم لذلك واستدلال بعض الاصحاب به على بعضهم وهي
كثيرة جدّا متفرقة في موارد شتّى لا نطيل بذكرها والحاصل ان هذا المقصود من الواضحات التي لا تحتاج الى البيان
واما ادلة الاخباريين فهي الاخبار التي دل بعضها على حصر علم القران في النبي والائمة مثل ما رواه الكليني عن الصادق ع
قال ع انما يعلم القران من خوطب به وبعد منعه ان جميع الحاضرين مجلس الوحي والموجودين في زمانه كانوا ممّن خوطب به
فلا يختص بهم ع وما رواه ايض في الروضة عنه ع واعلموا انه ليس من علم الله ولا من امره ان ياخذ احد من خلق الله في دينه
بهوى ولا راي ولا مقاييس قد انزل الله القران وجعل فيه تبيان كل شئ وجعل للقران ولعلم القران اهلا الى ان قال
وهم اهل الذكر الذين امر الله هذه الامة بسؤالهم الحديث وفيه انه ظاهر بل صريح في ان المراد علم جميعه وهو مسلّم
وفي معناها اخبار اخر والجواب عن الكل واحد ولو فرض ورود حديث صحيح صريح بل اخبار صحاح ايض في ان العلم
منحصر فيهم راسا وقطعا ولا يفهمه احد سواهم ولا يجوز العمل الا بما بيّنوا لنا تاويله او نتدبره في سنبله كيف ولا خبر يدل على
ذلك صريحا ولا ظاهرا ومنها الاخبار التي دلّت على عدم جواز التفسير بالرّاي وافتى بمضمونها المحقق الطبرسي ره
حيث قال في مجمع البيان واعلم ان الخبر قد صحّ عن النبي ص والائمة القائمين مقامه ع انّ تفسير القران لا يجوز الّا بالاثر
الصحيح والنص الصّريح قال وروى العامة عن النبي ص انه قال من فسّر القران برايه فاصاب الحق فقد اخطا وفيه ان الظ
ان المراد بالتفسير كما ذكره المحقق الطبرسي ره ايض كشف المراد عن اللفظ المشكل وقيل التفسير كشف الغطاء (المغطى) ولا ريب انه
لا يجوز الحكم بالمراد من الالفاظ المشتركة والمجملة في القران بالراي ومجرد الاستحسانات العقلية من دون نص صريح من الائمة
او دليل معتبر فلا منافاة بين المنع من التفسير بالرّاي وجواز العمل بالظواهر ويمكن ان يراد انّ من ترك متابعة مقتضى
وضع اللغة والتعارف في بيان المعنى وابدع معنى للفظ بمجرد الاشتهاء فهو ثم مع انا نرى ان المحقق الطبرسي ره كثيرا ما
يفسّر الالفاظ ويبيّن المعاني من دون نصّ واثر واما ما ذكره المفصّل من انه يجوز العمل في القطعيات منه دون الظواهر
المحتملة للنسخ والتخصيص وغيره ففيه ما مرّ من انّ محل النّزاع ان كان ظاهر الكتاب من حيث انه هو ظاهر الكتاب فلا
يضرّه هذه الاحتمالات قبل طروّها مثل اوايل نزول الكتاب فانا نقطع انه كان يجوز العمل بها حتى يثبت لها ناسخ او مخصّص
او مقيّد واما بعد سنوح هذه العوارض فيعمل على مقتضاها اذا علم بها على وجهها والّا فالحال فيه هو الحال في جميع ما يرد
علينا في امثال زماننا من معارضات الادلّة والمجتهدون ايض يقولون بانه لا يجوز العمل بها الّا بعد ملاحظة المعارض
وينادي بذلك اتفاقهم على لزوم الفحص عن المخصّص في العام ووجوب تحصيل القطع بالعدم او الظن وما يدعى ان المحصّل
من تتبع الاخبار ان اصحاب الائمة كانوا يعملون بالاخبار العامّة بمجرد الورود من دون فحص عن المخصّص وانهم ما كانوا

يعملون بالايات كذلك واجماعهم المستفاد من طريقتهم هو الداعي لاخراج الاخبار عن هذا الحكم بخلاف الكتاب فهو من اغرب
الدعاوي فنحن نقول في الكتاب نظير ما قلناه في الاخبار وانه يجب الفحص عن الناسخ والمنسوخ والعام والخاص ثم يعمل على ما
يقتضي ظاهره بعد ذلك وهذا لا ينافي جواز العمل بالظواهر على ما هو محل النزاع واما الاستدلال بما دل على حرمة العمل
بالظن في مثل هذه الظواهر فان كان بالايات ففيه وان كان لا يتم الا الزاما الا عند هذا المفصل ان ادعى ان
هذا من المحكمات القطعية الدلالة لان من الظواهر ان دلالتها اولا ممنوعة لظهورها في اصول الدين ثم ثانيا بطعنها الا انها
عموما واطلاقا فانه مخصصة بالظواهر لما بيّنا من الادلة على حجية الظن الحاصل من التخاطب ثم الظن الحاصل بعد انقطاع سبيل
العلم الى الاحكام في امثال زماننا كما سنبيّنه ومن جميع ذلك ظهر ان حجية ظواهر القرآن على وجوه فبالنسبة الى بعض الاحوال
معلوم الحجية مثل حال المخاطبين بها وبالنسبة الى غير المشافهين مظنون الحجية وكونها مظنون الحجية اما بظن آخر علم حجيته
كان نستنبط من دلالة الاخبار وجوب التمسك بها للكل من بعدهم منها شيئا واما بظن لم يعلم حجيته بالخصوص كان نعتمد على
مجرد الظن الحاصل من تلك الظواهر ولو بضميمة اصالة عدم النقل وعدم التخصيص والتقييد وغير ذلك فان ذلك انما يثبت حجيته
وقت انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية وانحصار الامر في الرجوع الى الظن ولما كان الاخبار ايضا من باب الخطابات الشفاهية
فيكون دلالتها على حجية الكتاب معلوم الحجية انما هو للمشافهين بتلك الاخبار وطريق حكمها بالنسبة الينا ايضا لم يعلم بدليل
عليه بالخصوص فيختلج ايضا في القسم الآخر فليكن على ذكر منك وانتظر لتتمة الكلام **قانون** قالوا
القرآن متواتر فما نقل آحادا ليس بقرآن لانه مما يتوفر الدواعي على نقله وما هو كذلك فالعادة تقضي بتواتر تفاصيله
اما الصغرى فلما تضمنه من التحدي والاعجاز ولكونه اصل ساير الاحكام واما الثانية فظاهرة اقول اما تواتر
القرآن في الجملة ووجوب العمل بما في ايدينا فمما لا اشكال فيه ولا شبهة تعتريه لكن تواتر جميع ما نزل على محمد صلعم غير معلوم
وكذا وجوب تواتره اما الثاني فلانه انما يتم لو انحصر طريق المعجز واثبات النبوة لمن سلف وغير في الازمنة الآتية في بعض
المعجزات مما لم يثبت تواتره وايضا انما يتم لو لم يمنع المكلفون على انفسهم اللطف كما منعوه في ظهور الامام ع واما الاول
اعني تواتر جميع ما نزل فنظهر توضيحه برسم مباحث الاول انهم اختلفوا في وقوع التحريف والنقصان في القرآن و
عدمه فعن اكثر الاخباريين انه وقع فيه التحريف والزيادة والنقصان وهو الظاهر من الكليني وشيخه علي بن ابراهيم القمي والشيخ
احمد بن ابي طالب الطبرسي صاحب الاحتجاج وعن السيد والصدوق والمحقق الطبرسي وجمهور المجتهدين عدمه وكلام الصدوق
في اعتقاداته يعرب عن ان المراد بما ورد في الاخبار الدالة على ان في القرآن الذي جمعه امير المؤمنين ع كان زيادة لم تكن في
غيره انما كانت من باب الاحاديث القدسية لا القرآن وهو بعيد والادلة على الاول على ما ذكره الفاضل السيد نعمة
الله رحمه الله في رسالة منبع الحيوة وجوه منها الاخبار المستفيضة بل المتواترة مثل ما روي عن امير المؤمنين ع
لما سئل عن المناسبة بين قوله تعالى وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا فقال لقد سقط بينهما اكثر من ثلث القرآن
وما روي عن الصادق ع في قوله تعالى كنتم خير امة قال كيف يكون هذه الامة خير امة وقد قتلوا ابن رسول الله صلعم ليس
هكذا نزلت وانما نزلوها كنتم خير ائمة اي الائمة من اهل البيت ع ومنها الاخبار المستفيضة في ان آية الغدير هكذا
نزلت يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك في علي فان لم تفعل فما بلغت رسالته الى غير ذلك مما لو جمع لصار كتابا كبير
الحجم ومنها ان القرآن كان ينزل منجما على حسب المصالح والوقايع وكتاب الوحي كانوا اربعة عشر رجلا من الصحابة
وكان رئيسهم امير المؤمنين ع وقد كانوا في الاغلب ما يكتبون الا ما يتعلق بالاحكام والا ما يوحي اليه في المحافل و
المجامع واما الذي كان يكتب ما ينزل عليه في خلواته ومنازله فليس هو الا امير المؤمنين ع لانه كان يدور معه كيف

مخصصة

نستنبط / نستند

ما دار وكان مصحفه اجمع من غيره من المصاحف فلما مضى رسول الله ص الى لقاء حبيبه وتفرقت الاهواء بعده جمع
امير المؤمنين ع القرآن كما انزل وشدّه بردائه واتى به الى المسجد فقال لهم هذا كتاب ربكم كما انزل فقال عمر ليس لنا فيه
حاجة هذا عندنا مصحف عثمان فقال ع لن تروه ولن يراه احد حتى يظهر القائم الى ان قال وهذا القرآن كان عند
الائمة ع يتلونه في خلواتهم وربما اطلعوا عليه لبعض خواصهم كما رواه ثقة الاسلام الكليني عطر الله مرقده باسناده
الى سالم بن سلمة قال قرأ رجل على ابي عبد الله ع وانا استمع حروفا من القرآن ليس على ما يقرؤها الناس فقال ابو عبد الله ع
مه كف عن هذه القراءة واقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم ع فاذا قام قرأ كتاب الله على حده واخرج المصحف الذي كتبه
علي ع وقد يوجه هذا الحديث وامثاله مما يدل على ثبوت شيء آخر نقص من هذا القرآن الذي في ايدينا بان المراد اما
نقص المعنى وتغييره الى ما ليس مراده تع او نقص ما فسروه به يعني انهم ع كتبوا في مصاحفهم تفسير الآيات واصحابهم كانوا
يتلفظون بها فمنعوهم عن ذلك لان اصحابهم كانوا يفسرون الآيات بشيء لم يكن اظهاره صلاحا لوقتهم فامروهم
بالكف عن ذلك حتى يظهر القائم ع فيظهره لا انه كان شيء في القرآن داخلا فاخرجوه وهو بعيد بل لا يمكن جريانه
في كثير من تلك الاخبار بوجه من الوجوه ثم قال السيد بعد نقل الحديث في هذا الحديث ما بمعناه نعم اظهر العدل
في تلاوتنا من هذا المصحف والعمل باحكامه ثم ذكر حكاية طبخ عثمان ما عدا مصحفه من مصاحف كتاب الوحي فلولا حصول
المخالفة بينهما لما ارتكب هذا الامر الشنيع الذي صار من اعظم المطاعن عليه ثم نقل عن كتاب سعد السعود للسيد
طاوس ره انه نقل عن محمد بن بحر الرهني من اعاظم علماء العامة في بيان التفاوت في المصاحف التي بعثها عثمان الى اهل
الامصار قال اتخذ عثمان سبع نسخ فحبس منها بالمدينة مصحفا وارسل الى اهل مكة مصحفا والى اهل الشام مصحفا
والى اهل الكوفة مصحفا والى اهل البصرة مصحفا والى اهل اليمن مصحفا والى اهل البحرين مصحفا ثم عدد ما وقع
فيها من الاختلاف بالكلمات والحروف مع انها كلها بخط عثمان فكيف حال ما ليس بخطه ثم ذكر السيد ره الاختلاف
الواقع في ازمان القراء وذلك ان المصحف الذي وقع اليهم خال من الاعراب والنقط كما هو الآن موجود في المصاحف
التي هي بخط مولينا امير المؤمنين ع واولاده المعصومين ع وقد شاهدنا عدة منها في خزانة الرضا ع نعم ذكر جلال
الدين السيوطي في كتابه الموسوم بالمطالع السعيدة ان ابا الاسود الدئلي اعرب مصحفا واحدا في خلافة معوية وبالجملة
لما وقعت اليهم المصاحف على ذلك الحال تصرفوا في اعرابها ونقطها وادغامها وامالتها ونحو ذلك من القوانين المختلفة
بينهم على ما يوافق مذاهبهم في اللغة والعربية كما تصرفوا في النحو وصاروا الى ما دونوه من القواعد المختلفة قال
محمد بن بحر الرهني ان كل واحد من القراء قبل ان يتجدد القارئ الذي بعده كانوا لا يجيزون الا قراءته ثم لما جاء القارئ
الثاني انتقلوا عن ذلك المنع الى جواز قراءة الثاني وكذلك في القراءات السبعة فاشتمل كل واحد على انكار قراءته ثم
عادوا الى خلاف ما انكروه ثم اقتصروا على هؤلاء السبعة مع انه قد حصل في علماء المسلمين والعالمين بالقرآن ارجح منهم
مع ان زمان الصحابة ما كان هؤلاء السبعة ولا عددا معلوما من الصحابة للناس يأخذون القراءات عنهم ثم ذكر قول
الصحابة لنبيهم ص على الحوض اذا سألهم كيف خلفتموني في الثقلين من بعدي فيقولون اما الاكبر فحرفناه وبدلناه
واما الاصغر فقتلناه ثم يذادون عن الحوض واما الدليل على الثاني فقوله تع لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه
ولا دلالة فيه اصلا كما لا يخفى وقوله تع انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وفيه انه لا يدل على عدم التغيير في
القرآن الذي بايدينا فيكفي كونه محفوظا عند الائمة ع في حفظ اصل القرآن في مصداق الآية ولا ريب ان ما في
ايدينا ليس محفوظا من ان يتطرق اليه نقص اجزاء وزيادة مع احتمال ان يراد من قوله تع لحافظون لعالمون وان القول

بجواز التبديل بل نفتح لباب الكلام على اعجاز القرآن وعلى استنباط الاحكام منه وفيه انه لم يخرج بذلك عن كونه معجزا
لبقاء الاسلوب والبلاغة اللذين هما مناط الاعجاز بحالهما بل سائر وجوه الاعجاز ايض مع انه لم يدل الاخبار على
حصول الزيادة وادعى على عدمها ايض الاجماع الشيخ والطبرسي ره في التبيان ومجمع البيان والذي له مدخلية في
الاخراج عن حد الاعجاز هو الزيادة غالبا وكذلك لم يظهر وقوع التحريف في آيات الاحكام مع انه لو وقع فليس باعظم
من غيبة الامام وما ورد من الاخبار الدالة على وجوب التمسك بالكتاب والامر باتباعه وعرض الاخبار على كتاب الله
ونحو ذلك وفيه ان ما ورد من هذه الاخبار عن النبي ص لا ينافي ما ذكرنا فانه امر ايض بالتمسك بالاوصياء مع انهم
صاروا ممنوعين عن التبليغ كما هو حقه واما ما ورد عن الائمة فلا ينافي تجويزهم العمل بها من باب التقية وحكم الله الظاهري
كما سنقول في القراءات السبعة المتواترة ما يقرب من ذلك ونقول انا لا نلتزم تغيير الاحكام فيما ذكر في الكتاب الذي
بايدينا اليوم بل هي صحيحة وان كان لا ينافي ذلك حذف بعض الكلمات عنه كذكر اسماء اهل البيت والمنافقين وعدم
ذكر بعض الاحكام ايض بل الظ من بعض الاصحاب دعوى الاجماع على عدم وقوع تحريف وتغيير في الكتاب يوجب تغيير الحكم
الثاني ان المش كون القراءات السبع متواترة وهي المروية عن مشايخها السبعة وهم نافع وابو عمرو والكسائي وحمزة وابن
عامر وابن كثير وعاصم وادعى على تواترها الاجماع جماعة من اصحابنا وبعضهم الحق بها القراءات الثلاثة الباقية ايضا وهي قراءات
مشايخها ابو جعفر ويعقوب وخلف وهو المش بين المتاخرين وممن صرح بكونها متواترة الشهيد في الذكرى والشهيد الثاني
في روض الجنان بعد نقل الشهرة عن المتاخرين وشهادة الشهيد على ذلك قال ولا يقصر ذلك عن ثبوت الاجماع بخبر الواحد
فيجوز القراءة بها مع ان بعض محققي القراء من المتاخرين افرد كتابا في اسماء الرجال الذين نقلوها في كل طبقة وهم
يزيدون عما يعتبر في التواتر فيجوز القراءة بها انش تعالى انتهى كلامه ره وبعضهم زاد على ذلك وهو مهجور وانكر الزمخشري
تواتر السبعة ووافقه على ذلك جماعة من الاصحاب فان السيد الفاضل المتقدم ذكره بعد اختياره عدم التواتر فقد وافقنا
عليه السيد الاجل علي بن طاوس في مواضع من كتاب سعد السعود وغيره وصاحب الكشاف عند تفسير قوله تعالى وكذلك
زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركاؤهم ونجم الائمة الرضي في موضعين في شرح الرسالة احدهما قول ابن الحاجب وان عطف
على الضمير المجرور اعيد الخافض ثم ان الظاهر ان الاكثر انها متواترة ان كانت جوهرية اي من قبيل جوهر اللفظ كملك ومالك
مما يختلف خطوط المصحف والمعنى باختلافه لانه قرآن وقد ثبت اشتراط التواتر فيه واما ان كانت ادائية اي من قبيل الهيئة
كالامالة والمد واللين فلا لان القرآن هو الكلام وصفات الالفاظ ليست كلاما ولانه لا يوجب ذلك اختلافا في المعنى
فلا يتعلق فائدة مهمة بتواتره اقول والظ ان مراد الاصحاب ممن يدعي تواتر السبعة او العشرة هو تواترها عن النبي ص
عن الله تعالى كما يشير اليه ما سننقله عن شرح الالفية ويشكل ذلك بعد ما عرفت ما نقلناه في القانون السابق نعم
ان كان مرادهم تواترها عن الائمة بمعنى تجويزهم ع قراءتها والعمل على مقتضاها فهذا هو الذي يمكن ان يدعى معلوميتها
من الشارع لامرهم بقراءة القرآن كما يقرأ الناس وتقريرهم لاصحابهم على ذلك وهذا لا ينافي عدم علمية صدورها
عن النبي ص ووقوع الزيادة والنقصان فيه والاذعان بذلك والسكوت عما سواه اوفق بطريقة الاحتياط واما
الاستدلال على كون السبع من الله تعالى بما ورد في الاخبار ان القرآن نزل على سبعة احرف فهو لا يدل على المطلوب وقد
ادعى بعض العامة تواترها واختلفوا في معناه على ما يقرب من اربعين قولا وقال ابن الاثير في نهايته في الحديث نزل
القرآن على سبعة احرف كلها كاف شاف اراد بالحرف اللغة يعني على سبع لغات من لغات العرب اي انها متفرقة في القرآن فبعضه بلغة
قريش وبعضه بلغة هذيل وبعضه بلغة هوازن وبعضه بلغة يمن وليس معناه ان يكون في الحرف الواحد سبعة اوجه

على انّه قد جاء فى القران ما قرء لسبعة وعشرة كقوله مالك يوم الدّين وعبد الطّاغوت ومابين ذلك قول ابن مسعود
انّى قد سمعت القراءة فوجدتهم متقاربين فاقرؤا كما علمتم انّما هو كقول احدكم هلمّ وتعال واقبل وفيه اقوال غير ذلك
هذا احسنها انتهى كلامه وعن القاموس مثل ذلك مع انّ الكلينى روى فى الحسن كالصّحيح عن الفضيل بن يسار قال
قلت لابى عبد الله ع انّ النّاس يقولون انّ القران نزل على سبعة احرف فقال كذبوا اعداء الله ولكنّه نزل على حرف واحد
من عند الواحد الظّ انّه ع كذّبهم لاجل فهمهم من النّزول على سبعة احرف النّزول على القراءات السّبع كما هو الظّ من قوله ع
نزل على حرف واحد من عند الواحد فلا ينافى صحّة الخبر اذا اريد منه اللّغات السّبع او البطون السّبعة او نحو ذلك مثل ما
روى اصحابنا عن امير المؤمنين ع انّه قال انّ الله تبارك وتعالى انزل القران على سبعة اقسام كلّ قسم منها كاف شاف وهى امر
وزجر وترغيب وترهيب وجدل ومثل وقصص ومثلها روى العامّة عن النّبى ص وكذا ما رووه ايض عن زرارة عن الباقر ع انّ
القران واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجئ من قبل الرّواة ويؤيّد ما ذكرنا انّ المراد بالسّبعة ليس القراءات السّبع
ما رواه فى الخصال عن الصّادق ع حين قال له حمّاد انّ الاحاديث تختلف عنكم قال فقال انّ القران نزل على سبعة احرف و
ادنى ما للامام ان يفتى على سبعة وجوه ثمّ قال هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وما رواه العامّة عنه ص انّ
القران نزل على سبعة احرف لكلّ اية منها ظهر وبطن ولكلّ حرف حدّ ومطلع وفى رواية اخرى انّ للقران ظهرا وبطنا ولبطنه بطنا
الى سبعة ابطن نعم روى فى الخصال عن عيسى بن عبد الله الهاشمى عن ابيه عن ابائه قال قال رسول الله ص اتانى ات من الله
فقال انّ الله يامرك ان تقرء القران على حرف واحد فقلت يا ربّ وسّع على امّتى فقال انّ الله يامرك ان تقرء القران على
سبعة احرف وهذه الرّواية مع ضعف سندها ايض غير واضحة الدّلالة على المطلوب وكيف كان فدعوى تواتر السّبعة عن النّبى ص
محلّ كلام وقد ذكر السّيّد المتقدّم ذكره فى بيان منع تواترها ايض انّهم نصّوا على انّه كان لكلّ قارئ راويان يرويان قراءته
نعم اتّفق التّواتر فى الطّبقات اللّاحقة وايض تواترها عنهم كيف يفيد وهم من احاد المخالفين استبدّوا بارائهم كما
تقدّم واسنادهم الى النّبى ص ان ثبت فلا حجّة فيه مع انّ كتب القراءة والتّفاسير مشحونة من قولهم قرء حفص كذا وعاصم كذا
وفى قراءة على بن ابى طالب ع واهل البيت ع كذا بل ربّما قالوا وفى قراءة رسول الله ص كذا كما يظهر من الاختلاف المذكور فى قراءة
غير المغضوب عليهم ولا الضّالين والحاصل انّهم يجعلون قراءة القرّاء قسيما لقراءة المعصومين ع فكيف يكون القراءات
السّبع متواترة من الشّارع انتهى ما ذكره اقول ويمكن ان يقال انّ الرّاويين كانا يرويان القراءة عن شيخهم بمعنى انّ شيخهم كان
يقرء كذا يعنى انّ الشّيخ كان يختار هذه القراءة من جملة القراءات المتواترة فتخصيص الرّاويين بالنّقل انّما هو لاجل اسناد
الاختيار والتّرجيح لا رواية اصل القراءة حتّى يستند فى منع حصول التّواتر بذلك وذلك لا ينافى مخالفتهم للمعصومين ع
لانّهم كانوا يختارون ما نقل عنهم وقد يؤيّد عدم التّواتر السّبع ايض باختلاف القرّاء فى ترك البسملة فقد نقل متواترا عن
قراءة كثير منهم ترك البسملة مع انّ الاصحاب مجمعون على بطلان الصّلوة بتركها فكيف يحكمون ببطلان المتواتر عن النّبى ص
وفيه تامّل وامّا على ما بنينا عليه من كون ذلك تجويزا عن الائمّة فيصحّ الجواب باستثناء ذلك كما ورد فى الاخبار المستفيضة
من كون البسملة جزء وانعقد اجماعهم عليه ثمّ انّ الشّهيد الثّانى ره قال فى شرح الالفيّة واعلم انّه ليس المراد انّ كلّ ما ورد
من هذه القراءات متواتر بل المراد انحصار المتواتر الان فيما نقل من هذه القراءات فانّ بعض ما نقل من السّبعة شاذّ فضلا
عن غيرهم كما حقّقه جماعة من اهل هذا الشّان والمعتبر القراءة بما تواتر من هذه القراءات وان ركّب بعضها فى بعض ما لم يترتّب
بعضه على بعض اخر بحسب العربيّة فيجب مراعاته كتلقّى ادم من ربّه كلمات فانّه لا يجوز الرّفع فيهما ولا النّصب وان كان كلّ منهما متواترا
بان يؤخذ رفع ادم من غير قراءة ابن كثير ورفع كلمات من قراءته فانّ ذلك لا يصحّ لفساد المعنى ونحوه فى الفساد وكفّلها زكريّا بالتّشديد

مع الرفع او بالعكس وقد نقل ابن الجزري في النشر عن اكثر القراء جواز ذلك ايضا واختار ما ذكرناه واما اتباع قراءة الواحد من العشرة في جميع السور فغير واجب قطعا بل ولا مستحب فان الكل من عند الله نزل به الروح الامين على قلب سيد المرسلين تخفيفا من الامة وهونا على اهل هذه الملة وانحصار القراءات فيما ذكر امر حادث غير معروف في الزمن السابق بل كثير من الفضلاء انكر ذلك خوفا من التباس الامر وتوهم ان المراد بالسبعة هي الاحرف التي ورد في النقل ان القرآن انزل عليها والامر ليس كذلك فالواجب القراءة بما تواتر انتهى قوله ره وانحصار القراءات الخ مشابه المقصود والاظهر انه ابتداء تحقيق يعني انها في الصدر الاول لم تكن منحصرة في السبع والعشر بل كان ازيد من ذلك وانكر كثير منهم ذلك حتى لا يتوهم ان المرخص فيه في الصدر الاول انما هو هذا القدر كما يشير اليه ما نقلنا عن النهاية ثم ان ما توافقت فيه القراءات فلا اشكال والمشهور في المختلفات التخيير بعد فقد المرجح ويشكل الامر فيما يختلف به الحكم في ظاهر اللفظ مثل يطهرن ويطهّرن فان ثبت مرجح كما ثبت التخفيف هنا فيعمل عليه ومما يؤيد ما ذكرنا وقوع الخلاف في هذه الآية والا فالتعين التخيير في العمل وقال العلامة في المنتهى واحب القراءات اليّ ما قرأه عاصم من طريق ابي بكر بن عياش وطريق ابي عمرو بن العلاء فانها اولى من قراءة حمزة والكسائي لما فيهما من الادغام والامالة وزيادة المد وذلك كله تكلف ولو قرء به صحت صلوته بلا خلاف الثالث لا عمل بالشواذ لعدم ثبوت كونها قرآنا وذهب بعض العامة الى انها كاخبار الاحاد يجوز العمل بها وهو مشكل لان اثبات السنة بخبر الواحد فانما هو الدليل عليه بخلاف الكتاب وذلك كقراءة ابن مسعود في كفارة اليمين صيام ثلثة ايام متتابعات فهل تنزل بمنزلة الخبر لانها رواية ام لا لانها لم تنقل خبرا والقرآن لا يثبت بالاحاد ويتفرع عليه وجوب التتابع في كفارة اليمين وعدمه ولكن يثبت الحكم عندنا من غير القراءة

المقصد الثالث في السنة

وهو قول المعصوم او فعله او تقريره الغير العادي وفيه مطالب

المطلب الاول في القول

فنقول

الحديث هو ما يحكي قول المعصوم او فعله او تقريره والظاهر ان حكاية الحديث القدسي داخلة في السنة وحكاية هذه الحكاية عنه ايضا داخل في الحديث واما نفس الحديث القدسي فهو خارج عن السنة والحديث والقرآن والفرق بينه وبين القرآن ان القرآن هو المنزل للتحدي والاعجاز بخلاف الحديث القدسي وقد لعرف الحديث بانه قول المعصوم وحكاية قوله او فعله او تقريره ليدخل فيه اصل الكلام المسموع عن المعصوم والانسب بقاعدة النقل هو عدم الدخول لكون كلامه عليه السلام في الاغلب امرا ونهيا بخلاف حكايته فانه دائما اخبار ونفس الكلام المسموع هو الذي يتمونه بالمتن ومتن الحديث مغاير لنفسه ومذهب اصحابنا ان ما لا ينتهي الى المعصوم ليس حديثا واما العامة فاكتفوا فيه بالانتهاء الى احد الصحابة او التابعين والكلام فيما يرد على التعريفات واصلاح طردها وعكسها يشغلنا عما هو اهم فلنقتصر على ذلك ثم ان الخبر قد يطلق على ما يرادف الحديث كما هو مصطلح اصحاب الدراية وقد يطلق على ما يقابل الانشاء وقد عرف تعريفه على الاول واما على الثاني فهو كلام لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه والمراد بالخارج هو الخارج عن مدلول اللفظ وان كان في الذهن ليدخل مثل علمت وليس المراد ثبوته في جملة الاعيان الخارجية لينافي كونها امرا اعتباريا لا امرا مستقلا موجودا ايضا الموجود الخارجي على ما ذكره بعض المحققين هو ما كان الخارج ظرفا لوجوده لا لنفسه ولا ريب ان الخارج ظرف لنفس النسبة لا لوجودها فقال زيد موجود في الخارج بمعنى ان وجود زيد في الخارج لا نفسه واما حصول القيام لزيد مثلا فليس وجوده في الخارج حتى يكون موجودا خارجيا بل هو نفسه في الخارج فالحاصل ان الموجود الخارجي هو زيد لا وجوده والقيام لا حصوله لانه لو فرض للحصول والوجود وجود حتى يكونان موجودين خارجيين لزم التسلسل فمعنى حصول القيام لزيد انه امر خارجي لا موجود خارجي وكذلك وجود زيد وبالجملة النسبة في الخبر ثابتة في الواقع سواء التفت الذهن اليها ام لا واما الانشاء فانما يثبت النسبة بالتفات الذهن اليها وايقاعها ويوجد الحكم بنفس الكلام الانشائي فقولنا بعت اذا استعمل على وجه الحقيقي فلا بد ان يكون البيع واقعا في نفس الامر قبل هذا الكلام حتى يطابقه

قوله الحديث الخ هذا اصطلاح لاهل الدراية والمقصود الكناية عن الكلام والمعنى ان كلام يحكي قول المعصوم الخ والمراد بذلك الكلام قول الراوي عند الرواية عن احد المعصومين قال او سمعته يقول او رايته فعل كذا او نحو ذلك مما يؤدي كون المحكي عن المعصوم احد الثلثة

قوله والانسب بقاعدة النقل توجيه الانسبية على ما يظهر من تعليله ان الحديث انما نقل عن المعنى الاصلي وهو الكلام بحسب اللغة الى ما عليه اصطلاح اهل الدراية فالانسب ان يكون معناه الاصطلاحي نوعا من الكلام الخبري ليكون من نقل العام الى الخاص كما هو الاصل في النقل

بخلاف بعت الانشائي فان البيع يوجد بهذا اللفظ ولا ينافي ذلك جواز التعليق على شيء كما في الظهار مثل ان يقول رجل لزوجته ان كلمت فلانا فانت علي كظهر امي فان الظهار وان كان لا يحصل بمجرد التنطق بل يبقى معلقا بحصول الشرط ولكن الحكم الحاصل بين هذا اللفظ انما يحصل به ولا خارج له اصلا وحلوله حايل عن اثره وتاخره عن المؤثر لا ينافي حصوله به ومن هذا القبيل صيغة الاجارة مع تاخر زمان الاجارة عن الصيغة وصيغة الامر المعلق على شرط وقيل في تعريف الخبر انه كلام يحتمل الصدق والكذب وقيل التصديق والتكذيب وقد يفرع على ذلك ما لو قال لاحدى زوجاته من اخبرني بقدوم زيد فهي علي كظهر امي فاخبرته احديهن بذلك كاذبة فيقع الظهار لصدق الخبر فهو يشكل بان المتعارف في ذلك ارادة الخبر الصادق بل الصدق انما هو مدلول الخبر والكذب انما هو احتمال عقلي فان علم ان المراد مطلق الخبر فكذلك وقد يتوهم ان تعريف الخبر بذلك مع انهم عرفوا الصدق بانه الخبر عن الشيء على ما هو به يستلزم الدور وقد يجاب عنه بان المراد بالخبر في تعريف الصدق هو مطلق الاعلام فلا دور وان المراد تعريف صدق المتكلم لا الكلام والصدق في تعريف الخبر هو صدق الكلام وان شئت تعريف صدق الخبر فنقول الصدق في الخبر هو مطابقته للواقع ولا اشكال وقد اختلفوا في تعريف صدق الخبر وكذبه على اقوال المشهور الاقوى ان الصدق مطابقته الواقع والكذب عدم مطابقته للتبادر والاجماع على ان اليهودي اذا قال الاسلام حق يحكم بصدقه واذا قال خلافه يحكم بكذبه وذهب النظام ومن تبعه الى ان الصدق مطابقته لاعتقاد المخبر وان لم يطابق الواقع والكذب عدمها وان طابق الواقع فقول القائل السماء تحتنا معتقدا ذلك صدق والسماء فوقنا غير معتقد ذلك كذب والمراد بالاعتقاد ما يعم الظن وهو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض عند المخبر والعلم وهو الحكم الذهني الجازم الثابت المطابق للواقع الذي لا يزول بتشكيك المشكك والجهل المركب وهو الحكم الجازم الغير المطابق سواء زال بتشكيك المشكك ام لا والاعتقاد المشهور وهو الحكم الذهني الجازم الذي يقبل التشكيك ثم ان ارادوا من قبول التشكيك في الاعتقاد المشهور القبول في بعض افراده فيشمل العلم والا فيخرج عنه العلم وما لا يقبل التشكيك من افراد الجهل المركب يدخل فيه الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذي يقبل التشكيك وربما قيل ان العلم هو الحكم الجازم الذي لا يقبل التشكيك والاعتقاد الجازم هو ما يقبله وقسم الاعتقاد الى هذين والظن وهو منقوض بالجهل المركب وما قيل في دفعه ان الجهل المركب يقبل التشكيك مطلقا بمعنى انه يمكن زواله باقامة البرهان فيرد عليه ان العلم ايضا ربما يقبل التشكيك بالقاء الشبهة فان قلت المراد من قبول التشكيك احتمال نفس الامر للخلاف لا مجرد حصول الشك للمخبر فيرد عليه ان الاعتقاد الجازم المشهور الذي يقبل التشكيك ربما يكون مطابقا للواقع ايضا وكيف كان فالخبر المعلوم والمجزوم والمظنون بها بالاعتقاد المشهور صادق عند النظام بخلاف الموهوم يعني اذا دل الخبر على الطرف الذي هو مرجوح عند المخبر فهو كاذب وكذا ما كان مشكوكا عنده لعدم كونه مطابقا لاعتقاده وان كان بسبب انتفاء الاعتقاد راسا والمراد ان مدلول الخبر متصف بالكذب والا فلا حكم للشاك حتى يقال ان خبره صادق او كاذب واحتج النظام بقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فانه تعالى حكم بكونهم كاذبين في قولهم انك لرسول الله مع انه مطابق للواقع فاتصافه بالكذب انما يكون من جهة مخالفته اعتقادهم واجيب عنه بوجوه احدها انهم كاذبون فيما تضمنته شهادتهم من ادعائهم انه من صميم القلب كما يدل عليه تاكيد الكلام بانواع التاكيدات من ذكر كلمة ان واللام والجملة الاسمية لا يقال ان هذا لا يبطل قوله لان دعوى المواطاة في الشهادة من صميم القلب مخالف لمعتقدهم ايضا لانا نقول انه غير مطابق للواقع ايضا فلم يثبت ان وصفه بالكذب لما ذكره دون ما ذكرنا وثانيها انه راجع الى دعوى الاستمرار كما يشهد به الجملة المضارعية وثالثها انه راجع الى لازم فائدة الخبر وهو كونهم عالمين بذلك معتقدين له ورابعها ان المنافقين قوم مشتهرون بالكذب هو عادتهم وسجيتهم فلا تعتبر شهادتهم

كما في عقد الشهادة

ولا نعتمد عليهم فان الكذوب قد يصدق وخامسها انهم كاذبون في تسميته ذلك شهادة لاشتراط مواطاة القلب واللسان
في مفهوم الشهادة وتوجيهه ان تسميتهم كانه اخبار بان ذلك شهادة فيؤول التسمية الى الخبر والا فالتسمية ليس بخبر وربما
يمنع اشتراط المواطاة في مفهوم الشهادة وسادسها انه على فرض تسليم رجوع التكذيب الى قولهم انك لرسول الله فالمراد انهم
كاذبون في اعتقادهم الفاسد لانهم يعتقدون ان هذا غير مطابق للواقع وسابعها انه راجع الى حلفهم على انهم لم
يقولوا لا تنفقوا على من عند رسول الله ولم يقولوا لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل وذهب الجاحظ
الى ان الصدق مطابقة الواقع والاعتقاد والكذب مخالفتهما معا وان هناك واسطة وحاصله ان الخبر اما مطابق للواقع
اولا وكل منهما اما مع اعتقاد المطابقة او اعتقاد عدمها او الشك وعدم الشعور والصدق هو المطابقة مع اعتقاد المطابقة
والكذب هو المخالفة مع اعتقاد المخالفة والست البواقي وسائط بينهما واستدل على ثبوت الواسطة بقوله تعالى افترى على
الله كذبا ام به جنة فان الكفار حصروا اخبار النبي عن الحشر والنشر او عن نبوته في الافتراء وهو الكذب والاخبار حال
الجنة على سبيل منع الخلو كما هو ظاهر مفاد كلمة ام والهمزة ولا بد ان يكون المراد من الثاني غير الكذب لاقتضاء الترديد مغايرته
معه وغير الصدق لاعتقادهم عدمه ولعدم دلالة قولهم ام به جنة على ارادة ذلك فلا بد ان يكون هناك واسطة يحمل عليها
قولهم لانهم عقلاء من اهل اللسان عارفون باللغة وكون الخبر صادقا في نفس الامر لا ينافي كونه واسطة بينهما على زعمهم
والحاصل انهم اعتقدوا ان هذا الخبر خبر وليس من قسم الصدق ولا من قسم الكذب بل هو شيء ثالث وخطاؤهم في انه شيء ثالث
لا ينفي صحة اطلاقهم الخبر على شيء ثالث واطلاقهم دليل على صحة الاطلاق عليه واجيب بان الترديد بين الافتراء
وعدم الافتراء والافتراء هو الكذب الذي عن عمد ولا عمد للمجنون فهذا ترديد بين نوعي الكذب وتوضيحه ان القصد
اما داخل في مفهوم الافتراء او هو المتبادر من الافعال المنسوبة الى ذوي الارادات ولذلك ذكروا في اخبار المجلس المستفاد
من قوله عم البيعان بالخيار ما لم يتفرقا ان التفارق على غير الاختيار لا يوجب انقطاع الخيار بل لا يبعد اجراء ذلك في نفي
الافعال فيعتبر في عدم الافتراء ايضا القصد والاختيار ولو سلم عدم المدخلية للقصد في الموضوع له ولا من جهة
الاستعمال فنقول ان الدليل لما دل على ما اخترناه من مذهب المشهور فحمله هنا على ارادة القصد ولو كان مجازا جمعا
بين الادلة وربما يجاب بانه ترديد بين الكذب وما ليس بخبر فان الكلام الذي لا قصد معه ليس بخبر وفيه ان مدخلية القصد
في كون الكلام خبرا لم يثبت الا ان يمنع كونه كلاما حينئذ وهو كما ترى واعلم ان هذه الاية على فرض تسليم دلالتها فانما تدل على
ثبوت الواسطة لا على تحقيق معنى الصدق والكذب فان غاية ما يثبت من الاية اطلاق الكذب فيها على ما خالف الواقع
والاعتقاد بزعمهم واما انحصاره فيه فلا واذا لم يثبت حينئذ الكذب منها فالصدق بطريق الاولى ثم على فرض تسليم
اثبات الواسطة فانما يثبت واسطة واحدة من الوسائط وهو الخبر لا عن شعور الغير المطابق للواقع كما هو معتقدهم على ما
فهم البعض وذكر شيخنا البهائي ان الثابت بها ثلث وسائط الخبر لا عن قصد وشعور ومع الشك في مطابقته الواقع ومع
اعتقادها بان يكون في زعمهم الفاسد ان الشك في الصدق لا يكون الا عن مجنون فكذا اعتقاد الصدق او فوقه
وتوضيحه ان الكفار يقولون ان خبره مخالف للواقع جزما فان كان مع اخباره بثبوته يعتقد عدم المطابقة للواقع
فهو كذب ولا ينافي طريقة العقل وان كان يعتقد المطابقة للواقع او يشك في المطابقة وعدمها فهو مجنون يعني شبيه
بالمجنون وحيث ان الشك في المطابقة وعدم المطابقة لا يصدر عن عاقل ولا ينبغي ان يصدر مثله الا عن المجنون فضلا
عن اعتقاد المطابقة ويرد على ما ذكره ان الاية لا يثبت الا واسطتين لانه لا ينبغي مجال لادخال ما لا قصد فيه ولا شعور في
الكلام لان التشبيه بالمجنون اما من جهة خبال الاية وانكاره او من جهة مطلق كلماته واطواره ولا يمكن الجمع بينهما في التشبيه فان

وجه الدلالة ان الظاهر ان الكفار كانوا قاطعين بعدم مطابقة كلام رسولهم للواقع فيما كان يدعيه من امر الرسالة والحشر والنشر لكنهم ترددوا بين ان يكون مخالفا لمعتقده ايضا فيكون كاذبا ومفتريا وبين ان يكون مطابقا له او صادرا منه من غير اعتقاد فيكون مجنونا لزعمهم ان الاعتقاد بعض تلك الدعاوي بل الشك في صحتها لا يتحقق في حق العاقل فاعتبروا مخالفة الاعتقاد والواقع في الكذب واثبتوا الواسطة تصور

قوله والست البواقي وسائط ح وهي الخبر المطابق او غير المطابق مع اعتقاد المطابقة في الثاني وعدم المطابقة في الاول او الشك في المطابقة والعدم فيهما او عدم الشعور كذلك

بين الاختلاف بينه وبين العضدي على ان مراد الكفار من الاخبار حال الجنة هل هو قسم معين من الاقسام الثلاثة وهو الخبر لا عن شعور او ما يتردد في نظرهم بين الاقسام الثلاثة فكما انهم مترددون في الخبر التنجيزي الذي جاء به المتنبي بين كونه كذبا او اخبارا حال الجنة فكذلك على التقدير الثاني مترددون في انه اي قسم من الاقسام الثلاثة على معنى تجويزهم كلا من الثلاثة فيه على البدل او الاحتمال فقد زعم العضدي كونه متعينا في نظرهم ولازمه ان يكون الثابت واسطة واحدة والبهائي ذهب على كونه مترددا في نظرهم بين الثلاثة ويلزمه ثبوت ثلاث وسائط ضرورة انه لولا جواز كل من الثلاثة لما احتملوها في هذا الخبر التنجيزي ولم يجوزوا الجميع فيه سيد علي

خبره امر واحد وجزئي حقيقي موجود في الخارج لا يقبل الا احد المحتملات اما كونه لا عن شعور العياذ بالله او عن اعتقاد المطابقة او مع الشك ولا يجتمع احد الاحتمالات مع الاخر في الوجود فاما يقال انه يقول لا عن شعور كالمجنون او يقال انه يشك كالمجنون او يعتقد المطابقة كالمجنون بل لا يمكن الجمع في الاخيرين ايضا الا من باب الاستلزام الفرضي والحاصل انه لا يمكن الجمع في المجنون بين ذي الاعتقاد ولا عن شعور فالتحقيق ان الاية لا تثبت الا المخبر لا عن قصد وشعور لو اريد التشبيه في طور كلام المجنون وحاله او المخبر عن اعتقاد مع المطابقة للواقع لو اريد التشبيه بافكار المجنون وخبالاته ولا يبعد ترجيح الاول لكونه اكثر في سقوط الاعتبار صورة ومعنى ولمقابلته بالافتراء الذي هو الكذب عن عمد فما ذكره العضد اظهر وانفع للجماعة ايضا فلاحظ الشهيد الثاني ره ايضا في تمهيد القواعد حيث جعل مذهب الجاحظ ثلاثية ثالثها الاخبار بدون اعتقاد والظاهر ان المراد بالاعتقاد هو ما يقابله ليدخل الشك ايضا ولذلك لم يلتفت اليه الجماعة ثم ان لي هنا كلاما ما طار فالم يلتفت اليه من قبلي هدانی اليه التأمل فيما ذكره شيخنا البهائي من فروع هذه المسئلة في حواشي زبدته وما يتفرع على كون صدق الخبر وكذبه مطابقته للواقع وعدمها ام لا ان المدعي لو قال بعد اقامة البينة كذب شهودي فعلى المذهب المختار تسقط دعواه وكذا على مذهب الجاحظ وعلى مذهب النظام لا تسقط دعواه ولو قال لم يصدق شهودي فان دعواه على المختار تسقط دون المذهبين الاخيرين ولو قال له المنكر صدق شهودك فهو اقرار على المذهبين دون مذهب النظام ولو قال لم يكذبوا فهو اقرار على المختار دون المذهبين الاخيرين ومما يتفرع على هذا الخلاف ايضا ما لو قال المنكر ان شهد فلان فهو صادق فعلى المذهب المختار ومذهب الجاحظ هو اقرار كما هو مذكور في كتب الفروع لانه لو لم يكن الحق ثابتا لم يكن صادقا ان شهد واما على مذهب النظام فليس اقرارا انتهى كلامه ره اقول الذي يظهر لي ان مناط الاقوال الثلثة في جواز وصف الخبر بالصدق والكذب الحكم عليه بانه صدق وكذب عند تحقيق هو اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه فان النظام ايضا مراده ان كون الصدق هو مطابقة الاعتقاد هو كون اعتقاده ان هذا الحكم ثابت في الواقع فالذي يصفه بالصدق فهو ما يعتقد مطابقته للواقع وكذلك الجاحظ لا يصف به الا ما يعتقده كذلك واما المشهور فلما لم يكن ظهور الواقع الا باعتقاد انه واقع فوصفهم بالصدق انما يكون بعد اعتقادهم المطابقة فالاعتقاد مما لا بد منه ملاحظته في وصف الخبر بالصدق والكذب فان قلت ان الكذب والصدق امران نفس الامريين والخبر انما يتصف بالصدق والكذب النفس الامريين لا ما يعتقد صدقه وكذبه فلو كان شيء مطابقا للواقع واعتقد احد عدمه وحكم بكذبه ثم ظهر له فساد اعتقاده فيحكم بانه كان صادقا فلو نذر احد ان يعطي من اخبر بصدق شيئا فاعطاه شخص لم يعتقد تحقق الصدق لكنه كان في نفس الامر صادقا فبر بنذره اذا ظهر له بعد ذلك انه كان صادقا او بالعكس قلت اتصافه بما هو كذلك في نفس الامر انما هو في نفس الامر لا عندنا والذي يثمر في الفروع هو ما عرفنا اتصافه في نفس الامر واعتقدناه وبر الناذر في الصورة المفروضة وعدمه في عكسها مع انه يجري ذلك على المذهبين الاخيرين ايضا فانه اذا علم تغير الاعتقاد يحكم النظام ايضا بخلاف المعتقد في ذلك الخبر وكذلك الجاحظ فالخبر الموافق للاعتقاد عند النظام صدق ما دام كذلك واذا تبدل يتصف بالكذب يعني ان ذلك الخبر صار كذبا راسا لا انه صار كذبا الان ولا معنى لكون الخبر صدقا في وقت كذبا في اخر في نفس الامر بل انما ذلك من جهة الاعتقاد ثم اعلم ان معنى قولنا كتب فلان انه فعل ما هو كتابة في نفس الامر لا ما هو كتابة عنده فلا بد في الانشاء من ملاحظة المسند والمسند اليه ثم الانشاء فالكتابة امر مستقل ملحوظ في ذاته قبل الانشاء غاية الامر انه يتقيد بادراك المدرك ضرورة يعني انه من يلاحظ نسبتها الى فلان يعرفها ويعلم انها كتابة ثم يسندها الى فلان اذا عرفت هذا وتاملت فيما ذكرنا تعلم انه

لا يحصل للتفريعات التي ذكرها مادة لان قول المدعي كذب شهودي في الواقع لا في اعتقاد الشهود يعني فلو قولا كاذبا في الواقع على اي قول كان من الاقوال الثلثة وهو يستلزم بطلان حصر على الاقوال الثلثة فان كل واحد منها بعينه اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه كما بينا والحاصل ان معنى قول المدعي كذب شهودي هو انا اعتقد عدم مطابقته الواقع على ما بينا انه مفاد هو اقرار بطلان حصر فان الاقرار ايضا تابع لاعتقاد الواقع وكلما دل عليه فهو شيئيته وان لم يقصده وليس معنى كذبوا انهم اخبروا من غير علم واعتقاد فان هذا معنى قولنا كذبوا في اعتقادهم بمعنى قالوا قولا مخالفا لمعتقدهم واذا صرح بهذا المضمون فهو كما ذكره لا يستلزم سقوط الحق ولكن ليس هذا تفريعا على لفظ الكذب المطلق وبالجملة كما ان نفس الخبر اذا قال خبري كذب بمعناه على مذهب النظام ان خبري غير موافق لاعتقاد فكذلك من وصف ذلك الخبر بالكذب على هذا المذهب لابد انه يريد انه غير موافق لاعتقاده وح فهو اقرار بعدم ثبوته في الواقع ومزيد توضيح هذا المطلب ان الخبر كما ذكره هو كلام كان له خارج يطابقه او لا يطابقه والمراد بالخارج هو خارج المدلول ان كان في التمهيد كما اشرنا ولا ريب ان النسبة التي هو خارج المدلول اما هو مكتوب في اللوح المحفوظ او ما يدركه المدركون غيره وتلك المكتوب هنا هو الاعتقاد وان لم يكن مطابقا للمكتوب في الواقع فحقيقة مذهب المشهور في الصدق هو مطابقة مدلول الكلام اي النسبة الذهنية الحاصلة منه لما هو مكتوب في اللوح المحفوظ من حيث هو مكتوب هناك وان اخذ الوصف في مفهوم المطابقة واعتقاده في نفس الامر فحقيقة مذهب النظام هو مطابقته لما يعتقده المدرك انه كذلك في اللوح المحفوظ من حيث ان اعتقاده ذلك فوصف الخبر بالصدق والكذب على كل المذاهب بلا اخذ بالنسبة الى الخبر من حيث هو خبر لا من حيث صدوره عن المخبر فاذا قال احد زيد قائم والمفروض في اللوح المحفوظ قيام زيد وكان اعتقاد المخبر عدم قيامه فالخارج عند المخبر عدم القيام يعني يعتقد ان ما في اللوح المحفوظ هو عدم القيام فقوله زيد قائم عند المخبر كذب لانه مخالف لمعتقده من حيث انه مخالف لمعتقده واما غير المخبر ممن يسمع هذا الكلام ويعتقد قيام زيد فهو صدق عنده على مذهب النظام ايضا لكونه موافقا لاعتقاده وهكذا فالخبر عند النظام ايضا لابد ان يتصف بالصدق والكذب مطلقا فان الخبر هو نفس الكلام الموصوف لا الكلام مع اتصافه بكونه صادرا عن المخبر فما يتوهم ان مذهب النظام ان الصدق هو مطابقة اعتقاد المخبر فقط فذلك يستلزم ان يكون مذهبه على اتصاف الخبر بالنسبة الى معتقد غير المخبر بصدق ولا كذب هو واه جدا لان الخبر هو نفس الكلام لا من حيث انه صادر عن المخبر ولا بد له من خارج اعتقادي على مذهبه وهو يختلف بحسب الاعتقادات فلا بد ان يكون مراد النظام من المخبر في قوله صدق الخبر هو مطابقته لاعتقاد المخبر هو مطلق من يلاحظ الخبر لا نفس من تكلم به واخبر به فقط والذي اوجب التعبير بهذه العبارة في مذهب النظام واوقع المتوهم في الوهم هو الاستدلال بقوله تعالى انهم لكاذبون من حيث انه وصف بالكذب هو الله تعالى مع ان علمه تعالى مخالف لما اعتقدوه فوصف الله تعالى هذا الخبر بالكذب لاجل محض كونه مخالفا لاعتقاد المخبر في بعض ان ذلك الاستدلال لابد ان يكون بالنظر الى اعتقاد المخبر يعني انهم لكاذبون بالنظر الى اعتقادهم انهم موصوفون بالكذب عند انفسهم وفي اعتقادهم وبالنظر الى ملاحظتهم مخالفته لمعتقدهم لا انه كذب عند غيرهم ايضا ممن لم يعتقد ذلك والا يلزم ان يحصر اتصاف الخبر بكونه صدقا او كذبا بالنظر الى ملاحظة حال المخبر فقط ولم يكن بالذات متصفا بصدق ولا كذب فتامل حتى لا نتوهم ان ما ذكرناه هو ما ذكروه في الجواب عن الاستدلال بالاية بعد تسليم رجوع الكذب الى قولهم انك لرسول الله بان المراد انهم لكاذبون في زعمهم فانه بمعنى اخر وحاصله انهم يزعمون ويعتقدون ان هذا كذب لمخالفته للواقع لا انهم كاذبون لاجل مخالفته لمعتقدهم والحاصل ان مذهب النظام لابد ان يكون الصدق والكذب مطابقة الخبر لاعتقاد من يطلع على الخبر ويلاحظه سواء كان نفس المخبر او غيره والاستدلال بالاية يتضرب ان الله تعالى اطلق الكذب على مثل

قوله وح فهو اقرار بعدم ثبوته في الواقع
اي وح كان معنى قول المدعي كذبوا على مذهب النظام انه غير موافق لاعتقاده فهو اقرار منه بعدم ثبوت حقه في الواقع لان معنى عدم موافقته لاعتقاده عدم موافقته للواقع بحسب اعتقاده لانه يرى معتقده دائما واقعا فقوله كذبوا قال اي اعتقدنا لا حق لي في الواقع
سيد علي

قوله فوصف هذا الخبر لاجل
يعني ان قضية هذا الاستدلال كون كذب الخبر عند النظام عبارة عن مخالفة الخبر لاعتقاد المخبر فقط

قوله يعني انهم كاذبون بالنظر الى اعتقادهم
محصله ان قوله نعم والله يشهد ان المنافقين لكاذبون حكاية لحال المخبرين من حيث انهم زعموا انفسهم كاذبين في خبرهم وليس هذا الا لاجل مخالفة خبرهم لاعتقادهم فهم الواصفون لخبرهم بالكذب فيكون كذب هذا الخبر في زعمهم واعتقادهم باعتبار مخالفته لاعتقادهم من حيث انهم مخبرون
سيد علي

قوله حتى لا نتوهم ان ما ذكرنا هو ما ذكروه في الجواب
اي لا نتوهم رجوع ما ذكرنا في توجيه الاستدلال على مذهب النظام الى ما ذكروه في الجواب عن الاستدلال على المشهور من ان المراد انهم كاذبون في زعمهم وعند انفسهم فيكون التوجيه افسادا للاستدلال لا اصلاحا له

ذلك فانّ ما شهد وا به كذب لكونه مخالفا لاعتقادهم والجواب عنه منع رجوع قوله تعالى لكاذبون الى هذا الجزء اولا ومنع
كونه لاجل مخالفته لمعتقدهم من حيث انّه مخالف لمعتقدهم بل لاجل انّه مخالف للواقع بحسب معتقدهم من حيث انّه مخالف للواقع
في معتقدهم ثانيا ومن جميع ما ذكرنا يظهر جوابا آخر عن استدلال النظام غير ما ذكرنا سابقا وهو انّ ذلك يحتمل تقييد الاطلاق الآية
وخلاف ظاهرها فلا بدّ من حملها على احد الوجوه المتقدمة لئلّا يلزم ذلك وان كان ولا بدّ من التقييد فتقييده بما ذكروه في
جوابه على النهج الذي قررناه ههنا ثمّ بالتامل فيما ذكرنا تقدر على معرفة بطلان سائر الفروع التي ذكرها رة ووافقه
الشهيد الثاني رة في تمهيد القواعد في ذكر الفرع الاخير لكنه رة لم ينقل فيه مذهب النظام بل اكتفى بنقل مذهب المشهور ومذهب
الجاحظ كالعلامة رة في التهذيب ثمّ قال اذا عرفت ذلك فمن فروع القاعدة ما لو قال ان شهد شاهدان على كذا فهما
صادقان فانّه يلزمه الآن على القولين معا لانا قررنا انّ الصدق هو المطابق للواقع واذا كان مطابقا على تقدير الشهادة
لزم ان يكون ذلك عليه لانّه يصدق في كلّما لم يكن ذلك عليه على تقدير الشهادة لم يكونا صادقين لكنه قد حكم بصدقهما
على تقديرها فيكون ذلك عليه الآن ومثله ما لو قال ان شهد عليّ شاهد الى آخره اقول ان اراد انّه يثبت الحق على
المذهبين دون مذهب النظام ففيه ما مرّ بل ههنا اوضح لظهور انّ مراد القائل ليس مجرد انّ ما يخبره الشاهد هو مطابق
لاعتقاده فقط وانّ هذا الاحتمال في غاية البعد من هذا الاطلاق في هذا المثال وان كان القائل على مذهب النظام ايضا
وان اراد نفس تفريع المسئلة على معنى الصدق على المذهبين ففيه نظر آخر لا دخل له بما نحن فيه وهو منع استلزام ذلك
ثبوت الحق بل الحق خلافه وفاقا للمتاخرين وتفصيله في كتب الفروع ثمّ انّ العضدي قال في آخر كلامه وهذه المسئلة لفظية
لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع والظاهر انّه اراد من كون المسئلة لفظية هو كون الخلاف في تفسير اللفظ لا المعنى المشهور للنزاع
اللفظي كما يظهر من التفتازاني ايضا ولكن يمكن ان يكون مراده من عدم النفع هو ما ذكرنا الا ما ذكره التفتازاني فانه قال في شرح
هذا الكلام المسئلة لفظية اي لغوية لا يتعلق بعلم الاصول كثير تعلق اذ المقصود تحقيق المعنى الذي وضع لفظ الصدق و
الكذب بازائه وليس المراد به انّه نزاع لفظي يتعلق بالاصطلاح على ما يشعر به كلام الآمدي لانّه لا قائل بنقل اللفظين عن معناهما
اللغوي انتهى وفيما ذكره تامّل اذ كون المسئلة لغوية لا يوجب عدم تعلقها بعلم الاصول ولا يوجب عدم كثير النفع بسبب كونه غير
متعلق الاصول ولا ريب انّ كثيرا من المسائل الاصولية من المسائل اللغوية كالنزاع في انّ صيغة افعل للوجوب اولا وكذا صيغة
لا تفعل للحرمة ام لا وانّ الجمع المحلى باللام يفيد العموم ام لا وكذا المفرد المحلى وهكذا فان قيل نعم ولكن هناك فرق وهو انّ ما
يبحث عنه في علم الاصول من هذه المسائل هو ما كان بمنزلة القاعدة لاستخراج المسائل الفرعية كالنزاع في الاوضاع الهيئية
كصيغة افعل والمشتق والجمع المحلى وامثال ذلك مركبا كان او مفردا ومثل انّ الضمير المتعقب للعام هل يخصصه ام لا في مثل و
بعولتهن احق بردهن ومثل انّ الضمير الذي يتعقبه مضاف ومضاف اليه مثل له عليّ الف درهم الا نصفه هل يرجع الى الاقرب
او الابعد مع امكانهما فيتفرع عليه استثناء نصف الدرهم او الخمسمائة بل وبعض الاوضاع المادية ايضا من جهة العموم و
الخصوص وغيرهما كالنزاع في كلمة كل انه للعموم ام لا وكذا من وما وانّهما لذوي العقول ولغيرهم بل في اصل مسائل اللفظ
فيما حصل فيه تغيير الاصطلاح كالنزاع في انّ الصلوة والصوم معناهما الاركان المخصوصة ام لا مما ادعي فيها ثبوت الحقيقة الشرعية
وغيرها بل وكثير من القواعد المذكورة في علم العربية مثل معاني الحروف كالباء ومن والى وغير ذلك وبالجملة ما يتعلق بمعرفة
حال استخراج الاحكام الشرعية بان يتنازع في انّ اللفظ هل يفيد هذا الحكم ام هذا الحكم كصيغة الامر والنهي او هل يفيد
عموم الحكم وخصوصه وهل يفيد اخراجه عن الحكم ام لا كالفاظ العام والخاص وكلّ ما يتعلق بالموضوعات التي اخترعها الشارع
فهل تصرّف الشرع في اوضاع الالفاظ ليحمل على معانيها التي اصطلحها ام لا وهكذا ولا يبحث في علم الاصول عن سائر الاوضاع

المادية مثل انّ الصّعيد هو التراب ووجه الارض ومل الانفحة هو الكرش او الشئ الاصفر الذي يجد فيه من اللبا وهكذا ولا
ريب انّ الصدق والكذب من قبيل الصّعيد والانفحة لامن قبيل صيغة افعل وامثالها ولامن باب الصّلوة والصّوم وامثالها
لعدم تجدّد اصطلاح فيهما كما اشار اليه التفتازاني قلت نعم ولكن ترى انّ الاصوليين يبحثون عن معنى الخبر والانشاء ولا
والنهي وامثالها لما يترتب عليها من الثمرات وذلك لاجل احتمال تجدّد الاصطلاح او دعوى ثبوته وتغاير العرف واللغة فيها
ولمّا كان معرفة امثال المذكورات ممّا يتوقف عليه معرفة الاحكام الشرعية وطريق استنباطها ولذلك يبحث عنها في علم الاصول
فكل ما يتوقف معرفة المذكورات عليها فاذا كان لفظ مستعمل في تعريف المذكورات وكان يختلف فيه في اللغة فلا يتم معرفة
المذكورات الا بتحقق معنى ذلك اللفظ فلفظ الصّدق والكذب ممّا يتوقف عليه معرفة الخبر ولا يتم البحث عن حال الخبر ولا يتميّز
حقيقته الا بمعرفتهما فليس حالهما مثل حال الصّعيد والانفحة فالتحقيق انّ البحث في هذين اللفظين من هذه الجهة لامن حيث
دعوى تغيّر الاصطلاح كما نقل عن الآمدي ولا انه محض الكلام في المعنى اللغوي كي لا يكون له تعلّق بمباحث الاصول فينبغي الكلام في
انّ البحث في تفسير اللفظين والخلاف في معناهما هل هو نزاع لفظي بالمعنى المشهور او نزاع حقيقي وقد عرفت الوجه وانّ الظاهر
انه ليس بلفظي لكن لا ثمرة فيه يعتدّ بها ثمّ انّ كلام العضدي لما كان في اخر البحث فيما ذكرنا لانه ذكر المذاهب الثلثة ثم قال
والذي يحسم النزاع الاجماع على انّ اليهودي اذا قال الاسلام حق حكمنا بصدقه واذا قال خلافه حكمنا بكذبه وهذه المسئلة
لفظية لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع فيمكن تنزيل ما ذكره من كون المسئلة لفظية الى ما ذكرنا وامّا كلام غيره فلا يمكن تنزيله
على ذلك بل مرادهم انّ النزاع في ثبوت الواسطة لفظي منهم السيد عميد الدين في شرح التهذيب بل هو الظاهر من ابن الحاجب حيث
عقد المسئلة لبيان حصر الخبر في القسمين ونقل القول بالواسطة عن الجاحظ وقال في اخر كلامه وهي لفظية ومرجع الضمير المسئلة
المعقودة ونقله الفاضل الجواد في شرح الزبدة ايضا وتنظر فيه قال بعد نقل قول الجاحظ باثبات الواسطة وردّه واعلم انّ
النزاع في هذه المسئلة كاللفظي فانا نقطع انّ كل خبر فامّا مطابق للخبر عنه اولا فان اكتفى في الصدق بالمطابقة كيف كان وفي الكذب
بعدم المطابقة كيف كان وجب القطع بانه لا واسطة وان اعتبر العلم بالمطابقة ايضا في الصدق والعلم بالعدم في الكذب ثبت الواسطة
بالضرورة وهو الخبر الذي لا يعلم فيه المطابقة كذا قيل وفيه نظر يعلم وجهه بادنى ملاحظة انتهى اقول وجه النظر انّ النزاع
في اثبات الواسطة بعينه هو النزاع في معنى الصّدق والكذب وليس شيئا على حدة حتى يتفرع عليه ويصير النزاع لفظيا فلذلك عدل
العضدي عمّا هو ظاهر عبارة ابن الحاجب وفسّر اللفظي بما هو خلاف المشهور وقال انه ليس فيها كثير نفع اذ النزاع اللفظي المصطلح
لا نفع فيه اصلا لا انه قليل النفع فاخذ بمجامع المسئلة وتوابعها ولوازمها ونظر الى مآل المنازعات وجعله نفس الخلاف
في معنى الصدق والكذب وقال انه خلاف لغوي قليل الفائدة فقوله لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع صفة تقييدية لا
توضيحية ولو كان للفروع التي ذكره شيخنا البهائي في الزبدة كما ذكره لكان فيه نفع كثير فتامّل في اطراف هذا الكلام ومعانيه وتعمق
النظر في غوامض مقاصده ومبانيه ولا تنظر الى تعرضي به كاكثر مقاصد الكتاب ولا تلحظ اليه بعين الحقارة والى بعين الغباوة
ثمّ بعد ذلك فامّا قبولا وامّا اصلاحا وامّا عفوا والله الموفق للصواب **تنبيهها** الاول المعتبر في الاتصاف
بالصدق والكذب هو ما يفهم من الكلام ظاهرا لا ما هو المراد منه فلو قال رأيت حمارا واراد منه البليد من دون نصب قرينة
فهو متصف بالكذب وان لم يكن المراد مخالفا للواقع ولكن اذا رأى زيدا واعتقد انه عمرو وقال رأيت رجلا فهو صادق لانّ
المفهوم من اللفظ مطابق للواقع بل والاعتقاد ايضا وان لم يكن معتقده في شخص الرجل موافقا للواقع فهو على مذهب الجاحظ
ايضا صدق والمعتبر في مطابقة الواقع هو مطابقته واقعا ولكن يكفي في الكشف عن ذلك اعتقاد المطابقة وان كان مخالفا
لنفس الامر ونظيره ما اشرنا اليه في العدالة فانّ اعتقاد كونه عدلا في نفس الامر يكفي في اتصافه بالعدالة لكن لا يلزم ذلك

قوله فلفظ الصدق والكذب ممّا يتوقف الخ محصّله انّ بيان معنى الصدق والكذب والاختلاف فيه وان لم يكن من قبيل المسائل بالمعنى المتداول للمبادي التصديقية الا انه من قبيل مباديها التصورية لانّ البحث عن المسائل المتعلقة بالخبر كحجية خبر الواحد مثلا متوقفة على معرفة الخبر وهي متوقفة على معرفة اجزائه التي منها الصدق والكذب لكونهما ماخوذين في تعريفه ولذا كان البحث في تعريفها وهو من قبيل التصور

فيه نظر لانّ المفهوم من ملفوظ لفظ رجل انه فرد من الماهية لا بعينه فنسبة الرؤية اليه بهذا المعنى وان كانت مطابقة للواقع بل الاعتقاد ايضا لصدق فرد ما من الماهية عليه على زيد المرئي في الخارج كما ذكره لا انه باباه قرينة رأيت لاقتضائها بانّ المراد الفرد المعين عند المتكلم الغير المعين عند السامع ولا ريب انّ نسبة الرؤية الى هذا المعين عند المتكلم مخالفة للواقع

٢٠٧

دائر مدار عدم ظهور الفساد ثمّ يتبدّل الثّاني المشهور انّ الصّدق والكذب من خواصّ النّسبة الخبريّة دون التّقييديّة مثل يا زيد الفاضل وغلام زيد وقيل بعدم الفرق بينهما في ذلك لانّ النّسبة التّقييديّة ايضًا امّا مطابق للواقع او غير مطابق للواقع فيا زيد الانسان صادق ويا زيد الفرس كاذب ويا زيد الفاضل محتمل والتّحقيق على ما ذكره بعض المحقّقين انّ النّسبة الذّهنيّة في المركبات الخبريّة تشعر من حيث هي بوقوع نسبة اخرى خارجة عنها ولذلك احتملت عند العقل مطابقتها او لا مطابقتها وامّا النّسبة الذّهنيّة في المركبات التّقييديّة فلا اشعار لها من حيث هي بوقوع نسبة اخرى تطابقها او لا تطابقها بل انّما اشعرت بذلك من حيث انّ فيها اشارة الى نسبة اخرى خبريّة بيان ذلك انّك اذا قلت زيد فاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة على وجه يشعر بذاتها بوقوع نسبة اخرى خارجة عنها وهي انّ الفضل ثابت له في نفس الامر لكن تلك النّسبة الذّهنيّة لا تستلزم تلك النّسبة الخارجيّة استلزامًا عقليًّا فان كانت النّسبة الخارجيّة المشعر بها واقعة كانت الاولى صادقة والّا فكاذبة واذا لاحظ العقل تلك النّسبة الذّهنيّة من حيث هي جوّز معها كلا الامرين على السّواء وهو معنى الاحتمال وامّا اذا قلت يا زيد الفاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنيّة على وجه لا يشعر من حيث هي بانّ الفضل ثابت له في الواقع بل من حيث انّ فيها اشارة الى قولك زيد فاضل اذ المتبادر الى الافهام ان لا يوصف شيء الّا بما هو ثابت له في الواقع فالنّسبة الخبريّة يشعر من حيث هي بما يوصف باعتباره بالمطابقة واللّامطابقة اي الصّدق والكذب فهي من حيث هي محتملة لهما وامّا التّقييديّة فانّها تشير الى نسبة خبريّة والانشائيّة تستلزم نسبًا خبريّة فهما بذلك الاعتبار يحتملان الصّدق والكذب وامّا بحسب مفهومها فلا فصحّ انّ الحقّ هو المشهور من كون الاحتمال من خواصّ الخبر انتهى ويمكن ان يكون مرادهم بالاختصاص هو الاطلاق العرفي حقيقة يعني انّهم لا يصفون الصّدق والكذب حقيقة الّا النّسب الخبريّة المقصودة بالذّات فاطلاقهما على غيرها مجاز ويتفرّع على ذلك الاحكام المتعلّقة بالصّدق والكذب كمن نذر لمن قال صدقًا درهمًا وقال الآخر يا زيد الفاضل لا يبرّ النّذر بالنّذر بانّ وان وافق فضله للواقع كما يقتضيه اصل الحقيقة

قانون الخبر ينقسم الى ما هو معلوم الصّدق ضرورة او نظرًا ومعلوم الكذب ما لا يعلم كذبه وصدقه وهو امّا يظنّ صدقه او كذبه او متساويان فهذه اقسام ستّة فالاوّل امّا ضروريّ بنفسه كبعض المتواترات وبغيره كقولنا الواحد نصف الاثنين فانّ ضروريّته ليست من مقتضى الخبر من حيث انّه هذا الخبر بل لمطابقة الخبر لما هو كذلك في نفس الامر ضرورة والثّاني مثل خبر الله والمعصومين والخبر الموافق للنّظر الصّحيح والثّالث هو الخبر الّذي علم مخالفته للواقع والرّابع مثل خبر العدل الواحد والخامس مثل خبر الكذوب والسّادس مثل خبر مجهول الحال ثمّ ينقسم الخبر باعتبار آخر الى متواتر واحاد امّا المتواتر فعرّفه الاكثرون بانّه خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه وذكروا انّ التّقييد بنفسه ليخرج خبر جماعة علم صدقهم لا بنفس الخبر بل امّا بالقرائن الزّائدة على ما لا ينفكّ الخبر عنه عادة من الامور الخارجيّة كما يجيء في الخبر المحفوف بالقرائن وامّا بغير القرائن كالعلم ضرورة او نظرًا ومرادهم بالقرائن الّتي لا ينفكّ عنها الخبر عادة هو ما يتعلّق بحال المخبر ككونه موسومًا بالصّدق وعدمه وبالسّامع ككونه خالي الذّهن وعدمه وبالمخبر عنه ككونه قريب الوقوع وعدمه ونفس الخبر كالهيئات المقارنة له الدّالّة على الوقوع وعدمه فقد يختلف الحال باختلاف الامور المذكورة **اقول** ويشكل ما ذكروه بانّهم اشترطوا في التّواتر تعدّد المخبرين وكثرتهم الى حدّ يؤمن تواطؤهم على الكذب عادة ولا ريب انّ مقتضى ذلك ان يكون للكثرة مدخليّة في حصول العلم بحيث لو لم تكن لم يحصل العلم وقولهم انّ التّقييد بنفسه احتراز عمّا لو حصل العلم من القرائن الخارجة عن لوازم الخبر من الامور المتقدّمة يقتضي انّه اذا حصل العلم بسبب خبر جماعة خاصّة من حيث خصوصيّات الخبر يكون متواترًا مطلقًا سيّما مع ملاحظة ما يذكرونه في نفي تعيين العدد وانّ المدار بما يحصل منه العلم وهو يختلف باختلاف الوقائع فلا

اي جود نفاء الواقع

قوله والانشائيّة يستلزم نسبًا خبريّة اي المركبات الانشائيّة كاضرب مثلا ووجه الاستلزام ان النّسبة الانشائيّة المقصودة من الكلام الانشائي على ما قدّمنا سابقًا عبارة عن نسبة الضّرب مثلا الى المخاطب من حيث انّه مطلوب منه للمتكلّم وهذه النّسبة تتضمّن نسبة فاعليّة غير مقصودة افادتها من اللّفظ وتحتمل هذه النّسبة عند العقل الى قولنا سيضرب او يضرب في المستقبل وهذه كما ترى جملة خبريّة لازمة للنّسبة الانشائيّة فتكون الدّلالة عليه من العقليّة التّبعيّة لا من الدّلالة المقصودة سيد علي

يقتضي ما ذكر اعتبار الكثرة فيه فعلى هذا لو اخبر ثلثة بواقعة وحصل العلم بها من جهة خصوص الواقعة وملاحظة صدق المخبر
وخلو ذهن السامع من الشبهة يلزم ان يكون هذا متواترا مع ان الظاهر انهم لا يقولون به والحاصل ان اشتراط الكثرة
امر زايد على اعتبار كون المخبر جماعة فالمعتبر هو الجماعة الكثيرة لا مطلق الجماعة فالتعريف على ما ذكروه غير مطرد فلو لم يمنع
من مدخلية حال المخبرين والسامعين ونفس الخبر في حصول العلم فلا بد ان نعتبرها في حصول العلم بالكثرة فالاولى ان تؤخذ
جماعة يؤمن تواطئهم على الكذب عادة وان كان للوازم الخبر مدخلية في افادة ذلك الكثرة العلم ثم ان الحق امكان تحقق
الخبر المتواتر وحصول العلم به وقد خالف في ذلك السمنية والبراهمة وهما طائفتان من اهل الهند ولهما عبدة الاوثان
قائلة بالتناسخ والثانية من الحكماء على زعمهم وكلاهما نافيتان للاديان والنبوات وبعضهم خص المنع بما لو كان الخبر عما مضى
لا الموجود لنا الجزم بوجود البلدان النائية كالهند والصين والامم الخالية كقوم فرعون وقوم موسى ع ضرورة
من دون تشكيك كالجزم بالمشاهدات وللسمنية شبه واهية مثل انهم قالوا اولا انه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد
وهو محال عادة وفيه انه ممنوع بوقوعه كما ذكرنا فقياس مع الفارق لوجود الداعي فيما نحن فيه دون ما ذكروا وثانيا
انه لو حصل العلم به لزم اجتماع النقيضين لو تواتر نقيضه ايضا وفيه ان هذا الفرض محال وثالثا لو حصل العلم به لحصل
مما نقله اليهود والنصارى عن نبيهم بانه لا نبي بعده فيبطل دين محمد ص وفيه منع تحقق التواتر فيما ذكروه لاشتراطنا استواء
الوسائط في افادة العلم بالكثرة وبخت نصر قد استأصل اليهود فلم يبق منهم عدد التواتر وكذا النصارى في اول الامر لم
يكونوا عدد التواتر مع ان عدم العلم بتساوي الطبقات يكفي في المنع ولا يهمنا اثبات العدم واعلم ان ههنا دقيقة لا بد
ان ننبه عليها وهو انه قد يشتبه ما يحصل العلم فيه بسبب التسامع والتظافر وعدم وجود المخالف بالتواتر فمثل علمنا بالهند والصين
ورستم وحاتم ليس من جهة التواتر لانا لا نسمع الا من اهل عصرنا وهم لم يروا والناعن سلفهم ذلك اصلا فضلا عن عدة يحصل
به التواتر وهكذا وذلك وان لم يستلزم عدم حصول التواتر في نفس الامر الا ان علمنا لم يحصل من جهته بل الظاهر انه من جهة ان
اهل العصر قاطبة مجمعون على ذلك اما بالتصريح او يظهرون سكوتهم مبني على علمهم بطلان هذا النقل فكثرة تداول ما ذكر
على الالسنة وعدم وجود مخالف في ذلك في العصر ولا نقل عن سلف في غيره تفيد القطع بصحته وذلك نظير الاجماع على المسئلة
وليس ذلك من باب التواتر فالظاهر ان وجود البلاد النائية والامم الخالية لنا من هذا الباب لا من باب التواتر بل التواتر الذي حصل لنا
من باب التواتر في هذا العصر ليس من باب تلك الامثلة والمثال المناسب لهذا العصر هو نقل زلزلة وقعت في بلد فتكاثر الواردون
المشاهدون لذلك وتظافر ولو في الاخبار حتى حصل القطع فعلى هذا فاجتماع اليهود والنصارى على الخبر او على ملتهم ليس من احد
القبيلين اما التواتر فلعدم العلم بتساوي الطبقات بل العلم بالعدم كما ذكرنا واما الاجماع فلوجود المخالفة من المسلمين
وغيرهم فلا تغفل فان اكثر الامثلة التي يذكرون في هذا الباب من باب الثاني لا الاول وكم من فرق بينهما ورابعا
ان الكذب يجوز على كل واحد من الآحاد فيجوز على الجميع لانه عبارة عن الآحاد وفيه منع اتحاد حكم المجموع مع الآحاد
فان العسكر يفتح البلاد ويظفر ولا يتمشى ذلك من كل واحد والعشرة من حكمها ان الواحد جزؤها بخلاف الواحد فلا
يلزم من حصول العلم من اخبار الجميع بسبب التعاضد والتقوي حصوله من كل واحد وذكروا غير ذلك ايضا من الشبه الواهية
الظاهرة الدفع مع انها تشكيكات في مقابلة الضرورة فلا تستحق الجواب كالشبه السوفسطائية المنكرة للحسيات فان غاية
ما ينبغي الجواب للضرورة وهم ينكرونها ولهم شبهتان اخريان انما تردان على من قال بان العلم الحاصل من التواتر ضروري
كما هو المشهور وهو انه لو حصل العلم به بالضرورة لما فرقنا بينه وبين ساير الضروريات واللازم باطل لانا نفرق بين
وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين وانه لو كان ضروريا لما اختلف فيه ونحن لكم مخالفون فيه مع انهما

لا بدّ وان الاعلى القول بكون العلم به ضروريًّا لا مطلقًا انه يرد على الاوّل انّ الفرق انّما هو من جهة تفاوت الضروريات في حصول العلم من جهة كثرة المؤانسة ببعضها دون بعض وعلى الثاني انّ الضرورة لا تستلزم عدم المخالف كما نشاهد في السوفسطائية وانّما هو من جهة بهت وعناد

تنبيهات الاوّل انّهم اختلفوا في كيفية العلم الحاصل بالتواتر فالمشهور انه ضروري وقال الكعبي وابو الحسين والجويني وامام الحرمين انه نظري وعن الغزالي الميل الى الواسطة وذهب السيّد الى التوقف في موضع والى التفصيل في موضع آخر وارتضاه الشيخ في العدة والاقرب عندنا القول بالتفصيل احتج المشهور بانه لو كان نظريًّا لتوقف على توسط المقدمتين واللازم منتف لانا نعلم علمًا قطعيًّا بالمتواترات مثل وجود مكة وهند وغيرهما مع انتفاء ذلك وايضًا لو كان نظريًّا لما حصل لمن لا قدرة له على النظر كالعوام والصبيان وايضًا يلزم ان لا يعلمه من ترك النظر اذ كل علم نظري فان العالم به يجد نفسه اوّلًا شاكًّا ثم طالبًا ونحن لا نجد انفسنا طالبين لوجود مكة ويمكن دفع الاوّل بانا نمنع عدم الاحتياج الى توسط المقدمتين في المتواترات مطلقًا نعم فيما حصل القطع من جهة التواتر اضطرارًا فان المتواترات على قسمين فقسم منها ما يحصل بعد حصول مبادئها اضطرارًا او بدون الكسب كالمشاهدات او ضروريات الدين ووجود مكة وهند وامثال ذلك ومنها ما هو مسبوق بالكسب كالمسائل العلمية التي لا يتأتى ان يحصل التتبع فيها من جهة ملاحظة الكتب وملاقاة اهل العلم والاستماع منهم اصولية كانت او فروعية ولا ريب انّ التتبع واستماع الخبر يتدرج في حصول الرجحان في النظر الى حيث يشرف المتتبع الى حصول العلم فيلاحظ المقدمات من كون هذه الاخبار مسموعة ومنوطة بالحس وانّ هؤلاء الجماعة الكثيرة لا يتواطئون على الكذب ثم يحصل له القطع بمضمونها فهذا متواتر نظري ومن علامات النظري انّ بعد حصول العلم ايضًا اذا ذهل عن المقدمتين فقد يتزلزل القطع ويحتاج الى مراجعة المقدمات وهو مما يحصل في كثير من المتواترات بخلاف الضروري فالضروري وان كان ايضًا لا ينفك عن المقدمات لكنها لا يحتاج الى المراجعة اليها والاعتماد عليها ما دام ضروريًّا فان كان مراد المشهور هو ذلك فمرحبًا بالوفاق وان كان مرادهم انّ كل متواتر لا يحتاج الى النظر مطلقًا فهو مكابرة والى ما ذكرنا ينظر كلام سيّدنا المرتضى حيث قال انّ اخبار البلدان والوقايع والملوك وهجرة النبي صلّى الله عليه وآله ومغازيه وما يجري هذا المجرى يجوز ان يكون العلم بها ضرورة من فعل الله تعالى ويجوز ان يكون مكتسبة من افعال العباد واما ما عدا ذلك مثل العلم بمعجزات النبي صلّى الله عليه وآله وكثير من احكام الشريعة والنص الحاصل على الائمة فيقطع على انه مستدل عليه وهذا هو التفصيل الذي اشرنا اليه وارتضاه الشيخ رحمه الله في العدة والظاهر انّ القول بالتوقف المنسوب اليه ايضًا انّما هو في القسم الاوّل من الضروريات ومنشأ التوقف الشك والتأمل في انّ العلم هل يحصل بجعل الله تعالى اضطرارًا من دون اختيار العبد بعد حصول المقدمات او يحصل من جهة كسب العبد والتأمل في المقدمات من كون المخبرين عددًا يمتنع كذبهم وانهم اخبروا عن حس وانّه لم يكن متفطنًا لها حين حصول العلم اذ يصدق انّ العلم ناش عن الكسب وانّه لم يتفطن بالمكتسب عنه حين العلم اذ لا فرق بين المعلومات الموصلة الى المطالب التي كانت حاصلة بالعلم الاجمالي والتفصيلي فانّ من اسّس اساسًا واصّل اصلًا وقاعدة يتفرع عليه فروع كثيرة فقد اكتسب في ذلك فكلما ترتب عليه نتيجة على ما اصّله بسبب علمه به اجمالًا يصدق انه من باب كسبها وان احتمل ايضًا ان يكون مع ذلك القاء العلم في روعه بفعل الله تعالى ومجرى عادته عقيب اخبار هذا القدر من المخبرين فممّا ذكرنا ظهر انّ المتواترات بعد العلم بالتواتر ايضًا يمكن ان يكون نظريًّا بالنظر عن ابتداء الامر واما الدليل فقد انّ العوام والصبيان ايضًا لهم معلومات نظرية بالضرورة وانهم يستفيدون ذلك من المقدمات ويترتب في نظرهم مقدمات الدليل وتحصل لهم النتيجة لكنهم لا يتفطنون بها من حيث هي كذلك والمقدمات العادية لا اشكال فيها ولا دقة بحيث لم يحصل للعوام والصبيان بل مدار العالم واساس عيش بني

٢٠١
امرا غالبا على المقدمات العادية التي يفهمها اكثر العقلاء والا فلا نجد احدا من غير العلماء والاذكياء يعلم ضرره من نفعه وخيره من
شره مع ان ذلك مبني على قاعدة ادراك الحسن والقبح العقلي ولزوم الاجتناب عن المضار وحسن ارتكاب المنافع والنظري هو
ما كان العلم به موقوفا على المقدمتين لا بالعلم بهما ويظهر مما ذكرنا الجواب عن الدليل الثالث فلا نعيده واحتج القائلون بكونه
نظريا بانه لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط المقدمتين والتالي باطل لانه يتوقف على العلم بان المخبر عنه محسوس وان هذه
الجماعة لا يتواطؤن على الكذب واجيب بمنع التوقف على ذلك اذ العلم بالصدق ضروري حاصل بالعادة ووجود صورة
الترتيب للمقدمتين لا يستلزم الاحتياج اليه على ان مثل ذلك موجود في كل ضروري فان في قولنا الكل اعظم من الجزء يمكن ان يقال
لان الكل مشتمل على جزء اخر غيره وما هو كذلك فهو اعظم ومما ذكرنا من بيان التفصيل يعرف حقيقة الحال وان الحق هو التفصيل
واما مذهب الغزالي فالذي نقل عنه في كتاب المستصفى انه قال العلم الحاصل بالتواتر فهو ضروري بمعنى انه لا يحتاج الى
الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى انه حاصل من غير واسطة كقولنا
الموجود لا يكون معدوما فانه لابد له من حصول مقدمتين احدهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب
جامع الثانية انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم ولا الى الشعور
بتوسطهما وافضائهما اليه وقال التفتازاني ان حاصل كلامه انه ليس اوليا ولا كسبيا بل من قبيل القضايا التي قياساتها
معها مثل قولنا العشرة نصف العشرين وانت بعد التامل فيما ذكرنا تعرف انه ليس من هذا القبيل وان الحق ما ذكرنا من
التفصيل والظاهر ان ما ذكره الغزالي نوع من النظري لا واسطة ولذلك نسب في نسبة القول بالنظرية اليه ولعل مراد الغزالي انه
من باب نظريات العوام فانهم وان استفادوها من المقدمتين لكنهم لم يتفطنوا بهما بكيفيتهما المترتبة في نفس الامر فكان الغزالي
قسم النظري الى قسمين بالنسبة الى الناظرين وهو في الحقيقة تقسيم للناظرين لا للنظري فكانه قال العالم والعامي كلاهما مساويان
في النظر فيما نحن فيه دون سائر النظريات لكن الثاني انهم بعدما عرفوا المتواتر بما نقلنا عنهم قالوا ان هذا المعنى يتحقق بامور
تشترط في تحقق هذا الخبر الذي يفيد العلم بنفسه امور منها ما يتعلق بالمخبرين ومنها ما يتعلق بالسامع فاما الاول
فهو كون المخبرين بالغين في الكثرة حدا يمتنع معه في العادة تواطؤهم على الكذب وكون علمهم مستندا الى الحس فانه في مثل حدوث العالم
لا يفيد قطعا واستواء الطرفين والواسطة بمعنى ان يبلغ كل واحد من الطبقات حد الكثرة المذكورة وذلك فيما لو وصل هناك
اكثر من طبقة والا فلا واسطة ولا تعدد في الطبقات وربما زاد بعضهم اشتراط كون اخبارهم عن علم ولا دليل عليه بل يكفي حصول
العلم من اجتماعهم وان كان بعضهم ظانين مع كون الباقين عالمين واقول الكثرة المذكورة التي اشترطوا هنا ان كانت
ماخوذة في ماهية المتواتر فالتعريف مختل لعدم دلالته على ذلك اذ مع ملاحظة مدخلية لوازم الخبر في حصول العلم وعدم ضرورة
في الحد فلا حاجة الى الكثرة فاذا حصل العلم بخبر ثلثة لسبب صدقهم وصلاحهم وتقيهم سيما مع انضمام حال نفس الخبر فيحصل
العلم ويصدق الحد على ذلك فيكفي ذلك في تحقق التواتر وان لم تكن ماخوذة في ماهيته فما معنى قولهم ويشترط في حصول
التواتر وتحققه كون المخبرين في الكثرة الى هذا الحد اذ ذلك من مقومات الماهية عندهم والا فلا معنى لكون ذلك شرطا لحصول
العلم بالمتواتر بعدما اخذوا افادة العلم بنفسه لا يتوقف حصول العلم بسببه على شرط اخر كما لا يخفى وايضا قولهم ويشترط
في حصول التواتر كون المخبرين في الكثرة الى هذا الحد اما ان يراد به اعتبار الكثرة المطلقة باعتبار الجعل والاصطلاح في
التواتر فما معنى تقييده بكونهم حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب وما وجه تخلية التعريف عن لفظ الكثرة اذ لم يراد كثرة الجماعة
لا الكثرة مطلقا حتى تشمل الثلثة مع انهما يتناقش في صدقه في الثلثة ايضا فلا يحسن ان يقال ان الثلثة ايضا كثيرة واما ان يراد
به الكثرة المقيدة بما ذكر وح فنقول ان اريد به امتناع تواطؤهم على الكذب عادة من جهة نفس الكثرة مع قطع النظر عن لوازم

الخبر بل لا بد ان يخبر نوا عن القرائن اللازمة للخبر ايضا فالمتواتر هو ما كان افادته العلم من جهة الكثرة لا غير مع انه ليس لذلك
مقياس معين بل يختلف باختلاف لوازم الخبر جزما ولذلك لم يعين الجمهور للمتواتر عددا خاصا وان اريد امتناع تواطؤهم
على الكذب بملاحظة خصوصيات المواضع وتفاوت لوازم الخبر فيرجع هذا الى ان هذا الشرط لمحض ادراج قيد الكثرة اذ امتناع
تواطئهم على الكذب بحسب لوازم الخبر كان مستفادا من قولهم بقيد بنفسه العلم فيرجع الكلام فيه الى البحث الاول وهو ان
التعريف مختل للزوم ادراج قيد الكثرة فيه وان قولهم بنفسه لا يغني عنه وبالجملة كلما ثم هنا في غاية الاختلال فالاولى

الاول

في التعريف ما ذكرنا سابقا والذي يحضرني من كلام القوم ما يوافق ما اخترته التعريف هو الذي اختاره السيد عميد الدين ره في
شرح التهذيب حيث قال هو في الاصطلاح عبارة عن خبر اقوام بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم واما الثاني

الشرط الثاني

فهو كون السامع غير عالم بما اخبر به لاستحالة تحصيل الحاصل وان لا يكون قد سبق بشبهة او تقليد الى اعتقاد نفي موجب
الخبر فهذا الشرط مما اختص به سيدنا المرتضى ره ووافقه المحققون ممن تأخر عنه وهو شرط وجيه وبذلك يجاب عن كل من خالف
الاسلام ومذهب الا ما مية في انكارهم حصول العلم بما تواتر من معجزات النبي صلى الله عليه وآله والنص على الوصي وكذلك كل من اشرب قلبه
حب خلاف ما اقتضاه المتواتر لا يمكن حصول العلم له الا مع تخليته عما شغله عن ذلك لا نادرا الثالث اختلفوا في
اقل عدد التواتر والحق انه لا يشترط فيه عدد وهو مختار الاكثرين فالمعتبر هو ما حصل العلم بسبب كثرتهم وهو يختلف باختلاف
الموارد فرب عدد يوجب القطع في موضع دون الآخر وقيل اقله الخمسة وقيل اثنى عشر وقيل عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون
وقيل غير ذلك وحججهم ركيكة واهية لا يليق بالذكر فلا نطيل بذكرها وذكر ما فيها وقد اشترط بعض الناس هنا شروطا
اخر لا دليل عليها وفسادها اوضح من ان يحتاج الى الذكر فمنهم من شرط الاسلام والعدالة ومنهم من اشترط ان لا يحويهم
بلد لئلا يمتنع تواطئهم ومنهم من اشترط اختلاف النسب ومنهم من اشترط غير ذلك والكل باطل ونسب بعضهم الى الشيعة اشتراط
دخول المعصوم فيهم وهو افتراء او اشتباه بالاجماع **تتميم** اذا تكثرت الاخبار في الوقايع واختلفت لكن اشتمل
كل منها على معنى مشترك بينها بالتضمن او الالتزام وحصل العلم بذلك القدر المشترك بسبب كثرة الاخبار يسمى ذلك
متواترا بالمعنى وقد مثلوا لذلك بشجاعة علي عليه السلام وجود حاتم فقد روي عنه انه فعل في غزوة بدر كذا وفي احد كذا وفي خيبر
كذا وهكذا وكذا عن حاتم انه اعطى فلانا كذا وفلانا كذا وهكذا فان كل واحد من الحكايات الاول يستلزم شجاعته عليه السلام وكل
واحد من الحكايات الاخر يتضمن جود حاتم لان الجود المطلق جزء الجود الخاص وفيه مسامحة لان الجود صفة للنفس وليس من

وبيان مرادهم بالجود هاهنا فضل العطاء لا صفة السخاوة كما يقال غاية الجود بذل الموجود

جملة الاعطاء حتى تتضمنه بل هو مبدؤها وعلتها فذلك ايضا من باب الاستلزام وتحقيق المقام ان التواتر يتصور على
وجوه الاول ان يتواتر الاخبار باللفظ الواحد سواء كان ذلك اللفظ تمام الحديث مثل انما الاعمال بالنيات على
تقدير تواتره كما ادعوه او بعضه كلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه ولفظ اني تارك فيكم الثقلين لوجود تفاوت في
سائر الالفاظ الواردة في تلك الاخبار والثاني ان يتواتر بلفظين مترادفين والفاظ مترادفة مثل ان الهر طاهر
والسنور طاهر او الهر نظيف والسنور طاهر وهكذا فيكون اختلاف الاخبار باختلاف الالفاظ المترادفة والثالث ان
يتواتر الاخبار بدلالتها على معنى مستقل وان كان دلالة بعضها بالمفهوم والاخرى بالمنطوق وان اختلف الفاظها ايضا
مثل نجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة الحاصلة من مثل ان يرد في بعض الاخبار ان الماء القليل ينجس بالملاقاة وفي
اخر الماء الانقص من الكر ينجس بالملاقاة وفي اخر اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء بالملاقاة وفي اخر اذا كان الماء قدر كر
لم ينجسه شيء بل وفيهم دلالة على وجه فيما كان النجاسة في تلك الاخبار مختلفة كما في قوله عليه السلام ولا تشرب سؤر الكلب الا ان يكون
حوضا كبيرا يستقى منه الماء وقوله عليه السلام حين سئل عن الوضوء في ماء دخلته الدجاجة التي وطئت العذرة لا الا ان يكون الماء

كثيرة كرّ وهكذا فانّ المطلوب بالنسبة الى الماء القليل بهو انفعاله امر مستقل مقصود بالذات لا انه فرد مشترك منتزع
من امور فانّ الحكم لمفهوم الماء القليل لا لخصوصيات افراده التى يشترك فيها هذا المفهوم وذلك ايضا اعمّ من ان يكون الاخبار مختصة
في بيان هذا المطلب المستقل او مشتملة على بيان مطلب اخر ايضا والرّابع ان يتواتر الاخبار بدلالة التضمنية على شئ مع اختلافها بان
يكون ذلك المدلول التضمنى قدرا مشتركا بين تلك الاحاد مثل ان يخبر احد انّ زيدا اليوم ضرب عمروا واخر انه ضرب بكرا
واخر انه ضرب خالدا وهكذا الى ان يحصل حدّ التواتر مع فرض الواقعة واحدا فانه يحصل العلم بوقوع الضرب من زيد وان لم يحصل
العلم بالمضروب وكذا لو اختلفوا في كيفيات الضرب من ذلك ويرد الاخبار فيما نحن فيه عند الزوجة من الميراث بان نوع ارث ما
في الجملة يقينى لكن الخلاف فيما تحرم عنه فالقدر المشترك هو مطلق الحرمان الموجود في ضمن كلّ واحد من الحرمانات والخامس
ان يتواتر الاخبار بدلالة التزامية يكون ذلك المدلول الالتزامى قدرا مشتركا بينها مثل ان نهينا الشارع عن التوضى
عن مطلق الماء القليل اذا لاقاه العذرة وعن الشرب عنه اذا ولغ فيه الكلب وعن الاغتسال عنه اذا لاقاه الميتة وهكذا
فانّ النهى عن الوضوء في عرف الشارع بالالتزام على النجاسة وهكذا الشرب والاغتسال فانه يحصل العلم بنجاسة الماء القليل
بذلك والسادس ان يتكاثر الاخبار بذكر اشياء تكون ملزوما للازم يكون ذلك اللازم منشأ لظهور تلك الاشياء
مثل الاخبار الواردة في غزوات علىّ ع وما ورد في عطايا حاتم وذلك يتصوّر على وجهين الاوّل ان يذكر تلك الوقايع
بحيث يدلّ بالالتزام على الشجاعة والسخاوة مثل ان يذكر غزوة خيبر بالتفصيل الّذى وقع فانه لا يمكن صدور ما هذا
التفصيل والتطويل والمقام الطويل والكرّات من دون الفرار الا عن شجاع بطل قوى بالغ اعلى درجة الشجاعة وهكذا
غزوته في احد وفي الاحزاب وغيرها فباجتماع هذه الدلالات يحصل العلم بثبوت اصل الشجاعة التى هى منشأ لهذه الآثار
وهكذا عطايا حاتم والفرق بين هذا وسابقه انّ الدلالة الالتزامية في الاوّل مقصودة جزما والاخبار مسوقة لبيان ذلك الحكم
الالتزامى بخلاف ما نحن فيه فانه قد لا يكون بيان الشجاعة مقصودة اصلا وان دلّ عليها تبعا لحصول العلم فيما نحن فيه من
كل واحد من الاخبار ثم تلاحق كل منها بالاخر والثانى ان يذكر تلك الوقايع لا بحيث يدلّ على الشجاعة مثل ان يقول انّ
فلانا قتل في حرب كذا رجلا وقال اخر انه قتل في حرب اخر رجلا وهكذا فبعد ملاحظة المجموع يحصل العلم بانّ مثل ذلك
الاجتماع ناشئ عن ملكة نفسانية هى الشجاعة وليس ذلك لمحض الاتفاق او مع الجبر او لاجل القصاص ونحو ذلك وكذلك
قصة الجود والقدر المشترك الحاصل من تلك الوقايع على النهج السابق هو كلّى القتل والاعطاء وهو لا يفيد الشجاعة ولا
ولكن الحاصل من ملاحظة المجموع من حيث المجموع هو الملكتان ولعلّ من جعل الجود من باب الدلالة التضمنية غفل عن هذا او
عليه العرف بين الجود والعطاء ولعلّ كلام العضدى ناظر الى هذا الوجه حيث قال واعلم انّ الواقعة الواحدة لا تتضمن السخا
ولا الشجاعة بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات ذلك وهو المتواتر لا لانّ احادها صدق قطعا بل بالعادة انتهى والظ
انه فرض المقام خاليا عن وجه يدلّ على الشجاعة بالالتزام ومع هذا الفرض فالامر كما ذكره من عدم دلالة كلّ واحد من الوقايع
على الشجاعة والسخاوة ولذلك قال بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات يعنى الحاصل من ملاحظة مجموع الجزئيات لا كلّ
واحد منها هو الشجاعة والسخاوة لافادتها بكثرتها الملكة النفسانية وامّا قوله لا لانّ احادها صدق يعنى انّ المتواتر في
سائر الاقسام لا ينفك عن صدق الاحاد بناء على المشهور في معنى الصدق بلا شبهة وان كان من جهة الدلالة الالتزامية
الحاصلة مع كلّ منها او التضمنية الحاصلة مع كلّ منها كما في الصورتين السابقتين وامّا في ذلك فلا يستلزم صدق واحد
من الوقايع فضلا عن جميعها ولكن بالعادة يحصل العلم بالقدر المشترك يعنى ما هو قدر مشترك في كونه لازما لها وهو
الشجاعة او السخاوة من سماع تلك الواقعات وان لم يحكم العقل بصدق واحد من الواقعات بعنوان القطع ادلة مشترك بينها

في بعض الاخبار من نفس الارض لا من قيمتها وفي بعضها انها تعطى قيمتها ايضا

في الدلالة التزامية والقدر المشترك انما يحصل من جميعها هذا ويظهر من العضدي في هذا المقام انحصار المتواتر المعنوي في الوجه الثاني
من الوجهين ومقتضاه انه يحصل بمجموع الآحاد الدالة على القدر المشترك بعنوان القطع لا ان الدلالة كانت حاصلة في كل
واحد من الآحاد ولكن القطع حصل بمجموعها والا فكان اللازم عليه ان ينبه على ان ذلك ايضا قسم في المثال مع ان المثال
الذي ذكروه قابل لكلا الوجهين كما عرفت وادخال الوجه الاول تحت المتواتر اللفظي وكذا بعض ما تقدم من الاقسام مشكل و
هذا لجميع اقسام المتواتر بجميعها قسمان احدهما ان يدل آحاد الاخبار على شيء يوجب كثرتها مع دلالتها على ذلك الشيء
القطع بحصول ذلك الشيء وذلك هو ما عدا الوجه الثاني من القسم السادس من الاقسام والثاني ان يحصل من مجموع آحاد
متكثرة الدلالة على شيء وكانت مقطوعا بها ويمكن ان يمثل للوجه الثاني بالاخبار التي وردت في نجاسة الماء القليل
بالخصوص مثل المتغير بغير النجاسات ومن جهة الماء معا فان بملاحظة مجموعها يمكن دعوى القطع بانها تدل على نجاسة
مطلق الماء القليل بل الظاهر ان الحكم كذلك ولو كان الحكم بالنجاسات مخصوصة كان واردا في مطلق الماء القليل كما
مضمون بعض الاخبار فان عموم الموضوع لا ينفع مع خصوص الحكم اذا عرفت هذا فاعلم ان ما ذكروه في تعريف التواتر من
اشتراط كونه منوطا بالحس فان ارادوا ادراج المشترك المعنوي في التعريف فلا بد ان يقال المتواتر هو ما يكون نقل الخبر منوطا
بالحس وموجبا بنفسه للعلم بذلك المحسوس او بالقدر المشترك بين الآحاد الموجود في ضمنها الذي هو غير محسوس في نفسه
وان عرض له المحسوسية بسبب وجوده في ضمن الفرد او بلازمه سواء كان فهم اللزوم من جهة كل واحد من الآحاد او من مجموعها
فعلى هذا يندفع الاشكال الذي اورده المحقق البهائي على الاجماع المنقول بالخبر المتواتر كما اشرنا سابقا فيكون هذا القسم
من الخبر المتواتر والاجماع المتواتر من قبيل اصل الاجماع وفهم اتفاق آراء الكل مطابقة آرائهم لاقوالهم فكما ان هناك
الاقوال محسوسة ومطابقة الآراء مدركة بالعقل فكذلك في الاجماع المتواتر معنى لا بمعنى الاخير ويمكن ان يقال في
الوجه الاول من الوجهين ان العلم يحصل في محسوسية الافراد مع العلم بمقارنتها مع لازمها الذي دل عليه كل واحد من الآحاد
للسامع وكذلك فيما قبله

قانون

خبر الواحد ما لم ينته الى حد التواتر كثرت رواته ام قلت وقيل ما افاد الظن و
يبطل عكسه بخبر لا يفيد الظن والمستفيض ما زاد نقلته على ثلثة كذا ذكره ابن الحاجب وقرره العضدي وقال التفتازاني في
تفسيره اي خبر لا يفيد العلم بنفسه سواء لم يفد العلم اصلا او افاد بالقرائن الزائدة فانك وعلى هذا لا واسطة بين الخبر المتواتر
وخبر الواحد فالمستفيض نوع منه اقول قد عرفت انهم عرفوا المتواتر بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم واحترزوا بالتقييد
بنفسه عما لو حصل العلم من القرائن الخارجة عما لا ينفك الخبر عنه عادة كشق الثوب والصراخ والجنازة في المثال الآتي فظهر
ان مدخلية القرائن الداخلة في حصول العلم لا تضر بكونه متواترا وان كان للكثرة ايضا مدخلية في حصول العلم فاذا كان خبر
الواحد بقرينة المقابلة هو ما لم ينته الى حد التواتر يعني لم يكن مما حصل العلم به من جهة الكثرة فيكون له فردان فرد لا يثبت
به العلم اصلا وفرد لا يثبت به العلم من جهة الكثرة وان حصل من جهة القرائن الداخلة او الخارجة ان لم يقم دليل على امتناع حصول
العلم بخبر الواحد بملاحظة القرائن الداخلة كما سنذكره او الخارجة كما هو مختار الاكثر فعلى هذا فللخبر الواحد اقسام كثيرة
منها ما يفيد القطع من جهة القرائن الداخلة ومنها ما يفيد القطع من جهة القرائن الخارجة ومنها ما يفيد الظن
ومنها ما لا يفيده ايضا وعلى هذا فالمستفيض يمكن دخوله في كل من القسمين فيكون قسما ثالثا ولا مانع من تداخل الاقسام
وهذا هو ظاهر ابن الحاجب والعضدي فاذا لم يبلغ الكثرة الى حيث يكون له في العرف والعادة مدخلية في الامتناع من التواطؤ
على الكذب مثل الثلثة والاربعة والخمسة وان حصل العلم من جهة القرائن الداخلة فهو مستفيض قطعي وان زاد على
المذكورات بحيث يمتنع التواطؤ على الكذب بمثل هذا العدد في بعض الاوقات ولكن لم يحصل فيما نحن فيه فهذا مستفيض

ظنى ويمكن الحاق الاوّل بالمتواتر على وجه فيه الاشارة اليه من القول بكون خبر الثلثة ان كان قطعيا متواترا والحاق الثانى بخبر الواحد ويمكن جعلهما قسمين من خبر الواحد على ما بيّنا من جعل خبر الواحد اعمّ من الظنّى وبالجملة كلام القوم هنا غير محرّر ويرجع النزاع الى انّ خبر الواحد الخالى عن القراين الزائدة هل يفيد العلم ام لا وعلى الاوّل فهل هو مطّرد ام لا وعلى الثانى فهل يفيد العلم مع القراين الزائدة ام لا فهناك اقوال اربعة واعلم انّ القول بارادة العلم مع قطع النظر عن القراين الخارجية والداخلية فى خبر غير العدل لم يعهد احد منهم وكذا اشتراط العدالة فى الخبر المحفوف بالقراين الخارجية ومحل نزاعهم فى غير المحفوف بالقراين الخارجية مخصوص بخبر العدل فى غير ما عمّ فلنفسّر الكلام فى خبر العدل الخالى عن القراين الخارجية فالاكثر عدم افادة العلم مط وذهب احمد فى احدى الروايتين عنه الى انه يفيد العلم مطّردا وذهب قوم الى انه يفيد غير مطّرد وهذا اظهر لانّا كثيرا ما نجد بالوجدان حصول العلم من خبر العدل الواحد بملاحظة القراين اللازمة للخبر التى لا ينفك عنها عادة وان لم يكن هناك قرينة خارجية اذ قد عرفت انّ اعتبار القراين الداخلة لم يخرج عن تعريف الخبر الواحد ولكن ذلك لا يطّرد كما هو مشاهد بالوجدان بل لا يبعد القول بحصول ذلك فى خبر غير العدل ايضا وما استدل به القائل بالاطّراد فى خبر العدل من انه لو لم يفد العلم لما وجب العمل به بل لم يجز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وان تتبعون الا الظنّ والتالى باطل للاجماع فالمقدم مثله فهو باطل لانّ الاجماع انما هو الباعث على العمل بالظنّ وهو قاطع ولمنع تعلّق النهى بالعمل بالظنّ فى الفروع بل انما هو فى الاصول كما مرّ وسيجئ واحتجّ الجمهور بوجوه ثلثة الاوّل انه لو حصل بلا قرينة بعوض خارجية لكان عاديا اذ لا علية عندنا ولا ترتّب الا باجراء الله عادته بخلق شئ عقيب شئ اخر ولو كان عاديا لاطّرد كالخبر المتواتر وانتفاء اللازم بيّن الثانى انه لو حصل العلم به لادّى الى تناقض المعلومين اذا اخبر عدلان بامرين متناقضين فانّ ذلك جائز بالضرورة بل واقع واللازم باطل لانّ المعلومين واقعان فى الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين الثالث لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة من يخالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع والجواب عن الاوّل منع بطلان التالى ان اراد انه لا يفيد القطع اذا فرض صورة اخرى مثله اذ نحن نقول فى الصورة التى فرضنا كون خبر الواحد مفيدا للعلم من جهة القراين الداخلة انه اذا فرض مثل هذا الخبر فى موضع اخر لم يتفاوت فيه القراين المذكورة ايضا يفيد العلم فان اراد من عدم الاطّراد عدم الافادة فى مثل ذلك الموضع ايضا فهو ممنوع وان اراد فى جميع افراد خبر الواحد فلا يضرّنا كالمتواتر فانه ايضا يختلف باختلاف الموارد كما صرّح به فكلما ارادوا من الاطّراد وجريان العادة فى المتواتر نريد نظيره فيما نحن فيه وقد يورد على هذا الدليل بانّ دعوى الملازمة لغو اذ لو كان عقليا لثبت الاطّراد بطريق اولى وارادة نفى كون ذلك على سبيل الاتفاق من ذلك يأباه التعليل بقوله اذ لا علية ولا ترتّب وفيه انّ هذا الدليل من الاشاعرة وهم لمّا جعلوا عدم العلية والترتّب العقلى مفروغا عنه تعرضهم انّ الامر هنا منحصر فى كون الترتّب عاديا وكونه بسبب جريان عادة الله به ومقتضاه الدوام فلا يكون من باب محض الاتفاق ولا ينافيه التعليل بقوله اذ لا علية ولا ترتّب الخ فانّ الحصر بالنسبة الى محض الاتفاق وعن الثانى انّ هذا الدليل انما ينهض على القائل بالاطّراد ونحن لا نقول به فى كل خبر عدل فنمنع حصول العلم بالمتناقضين وانّ هذا الفرض غير متحقّق كما مرّ نظيره فى شبهة السومنائية فى المتواتر ولو فرض انّ احدا ادّعى اوّلا حصول العلم بخبر بسبب القراين الداخلة واخر بنقيضه ظهر انّ احدهما اخطأ فى دعوى العلم وكذا لو ادّعى اوّلا حصول العلم بخبر ثمّ ظهر له العلم بنقيضه بخبر اخر فنقول انّ ذلك جائز بالضرورة بل واقع ان اراد مجرّد صدور خبر عدلين فى طرفى النقيض فهو كذلك لكنا لا نقول بحصول العلم منهما وان اراد حصول العلم لشخص لاجل من خبر بسبب القراين الداخلة ولاخر بنقيضه فهو جائز الوقوع لكن ذلك كاشف عن الخطاء فى دعوى العلم ونظيره فى البراهين غير محصور وعن الثالث

البسيط

الممدوح بنا او اعظم السيد حسين يدرسه المعظم

ان اراد ما لو حصل به العلم للمخالف بالاجتهاد ايضا فلا ريب ان المخالف له مخطئ جزما ودعوى الاجماع على خلافه باطل
قطعا وان اراد ما لو لم يحصل العلم به للمخالفة فهو كما ذكره من جواز المخالفة ولا غائلة فيه اذ ربما يحصل لاحد العلم بشيء
ولا يحصل لآخر وكل مكلف بما حصل له والظاهر ان الدليلين الاخيرين في مقابل من يقول بالاطراد واما الخبر المحفوف بالقرائن
الخارجية فالاظهر فيه انه قد يفيد القطع وذهب قوم الى المنع لنا انه لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على
الموت وانضم اليه القرائن من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حالة منكرة غير معتادة من دون موت مثله وكذلك
الملك واكابر مملكته فانه يحصل بذلك العلم بصحة الخبر ويعلم به موت الولد وجدانا ضرورة بلا يعتريه شك وريب بل وقد
يحصل بما دون ذلك واما ما اورد عليه من الشكوك ومنع العلم اذ لعله غشي عليه فافاق ومات ولد آخر له فجاءة
واعتقد المخبر انه المشرف على الموت ففيه انها احتمالات عقلية لا تنافي العلوم العادية مع انا نفرض الواقعة بحيث
لا يبقى هذه الاحتمالات وكذا ما قيل ان ذلك العلم لعله من جهة القرائن من دون مدخلية الخبر كالعلم بخجل الخجل ووجل
الوجل وارتضاع الطفل اللبن من الثدي ونحوها فان القرينة قد تستقل بافادة العلم مدفوع بانه حصل بالخبر بضميمة
القرائن اذ لولا الخبر لجوزنا موت شخص آخر والحق ان امكان حصول العلم بديهي لا يقبل التشكيك واحتج المنكر بالوجوه
الثلثة المتقدمة والجواب عنها يظهر مما ذكرنا ثمة فلا نعيدها ثم ان بعضهم ذكر ان الخبر المحفوف بالقرائن القطعية
لم يقع في الشرعيات اقول امكان حصوله للحاضرين المستمعين من الصحابة والتابعين والمقاربين بعهد الائمة مما لا يمكن
انكاره وكذا المحفوف بالقرائن الداخلة واما في امثال زماننا فلم نقف عليه في اخبارنا وما ذكره بعض اصحابنا كالشيخ
في اول الاستبصار من القرائن المفيدة للقطع مثل موافقة الكتاب والسنة والاجماع والعقل فهو ليس مما يفيد القطع اذ
غاية الامر موافقة الخبر لاحد المذكورات وهو لا يفيد قطعية صدوره ولا دلالته ولو فرض كون مضمونه قطعيا بسبب احد
من تلك القرائن فهو الخبر المقرون بالقرينة الدالة على صحة مضمون الخبر لا صحة نفس الخبر وموضوع المسألة انما هو الثاني
لا الاول فاخبارنا اليوم كلها ظنية الاسانيد ومخالفة الاخباريين في ذلك ودعوى قطعيتها مما لا يصغى اليه ولعلنا
نتكلم في ذلك بعض الكلام في باب الاجتهاد والتقليد **قانون** اختلفوا في حجية خبر الواحد العاري عن القرائن
المفيدة للعلم بصدقه في نفسه وبصدق مضمونه وان كان نصا في الدلالة وانما قيدنا بذلك لانه قد يكون مضمونه قطعيا
باعتبار موافقته لدليل قطعي ولم يتعرضوا هنا للخلاف فيه لعدم فائدة مهمة في الخلاف من حيث حجيته في نفسه مع ثبوت قطعية
مضمونه وظنيا باعتبار كون دلالته ظاهرة لا نصا وخلافهم في هذا المقام ايضا ليس فيه بل النزاع في جواز العمل بالظن مطلقا واما
الخبر الذي كان صدقه قطعيا بنفسه او بمضمونه فخروجه عن البحث ظاهر فانحصر البحث فيما لم يحصل العلم به من حيث السند والمضمون معا
والحق انه يجوز التعبد به عقلا اي لا يلزم من تجويز العمل به محال ولا قبح بلا خلاف فيه من اصحابنا الا ما نقل عن ابن قبة رحمه الله
وتبعه جماعة من الناس تمسكا بانه يؤدي الى تحليل الحرام وتحريم الحلال وانه لو جاز التعبد به في الاخبار عن المعصوم لجاز عن
الله تعالى ايضا لجامع كون المخبر عادلا في الصورتين وفيه ما فيه ويمكن توجيه الاستدلال الاول بان المحرمات مثلا قبيحة
ذاتا وكذا الواجبات وربما يحرم شيء لكونه سما او موجبا لفساد في العقل والجسم كالخمر والبنج الموجبين للقسوة وظلمة
القلب فتلك خاصيتهما ولا يزول بالجهل فاذا جوز العمل بخبر الواحد المفيد للظن فلا يؤمن عن الوقوع في تلك المفسدة
فتجويز العمل به مظنة الوقوع في المهلكة ويمكن دفعه بانا نرى بالعيان ان الشارع الحكيم جوز لنا اخذ اللحم عن اسواق المسلمين
وحكم بالحل وان لم نعلم كونه مذكى وكذلك رفع المؤاخذة عن الجاهل والناسي وغيرهما فنعلم من ذلك ان تدارك هذا النقص
من شيء آخر من الشرايع من الاعمال الشاقة والمجاهدات الصعبة وساير التكليفات فلا مانع من ان يجوز العمل بالظن الحاصل

من خبر الواحد وان كان في نفس الامر موجبا الارتكاب الحرام وترك الواجب ثم اختلفوا في جواز العمل به شرعا والمراد بهذا الجواز
هو المعنى العام الشامل للوجوب بل المراد الوجوب لانه اذا جاز العمل به شرعا فلا بد ان يجب ان يعمل على مقتضاه بعنوان الوجوب
في الواجب وبعنوان الاستحباب في المستحب هكذا والحق جواز العمل به بالمعنى المذكور كما هو مختار جمهور المتاخرين خلافا لجماعة
من قدمائنا كالسيد وابن زهرة وابن البراج وابن ادريس والحق انه يدل على ذلك السمع والعقل كلاهما كما سيجيء خلافا لجماعة
حيث انكروا دلالة العقل عليه لنا وجوه الاول قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة
فتصبحوا على ما فعلتم نادمين وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب التبين على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم
الشرط واذا لم يجب التبين عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه اسوء حالا من
الفاسق وهو واضح الفساد هكذا ذكره كثير من الاصوليين والوجه عندي انه ليس من باب مفهوم الشرط لان غاية ما يمكن توجيهه على
ذلك ان يكون المعنى ان جاءكم خبر الفاسق فتبينوا ومفهومه ان لم يجئكم خبر الفاسق فلا يجب التبين سواء لم يجئكم خبر اصلا او
جاءكم خبر عدل فالمطلوب داخل في المفهوم وان لم يكن هو هو وفيه اولا ان ظاهر الاية ان جاءكم الفاسق بالخبر ومفهومه ان لم
يجئ الفاسق بالخبر لا ان لم يجئ خبر الفاسق وثانيا ان المراد بالتبين والتثبت طلب ظهور حال خبر الفاسق والثبات في
القرار حتى يظهر حال خبر الفاسق فكانه قال تبينوا خبر الفاسق فالمفهوم يقتضي عدم وجوب تبين حال خبر الفاسق لا خبر العادل
للزوم وحدة الموضوع والمحمول في المفهوم والمنطوق في الشرط والجزاء نعم لما كان مقدم المفهوم ان لم يجئكم خبر الفاسق بحيث
يشمل ما لو يكن هناك خبر اصلا او كان ولكن كان خبر العادل فيندرج فيه خبر العادل ولكن لا يدل على عدم وجوب تبينه مع ان
ذلك خروج عن حقايق الكلام وترك للعرف والعادة بمجرد احتمال كون السالبة منتفية الموضوع ولا ريب انه مجاز لا يصار
اليه وفيه ان المنطقيين السالبة الى الموجود الموضوع والمنتفي الموضوع لا يوجب كونه معنى حقيقيا لها او عرفيا والكتاب والسنة
انما وردا على مصطلح اهل اللغة والعرف لا على مصطلح اهل الميزان فالاعتماد على مفهوم الوصف فانا وان لم نقل بحجيته في نفسه لكنه
قد يصير حجة بانضمام قرينة المقام كما اشرنا اليه في مباحث المفاهيم وعلى فرض امكان تقرير مفهوم الشرط في هذا الكلام فلا
ان حجية مثل هذا المفهوم الوصفي اوضح من حجية هذا الفرد من المفهوم الشرطي نعم لو جعل معنى الاية ان كان المنبئ فاسقا
فتبينوا لصار ذلك من باب مفهوم الشرط وهو خلاف الظاهر وكيف كان فيتجه الاستدلال بالاية والمناقشة في الاستدلال بان المفهوم
نفي وجوب التبين وهو لا يدل الا على جواز العمل والمقصود اثبات الوجوب لا وجه لها لما اشرنا اليه من معنى الجواز ولعدم القائل
بالفصل فمن قال بالجواز قال بالوجوب وسيجيء تمام الكلام ثم ان هذا الاستدلال انما ينهض على من جوز العمل بالمفاهيم
وبالظن الحاصل من الظواهر في مسائل الاصول وقد عرفت في المباحث السالفة التحقيق فيهما وستعرف في الثاني ايضا
واعترض ايضا بان سبب نزول الاية ان رسول الله صلى الله عليه وآله بعث وليد بن عقبة بن ابي معيط الى بني المصطلق مصدقا فلما قرب الى
ديارهم ركبوا مستقبلين فحسبهم مقاتليه فرجع واخبر رسول الله صلى الله عليه وآله بانهم ارتدوا فنزلت الاية وايضا التعليل بقوله
ان تصيبوا الى اخره انما يجري فيه وفي مثله لا مطلق الخبر والمقصود اثبات حجية مطلق الخبر والاول مردود بما حققنا سابقا
من ان العبرة بعموم اللفظ ولفظ فاسق وبنبأ نكرات على العموم كما لا يخفى اذ لو كان المراد الخصوص لناسب العهد والتعريف
باللام والثاني بان التعليل لبيان ان خبر الفاسق معرض لمثل هذه المفسدة العظمى لا انه كذلك قطعا وفي جميع الافراد وذلك
لا يوجب اختصاص التبين بمثل هذه الواقعة مع ان ذلك ايضا يفيد المطلوب اذ مفهومه يقتضي عدم التثبت في مثل
هذه الواقعة وغيرها لخبر العادل عملا بالعلة المنصوصة في المنطوق وقد يعترض ايضا بان العمل بخبر العدل لا يصلح في مورد
نزول الاية لعدم جواز العمل بخبر العدل الواحد في الارتداد فلا بد ان يدل على حجية خبر العدل قطعا فعلى هذا فالنكتة في ذكر الفاسق

[illegible]

التنبيه على فسق الوليد وتعييره عليه والانصاف يكفي ان يقول ان جاءكم احد ونحوه وفيه ان عدم جواز العمل بخبر العدل
في الردة لا يضر بحجية المفهوم لامكان التخصيص يعني اخراج المورد عن عام المفهوم بدليل خارجي والمناسب للتعبير هو التعريف
والعهد فالعدول عنه بعد ذكر مثل احد ونحوه يدل على ان ذلك من جهة اعتبار المفهوم مع ان عدم قبول خبر العدل
الواحد في الردة انما هو اذا لم ينضم اليه اخر بخلاف خبر الفاسق فانه لا يقبل اصلا فكانه اريد ان جاءكم فاسق بخبر ولو كان
غير الارتداد فلا تقبلوه اصلا لا منضما ولا منفردا الا مع التبيّن بخلاف خبر العدل فانه يقبل في الجملة اما في غير الردة فقط
واما في الردة فمع انضمام الغير الثاني كما في قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا
رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه الدلالة انه تعالى اوجب الحذر عند انذار الطوائف للاقوام وهو يتحقق بانذار كل
طائفة من الطوائف لقومهم ولما لم يدل لفظ الفرقة على كونهم عدد التواتر فلفظ الطائفة اولى بعدم الدلالة بل الظاهر ان الفرقة
يطلق على الثلاثة فيصدق الطائفة على الاثنين بل الواحد ايضا ولا يضر ضمير الجمع في قوله تعالى ليتفقهوا في شموله للواحد ايضا
لانه عبارة عن الطوائف ولا يلزم من ذلك لزوم اعتبار الانذار من جميع الطوائف لصدق حصوله بانذار كل واحد منهم
كل واحد من الاقوام ثم يصدق حصوله بملاحظة كل واحد واحد منهم بالنسبة الى قومهم وكيف كان فالمقصود بيان حجية خبر الواحد
لا حجية خبر رجل واحد مع انه لا قائل بالفرق في جانب المنع واما دلالة الاية على وجوب الحذر فلان الترغيب المستفاد من
كلمة لولا يدل على وجوب النفر وتعليل النفر بالتفقه يدل على وجوبه وكذا تعليله بالانذار ومن المستبعد جدا وجوب الانذار
وعدم وجوب طاعة المستمع بل المبادرة ووجوب الاطاعة للمنذرين والحذر في وجه الدلالة ان كلمة لعل للترجي وهو ممتنع على الله
تعالى فلا بد في اخراجها عن ظاهرها والقول بمجازيتها الطلب الذي هو في معنى الامر الظاهر في الوجوب وهو فاسد لما بيناه في مبحث
الامر وقيل ان القول بمجازيتها مطلق الطلب ويحمله على الوجوب لانه لا معنى لندب الحذر وجوازه فانه ان حصل المقتضي له يجب
الا فلا يحسن ورد بان ندب الحذر لا معنى له اذا كان المقتضي موجودا قطعا او ظنا واما مع احتمال وجود المقتضي فربما
كان الحذر مندوبا كالحذر عن الطهارة بالماء المشمس مخافة حصول البرص فوكـــ نعم ولكن لا معنى لاستحباب الحذر
هنا بمعنى ان يستحب الحذر عما انذر به بخبر الواحد بمعنى العمل بمدلوله مطلقا فانه قد يكون خبر الواحد الا على الوجوب ولا
معنى لاستحباب الحذر عن ترك العمل بهذا الخبر بان يستحب ان يعمل بهذا الواجب وكذا لا يصح حمل الطلب على القدر المشترك
بينهما بمعنى انه يجب العمل بخبر الطائفة اذا حصل منه القطع ويستحب اذا حصل منه الظن فان معناه ح استحباب الحذر عن
الانذار الظني الحاصل على سبيل الايجاب وحاصل الكلام ان القول باستحباب العمل بخبر الواحد المفيد للوجوب مع بقاء
الوجوب على معناه الحقيقي فما لا يتصور له معنى محصل فان استحباب الواجب لا يتصور الا في افضل فردي الواجب التخييري و
المفروض انه لا يتصور له فرد اخر ح سوى العمل بمقتضى الاصل فان الكلام في العمل بخبر الواحد من حيث هو لا اذا كان معارضا
لظاهر الاية او الاجماع او غيرهما والتخيير بين العمل بالاصل والعمل بخبر الواحد لا معنى له لانه اما يعتبر مفهوم الاصل في مقابل
مفهوم خبر الواحد كلية بمعنى ان المكلف مختار بين ان يعمل على مقتضى الاصل بان يقول لا حكم في المسألة بالخصوص
من الشارع لان الاصل عدم الحكم الشرعي وبين ان يعمل على مقتضى خبر الواحد بان يقول ورد في المسألة حكم من الشارع
فيرجع هذا الى التخيير بين الاذعان بثبوت الحكم وعدم ثبوته ولكن يستحب الاذعان بثبوت الحكم واما يعتبر الاصل الخاص
في مقابل الخبر الخاص مثلا ان يقول الاصل براءة الذمة عن مقتضى الوجوب الذي هو مدلول هذا الخبر الخاص مثلا
فيقول ان المكلف مخير بين ان يعلم ذمته بريئة من هذا التكليف وبين ان يعلم ذمته مشغولة بمقتضى مدلول الخبر وعلى ان
الفرضين لا يصلح جواز اعتقاد الوجوب الذي هو مدلول الخبر وما يتوهم ان هذا من باب التخيير في الرجوع الى المجتهد بخلاف المقلد

تسليم كون لفظ الامر في الوجوب وتسليم كون ما عداه من الالفاظ الدالة على الطلب فيما معنى الامر يكون ظاهرا في الوجوب

في الرأي او الى الخبرين المتعارضين المتساويين من جهة الترجيح فهو باطل لان التخيير في هاتين الصورتين انما هو في حال الاضطرار
وارشاد بطريقة العمل في صورة جهالة الحكم وعدم وجود ما يفيد القطع بالحكم ولا ريب انه لا يعلم في هاتين الصورتين
كون خصوص احد الحكمين من الشارع بل يحتمل ان يكون كل منهما حقا ولكن لنا لم يتعين ولا سبيل الى العلم فرخص لنا الشارع
في الاخذ بايهما شئنا من باب التسليم فاما فيما نحن فيه فليس كذلك اذ هو اثناء الحكم الاولي حين حضور الشارع والاصل
الثابت بالعقل والشرع متيقن الثبوت من الشرع جزما وليس من باب الاحكام الاضطرارية في حال عدم التمكن فالتخيير فيما
نحن فيه من باب التخيير بين خصال الكفارة المصرح به في الكتاب والسنة لا من باب التخيير الذي دلنا عليه الالجاء والاضطرار حين
جهالة الحكم وهذا التخيير قد يتصور بين جواز العمل بالاصل وجواز العمل بخبر الواحد وقد يتصور بين الاصل وخبر الواحد
والاول انما هو من المسائل الاصولية المبحوث عنها والذي يمكن ان يستدل عليه برجحان الحذر المستفاد من الاية على ما بني
عليه المقول انما هو من باب المسائل الفقهية المستنبطة من احاد اخبار الاحاد وحمله على الاستحباب انما يصح اذا قطع النظر
عن دلالتها على الوجوب مثلا يعني اذا عارض خبر الواحد للاصل فيجوز العمل بكل منهما لكن يستحب اختيار العمل بخبر الواحد
فهو في معنى التخيير في المطلوب بخبر الواحد بين الاتيان به وعدمه وهو صريح في نفي الوجوب ولا يجامع اتيانه على سبيل الوجوب
كما توهم فهذا اخراج للخبر عن المدلول الحقيقي واما التخيير بين الاعتقاد بجواز العمل بالاصل وبين الاعتقاد بجواز العمل
بخبر الواحد عند عدم دليل اخر وارجح للاصل الذي هو من المسائل الاصولية فهو غلط اذ لا يتوهم فيه تعارض وتناقض حتى
يستلزم التخيير وارجحية احدهما فان الاعتقاد بجواز العمل بالاصل قبل العثور على الدليل لا ينافي الاعتقاد بجواز العمل
بخبر الواحد في الصورة المفروضة فان قلت نعم ولكن اعتقاد جواز العمل بخبر الواحد لا ينافي استحباب العمل قلت بعد ثبوت
التكليف في الجملة ولزوم الامتثال بالتكاليف فكل ما يجوز استخراج الحكم منه فيتمكن من العمل به فيحصل مقدمة الواجب فيجب اتيانه
به فلا معنى للاستحباب فان قلت نعم ولكن يتوقف على استنباطه من الاصل ايضا فهو مخير بينهما قلت المفروض ان الاصل انما
يصح العمل به قبل امكان معرفة الحكم وبعد الامكان فلا يجوز ولهذا اشترط الاصوليون في جواز العمل باصل البراءة الاستقراء
والتتبع بل لا يجوز ذلك في العام مع انه اولى بعدم الوجوب فكيف يتوهم بالاستحباب مع انه لا دليل على الاستحباب في ذلك ايضا
الكلام في تاويل كلمة لعل بناء على ما اخترناه واثبتناه في محله فيمكن جعلها من باب اللام في قوله تعالى ليكون لهم عدوا وحزنا
بان يكون استعارة تبعية فشبه حصول الخوف والاطاعة مرة وعدمه اخرى اما من جهة تفاوت الانذارات بالقطع والظن
او المخبرين بالصدق والكذب والمستمعين بالاطاعة وعدمها بالترجي لان المترجي قد يحصل وقد لا يحصل واستعير كلمة لعل
لذلك ويمكن ان يجعل حكاية عن حال المنذرين فانهم مترجون لحصول الحذر وما يقال انه لا يدل الا على وجوب الحذر عند
الانذار وهو التخويف فهو اخص من المدعى مدفوع بعدم القول بالفصل وبانه يثبت بذلك غيره بطريق الاولى لان
اثبات الحرمة والوجوب اصعب من الكراهة والاستحباب للمسامحة في دليلهما دون الاولين ولموافقتهما للاصل وكان مثبتا
الاولين له وقد اعترض على الاستدلال ايضا بان مقتضى الاية الوجوب الكفائي على كل فرقة ولا يقول به احد واجيب
بانه مختص بالدليل والاولى ان يقال ان المراد بالفرقة في الاية الجماعة العظيمة التي تحتاج الى منذر مستقل مثل بني
حرب وبني اسد ونحوهما لا محض ما يصدق عليه الفرقة لغة فيصح الوجوب الكفائي في الكل واعترض ايضا بامكان حمل التفقه على التفقه
في اصول الدين وهو ايضا بعيد لان المتفهم منه في العرف هو الفروع مع انهم بالتهديد على ترك التفرقة لاستقلال
العقل فيه غالبا دون الفروع مع ان الخطاب متعلق بالمؤمنين واتصافهم بكونهم مؤمنين لا يكون الا بعد كونهم عالمين
بما يجب في الايمان واعترض ايضا بان التفقه ظاهر في الاجتهاد ومعرفة الاحكام فلا يدل الاية الا على لزوم عمل المقلد

بفتوى المجتهد وهو خارج عن البحث وهو اتفاقي واجيب بمنع ثبوت كونه حقيقة في ذلك في عرف الشرع بل هو اصطلاح
جديد فيحمل على معناه اللغوي وهو مطلق الفهم وهو صادق على سماع الخبر ونقله مع انه مستلزم لتخصيص القوم بالمقلدين
وهو ايضا مجاز نعم يمكن ان يدعى ان المتبادر من الفهم والانذار هو الفتوى لا نقل الخبر ثم هذا كله مبني على المشهور في
تفسير الاية واما على التفسير الاخر وهو ان يكون المراد بالطوائف المجاهدين وان يكون التفقه واجبا على المتخلفين فيمكن توجيه
الاستدلال ايضا بملاحظة ما سبق كما لا يخفى والثالث قوله تعالى والذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى الاية
فان المنقول عن النبي ص والائمة ايضا من الهدى ويظهر وجه الاستدلال مما بيناه سابقا من التبادر فان النص من وجوب اظهاره
انه يجب على السامع الامتثال به فتامل والرابع اشتهار العمل بخبر الواحد في زمان رسول الله ص وعمل الصحابة عليه من غير
نكير وذكر الخاصة والعامة وقايع كثيرة ذكروا فيها عمل الصحابة به يحصل من مجموعها العلم باتفاقهم الكاشف عن رضاه
بل كان ع يامر به ويجوزه حيث كان يرسل الرسل والولاة الى القبايل والاطراف لتعليم الاحكام بدون اعتبار عدد التواتر
وكذا اصحاب الائمة ع ومن يليهم من اصحابنا القدماء كان طريقتهم رواية اخبار الاحاد وتدوينها وضبطها والتعرض
لحال رجالها وتوثيقها وتضعيفها وتقرير الائمة ع على ذلك بل امرهم بالعمل بها كما يستفاد من تتبع اخبار كثيرة لا تطيل
بذكرها فليراجعها من اراد في مظانها بل من الواضح الجلي الذي لا يقبل الانكار ان كل واحد من اصحاب الائمة المترددين
عندهم السائلين عنهم كانوا ياخذون الخبر وينقلون الى غيرهم للعمل ولم يكن يحصل بخبر كل واحد منهم العلم للسامع ومع
ذلك كان ائمتهم مطلعين على طريقتهم ويقررونهم على ذلك واحتمال ان ذلك كان من القراين المفيدة للعلم مما يأباه
العقل السليم والفهم المستقيم فحصل من جميع ما ذكرنا ان اطباقهم على هذه الطريقة من غير نكير منهم اجماع منهم على الجواز
فيدل عليه الاجماع وتقرير المعصوم بل امره وصرح بالاجماع الشيخ في العدة حيث قال واما ما اخترته من المذهب فهو
ان خبر الواحد اذا كان من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبي ص او واحد من الائمة وكان ممن
لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا
للعلم ونحن نذكر القراين فيما بعد جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه
الاخبار التي اوردوها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى ان واحدا منهم اذا
افتى بشيء لا يعرفونه سألوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف واصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر
حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي ص ومن بعده من الائمة الى زمان
الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام الذي انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا
على ذلك ولانكروه لان اجماعهم لا يكون الا عن معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو والذي يكشف عن ذلك انه لما كان العمل
بالقياس محظورا في الشريعة عندهم لم يعملوا به اصلا واذا شذ واحد منهم وعمل به في بعض المسائل او استعمله على وجه المحاجة
لخصمه وان لم يعلم اعتقاده تركوا قوله وانكروا عليه وتبرأوا من قوله حتى انهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته
لما كان عاملا بالقياس فلو كان العمل بخبر الواحد يجري هذا المجرى لوجب فيه ايضا مثل ذلك وقد علمنا خلافه انتهى
ما اردت نقله وقال العلامة في النهاية اما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا
على اخبار الاحاد المروية عن الائمة عليهم السلام والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد
ولم ينكره سوى المرتضى ره واتباعه لشبهة حصلت لهم انتهى ويظهر منه ره ان المخالف انما هو السيد ره ومن تبعه من بعده
ويظهر دعوى الاجماع ايضا من المحقق ره على ما نقل عنه وبالجملة من تتبع سيرة القدماء وتتبع احوال اصحاب الرسول والائمة

٢ تحقيقه ما تضمنه الحكم لانه اذا كان هنا قرينة تفيد العلم

ولاحظ الاخبار الدالة على حثهم في العمل بكتب اصحابهم والرجوع اليهم والاخبار الواردة في بيان علاج الاخبار المتعارضة
سيما مع ملاحظة ان ذلك هو طريقة المعروف في العادة وجميع ارباب العقول بل مدار العالم واساس عيش بني آدم غالبا
كان على ذلك يظهر له العلم بجواز العمل بخبر الواحد في الجملة وما يستبعد منه من انه لو كان العمل بخبر الواحد جائزا وواقعا
في زمان الائمة لم يخف على مثل السيد مع قرب زمانهم وكمال فطانته واطلاعه فهو مدفوع باستبعاد انه لو كان وجوب
الاقتصار باليقين الحاصل من مثل الاخبار المتواترة والمحفوفة بالقرينة ونحوها ثابتا وكان المنع من العمل بخبر الواحد
طريقة الائمة ومذهبا لهم لصار شايعا من باب حرمة القياس ولم يخف على مثل الشيخ حتى ادعى اجماعهم على جواز
العمل بل التحقيق ان الاشتباه انما حصل للسيد ومن تبعه لما بيناه ولما سنبينه ان شاء الله تعالى ونقدس الخامس
الادلة الدالة على حجية ظن المجتهد في حال غيبة الامام ثم من امثال زماننا المتباعد عن زمان الائمة واعلم
ان ما تقدم من الادلة انما يدل على حجية المراد بخبر الواحد فانه هو المتبادر من النبأ والانذار وهو المستفاد من
الاجماع الذي نقلناه واما حجية ما يفهم من لفظ الخبر والظن الحاصل من جهة دلالته وان هذا المظنون هو المراد
عنه مع تفاوت ذلك بسبب افهام الناظرين المعاصرين للائمة والمتباعدين فهو يحتاج الى دليل اخر من اجماع على حجية
امثال هذه الظنون او غيره من الادلة التي تدل على حجية ظن المجتهد في امثال زماننا فهذه الادلة دالة على حجية
خبر الواحد ليس من حيث انه خبر الواحد ولا تشمل جميع الازمان والاوقات بل هي انما تتم في امثال زماننا وتدل على حجية
مطلق الظن وهي حقيقة ادلة على جواز عمل المجتهد بالظن الا ما اخرجه الدليل في مقابل قول من لا يجوز العمل الا باليقين
او بالظن الذي ثبت حجيته بالخصوص من الشارع والاول اشهر واظهر بل الظاهر ان طريقة الفقهاء هو الاول ولعل وجه
نزاعهم في خبر الواحد تاسيسا كلامهم عليه انما هو لاجل اثبات حجيته بانه من قبل الشارع ليتم حجيته في زمان امكان العلم
ايضا او لاجل دفع توهم حرمة العمل به خصوصا كالقياس لاجل ما ادعاه السيد من الاجماع على الحرمة كما سيجيء والا فهذه
الادلة على جواز العمل بالظن عند الاضطرار يكفيهم في جواز العمل بخبر الواحد وكذا استدلالهم في حجية ظواهر الكتاب
لدفع ما توهمه الاخباريون من المنع وعلى هذا فقس سائر المقامات التي استدلوا على حجيتها بالخصوص من القياس المنصوص
العلة ومفهوم الموافقة واستصحاب حال الشرع وغيرها والادلة على ذلك من وجوه وانا اذا تاملنا نقدر على استنباط
حجية الخبر الواحد منها الاول ان باب العلم القطعي في الاحكام الشرعية منسد في امثال زماننا في غير الضروريات
غالبا ولا ريب انا مشاركون لاهل زمان المعصومين في التكاليف ليس في غير ما علم ضرورة او اجماعا او حكم به العقل
القاطع ما يدل على الحكم باليقين فان الكتاب بنفسه لا يفيد الا الظن وكذا اصل البراءة والضرورة والاجماع
والعقل القاطع لا يثبت بها شيء ينفعنا في الفقه غالبا بل هي انما تثبت بعض الاحكام اجمالا ولا يحصل منها التفصيل
وعلى هذا فينحصر الامتثال في العمل بالظن والا لزم التكليف بما لا يطاق ويندرج في ذلك الظن الحاصل من الخبر
الواحد فانه لا فارق بين افراد الظن من حيث هو فاذا حصل منه ظن اقوى من غيره فيجب متابعته بلا معنى لكونه
اقوى بل الظن انما هو من جهته بملاحظة القوة والضعف انما هو بملاحظة كل منهما عليحدة لا مجتمعا وقد
اورد على ذلك بان انسداد باب العلم لا يوجب العمل بالظن من حيث انه ظن لانه يجوز ان يعين الشارع ظنونا
مخصوصة بخصوصها لا من حيث انها ظن كظاهر الكتاب واصل البراءة لا لانها ظن بل للاجماع على حجيتهما وفيه
ان حجية ظاهر الكتاب من حيث الخصوص بعد تسليم معلوميته مطلقا لا يثبت الا اقل قليل من الاحكام كما لا يخفى
على المتطلع والاجماع على اصالة البراءة فيما ورد في خلافه خبر الواحد اول الكلام ان لم ندع الاجماع على خلافه وقد

اورد على هذا الدليل ايضا ان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية غالبا لا يوجب العمل بالظن فيها حتى يتجه ما ذكره لجواز
ان لا يجوز العمل بالظن فكل حكم حصل العلم به من ضرورة او الاجماع نحكم به وما لم يحصل العلم به نحكم فيه باصالة البراءة لا
لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع على وجوب التمسك بها بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم به او ظن يقوم
على اعتباره دليل يفيد العلم ففيما انتفى الامران فيه يحكم العقل ببراءة الذمة عنه وعدم جواز العقاب على تركه لا لان الاصل
المذكور يفيد ظنا بمقتضاها حتى يعارض بالظن الحاصل من اخبار الآحاد بخلافها بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم
شئ علينا ما لم يحصل العلم لنا به ولا يكفي الظن به ويؤكده ذلك ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا ففيما لم يحصل العلم
به على احد الوجهين وكان لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة مثلا فالخطب سهل اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل المذكور واما
فيما لم يكن مندوحة عنه كالجهر بالتسمية والاخفات بها في الصلوة الاخفاتية التي قال بوجوب كل منهما قوم ولا يمكن لنا
ترك التسمية فلا محيص لنا عن الاتيان باحدهما فنحكم بالتخيير فيهما لثبوت وجوب اصل التسمية وعدم ثبوت خصوص الجهر
والاخفات فلا حرج لنا في فعل شئ منهما وعلى هذا فلا يتم الدليل المذكور لانا لا نعمل بالظن اصلا اقول وفيه نظر
من وجوه اما اولا فلان قوله وما لم يحصل العلم به نحكم فيه ان اراد منه عدم حصول العلم الاجمالي ايضا فهو كذلك لكنه خلاف الفرض
وان اراد منه عدم حصول العلم التفصيلي ففيه ان عدم العلم التفصيلي لا يوجب البراءة مع ثبوت التكليف بالمجمل سيما مع التمكن
بالاتيان به بان يأتي بالمحتملات بحسب القدرة والاستطاعة فان قيل لا نسلم العلم الاجمالي بالتكليف بغير الضروريات في امثال
زماننا بل انما تكليفنا هو العمل بالضروريات واليقينيات قلنا التكليف بغير الضروريات يقيني فانا نعلم بالضرورة ان في
الصلوة واجبات كثيرة علينا غير ما علم منها ضرورة مثل وجوبها او مطلق مسمى الركوع والسجود ايضا مع انا لا يمكننا معرفة تلك
التفصيلات الا بالظنون وايضا الضروريات امور اجمالية غالبا لا يمكن الامتثال بها الا بما يفصلها فالحكم بين المسلمين
وقطع الدعاوي ثبت وجوبه مثلا بالضرورة او بالاجماع لكن معرفة كيفية ذلك يحتاج الى الظنون التي يشتمل عليها كتب الفقه
فاية الامر حصول القطع في كيفيته بان البينة على المدعي واليمين على من انكر لكن معرفة حقيقة المدعي والمنكر والتميز بينهما
معرفة معنى البينة انه رجل وامرأة او واحد او متعدد ويشترط فيه العدالة ام لا وان العدالة اي شئ وباي شئ يثبت وان
الحكم اي شئ الى غير ذلك مما لا يحصل للفقيه الا باستعمال الظنون كما لا يخفى على من ارتبط بالفقه قليلا فضلا عن المتدرب
فيه وهكذا جميع ابواب الفقه من العبادات والمعاملات والاحكام فمن قال انه يمكن الاعتماد على ما علم ضرورة او بالاجماع في
تحصيل الفقه فقد تغافل ولعل مراده هنا في مقام المجادلة والتدقيق في نفس الدليل وانت خبير بانه لا وجه له واما
ثانيا فلان قوله بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا اه هذا اول الكلام لان حكم العقل اما يريد به الحكم القطعي
او الظني فان كان الاول فدعوى كون مقتضى اصل البراءة قطعيا اول الكلام كما لا يخفى على من لاحظ ادلة المثبتين والنافين
من العقل والنقل سلمنا كونه قطعيا في الجملة لكن المسلم انما هو قبل ورود الشرع واما بعد ورود الشرع فالعلم بان فيه احكاما
اجمالية بعنوان اليقين يثبطنا عن الحكم بالعدم قطعا كما لا يخفى سلمنا ذلك ايضا ولكن لا نم حصول القطع بعد ورود مثل
خبر الواحد الصحيح في خلافه وان اراد الحكم الظني كما يشعر به كلامه ايضا سواء كان بسبب كونه بذاته مفيدا للظن او من جهة
استصحاب الحالة السابقة فهو ايضا ظن مستفاد من ظواهر الاخبار والآيات التي لم يثبت حجيتها بالخصوص مع انه لم نم بعد
ورود الشرع ثم بعد ورود الخبر الواحد اذا حصل ظن قوي منه واما ثالثا فلان قوله ويؤكده ذلك اه يرد عليه ايضا
عموما لا يفيد الا الظن وان كان سندها قطعيا بل هي ظاهرة في غير الفروع وشمول عموم ما دل على حجية ظاهر القرآن
لما نحن فيه قم لانه ان كان هو الاجماع ففيما نحن فيه اول الكلام وان كان غيره فهو ليس الا الظنون الحاصلة من الاخبار

وان فرض التواتر فى تلك الاخبار فقد مر الكلام فى الاستدلال بها واما رابعا فلان قوله اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل

فيه ان ذلك لا ينطبق على مدعاه اذ المفروض ان رجحان غسل الجمعة يقينى ولكنه مردد بين الوجوب والاستحباب لا ثالث

لهما وما ذكره من الحكم بجواز الترك واصل البراءة ان اراد نفى الوجوب مع عدم الحكم بالاستحباب فهو قول بلا ثالث يقينا

من الشرع وان اراد اثبات الاستحباب فهو ليس الا معنى ترجيح احاديث الاستحباب على احاديث الوجوب بسبب الاعتضاد بالاصل

واما الحكم بسبب الاصل بان الرجحان الثابت بالاجماع والضرورة لا بد ان يكون هو الرجحان الاستحبابي دون الوجوبي وهو لا

يتم الا بترجيح اصل البراءة على الاحتياط فهو موقوف على حجية هذا الظن وبالجملة الجنس لا بقاء له بدون الفصل والثابت من الشرع

احد الامرين واصل البراءة لا ينفى الا المنع عن الترك وعلى فرض ان يكون الرجحان الثابت بالاجماع هو الحاصل فى ضمن الوجوب

فقط فى نفس الامر فمع نفى المنع من الترك باصل البراءة فلا يبقى رجحان اصلا لانتفاء الجنس بانتفاء فصله واصل البراءة من المنع عن

الترك لا يوجب كون الثابت بالاجماع فى نفس الامر هو الاستحباب فكيف يحكم بالاستحباب نعم يصح ترجيح الحديث الدال

على الاستحباب على الحديث الدال على الوجوب بسبب اعتضاده باصل البراءة وهذا ليس مراده وانما المناسب لما رامه من المثال

هو ان يوقع فى نجاسة عرق الجنب بالحرام مثلا ان خبر الواحد الوارد فى ذلك والاجماع المنقول الدال على ذلك لا حجية فيه ولا

براءة الذمة عن وجوب الاجتناب وح فالجواب عن ذلك يظهر مما قدمنا من منع حصول الجزم او الظن باصل البراءة مع ورود

الخبر الصحيح وبما ذكرنا ظهر ان حكم غسل الجمعة نظير الجهر بالبسملة والاخفات على ما فهمه والحاصل ان الكلام فيما كان خبر الواحد

الظنى فى مقابل اصل البراءة ونفى غسل الجمعة الحكم بمطلق الرجحان القطعى الحاصل من الاجماع والنوعين من الاخبار الواردة

فيه فى مقابل اصل البراءة قوله واما فيما لم يكن مستند وضرعنه اه ان اراد ان هذا التخيير الذى هو فى معنى اصل البراءة

فى مقابل الدليل الظنى وهو مقدم فهو فاسد اذ بعد ملاحظة تعارض دليل القولين لا شئ فى مقابل اصل البراءة

يقال انه ظنى ولا يعمل به بل يرجع الكلام فيه الى مثل جريان اصل البراءة فيما لا نص فيه ومقابله هو ادلة التوقف والا

وهو لا يقول به والمستدل ايضا لا يقول به وان اراد ان هذا التخيير انما هو فى العمل بانهما اختار من القولين وعلى فرض

اختيار كل منهما يصير واجبا فلا معنى لاصل البراءة ح نظير التخيير بين الرجوع الى المجتهدين كما مر فان المفروض ان القول منحصر

فى وجوب الجهر او وجوب الاخفات وان احدهما ثابت فى نفس الامر جزما الا ان الاصل عدم وجوب شئ والدليل الظنى

دل على وجوب احدهما فنفاه باصل البراءة فبعد ثبوت التخيير ايضا يثبت حكم جزما والتخيير فى الرجوع الى الدليلين والقولين

عن التخيير فى اختيار احد المدلولين ليكون مخيرا فى اصل المسئلة كما مر الاشارة اليه مرارا اذا عرفت هذا ظهر انه لا مناص عن

العمل بالظن وانه حجة الا ما صرح الشارع بحرمته ويثبت حرمته اذا مر جانبه مثل القياس والاستحسان ونحوهما والعبرة بقوة الظن

والمعتبر هو الرجحان فى النظر فاذا حصل الظن بمدلول خبر الواحد اكثر مما دل عليه اصل البراءة وغيره فيقدم عليه وذلك

ليس من قبيل ما نص الشارع باعتباره من الظنون كشهادة العدلين وغيرها فانه قد يحصل الظن بشاهد واحد اكثر من شاهدين

ولا يعتبر ذلك لان الشارع جعل الشاهدين من حيث انهما شاهدان مناطا للحكم لا من حيث الظن الحاصل بهما كالفتوى

والاقرار وغيرهما والثانى انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهى البطلان ذكره العلامة فى النهاية

وغيره وتوضيحه ان لفظ الترجيح فى قولنا ترجيح المرجوح بمعنى الاختيار ولفظ المرجوح عبارة عن القول بان الموهوم حكم

الله او العمل بمقتضاه والراجح عبارة عن القول بان المظنون حكم الله تعالى او العمل بمقتضاه ومبدء الاشتقاق فى لفظ الراجح

والمرجوح هو الرجحان بمعنى استحقاق فاعله المدح او الذم لا بمعنى كون الشئ ذا المصلحة الداعية الى الفعل كما هو المصطلح فى

لفظ المرجح والمرجوح فى تركيب الترجيح بلا مرجح وترجيح المرجوح المصطلحين عند تزاعهم فى ان الترجيح بلا مرجح محال وخلافه

دكنا رجح

وكذا ترجيح المرجوح وبالجملة المراد ان الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح عند العقل والفتوى والعمل بالراجح حسن ووجهه ان
الاول يشبه الكذب بل هو هو بخلاف الثاني ولا يجوز ترك الحسن والقبيح واورد على هذا بانه انما يتم اذا ثبت وجوب
الافتاء او العمل ولا دليل عليه من العقل ولا من النقل اذ العقل انما يدل على انه لو وجب الافتاء او العمل يجب اختيار الراجح وثبوت
وجوب الافتاء لا يحكم به العقل واما النقل فلانه لا دليل على وجوب الافتاء عند عدم القطع بالحكم والاجماع الذي ادعي
على وجوب الافتاء على المفتي فيما نحن فيه ممنوع اذ الاخباريون الذين يعتبر قولهم في انعقاد الاجماع مخالفون في ذلك و
بوجوب التوقف والاحتياط عند فقد ما يفيد القطع اقول وهذا الايراد في جانب المقابل من الايراد المتقدم في
الدليل الاول وكما انه افراط فهذا تفريط واذ قد ابطلنا العمل باصل البراءة ثم ثبت بطلان التوقف والاحتياط هنا اولى
فانا نقول اولا ان وجوب العمل بالمقطوع به في الفرعيات اول الكلام وما دل عليه من ظواهر الايات مع ان ظواهرها ليست
بحجة عند الاخباريين ليست الا ظنونا مع ان الظاهر منها اصول الدين سلمنا لكنها مخصوصة بحال الامكان ودعويهم
ان الاخبار قطعية وانهم يعملون بالقطع في غاية الوهن فان عمدة وجوه الاختلال في متنها وسندها ودلالتها وتعارضها
الموجبة لعدم الوثوق بها فضلا عن حصول اليقين منها يغني عن البيان وقد اشرنا اليه سابقا وسنشير مع انه لا دليل على حجيتها
الا الايات على فرض تسليم دلالتها منها من ظواهر القران وقد عرفت حالها مع ان اية النفر ظاهرة في التفقه واية النبا
معللة بما علل ولا ريب انه اذا وجد ظن اقوى من الظن الحاصل من خبر الواحد لا يجري العلة فيه واما الاجماع فهو لم يثبت على
حجيتها مط وفي جميع الاحوال والازمان خصوصا فيما كان هناك ظن اقوى منه لا يقال ثبوت الاجماع على جواز العمل بها في
زمن الصحابة والتابعين يكفي في ثبوته مط لعدم القول بالفصل لانا نقول اولا لم نعلم الاجماع على عدم القول بالفصل بل
بعضهم ممنوع عن ثبوت الاجماع الا في الصدر الاول فيفرق بين الزمانين وثانيا ان الاعتماد على الاجماع المركب انما
هو اذا لم يعلم مستند المجمعين ونحن علمنا ان مستند المجمعين من جانب القول بالحجية هو الايات والاجماع وقد عرفت
حال الايتين واما الاجماع فلم يثبت الا في الصدر الاول ولا معنى للتمسك بعدم القول بالفصل لاحد شطري الاجماع
المركب اذ تحقق ذلك الشطر انما هو بهذا الاجماع البسيط ولم يتحقق الا في هذا القدر فليفهم ذلك وبالجملة عدم امكان
القطع في الفقه في امثال زماننا غالبا مما لا يجوز انكاره في عين الضروريات والضرورة ربما لا تكفينا كما اشرنا وايضا العمل
بالتوقف او الفتوى بالتوقف ايضا يحتاج الى دليل يفيد القطع فان تمسكوا فيه بالاخبار الدالة على ذلك عند عدم العلم
فمع ان تلك الاخبار لا تفيد القطع كما بينا لعدم تواترها معارضة بما دل على اصالة البراءة ولزوم العسر والحرج ولو رجح
ترجيح تلك الاخبار عليها فلا ريب انه ترجيح ظني ايضا مع انه قد لا يمكن الاحتياط في العمل ولا التوقف كما لو دار المال
بين شخصين ولا يقتضي الاحتياط اعطاؤه باحدهما دون الاخر او كان بين يتيمين فان قلت انا لا نتعرض للمال في العمل ولا
نحكم به لاحدهما في الفتوى قلت ابقاؤه قد يوجب التلف فكيف نجتري بان نقول ان الله تعالى يرضى عنك بذلك واي
شيء دل على ان دليل هذا العمل قطعي وانه لا يجوز العمل على مقتضى الظن الحاصل للمجتهد فترك الفتوى وترك العمل ايضا
يحتاج الى الدليل فلعل الله يعذبك على عدم الاعتناء وحرمة العمل بالظن لم تثبت من ادلتها بحيث يوازي الضرر المظنون
في اتلاف مال اليتيم وتعطيل الامر والتزام العسر والحرج فلنأت بمثال من جهة التقريب فنقول ان المشهور بين اصحابنا
ان لكل من اولاد الابن واولاد البنت من مال جدهما نصيب من يتقربان به فالثلثان لاولاد الابن والثلث لاولاد البنت
خلافا للسيد ومن تبعه حيث يجعلون الجميع مقام اولاد الجد فيقسمونه بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ثم المشهور بعد
اعتبار الفرق بين اولاد الابن واولاد البنت يجعلون حصة كل واحد من الفريقين بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ولا

٨ واختيار

دليل لهم ظاهر الا الشهرة فان جعلنا الشهرة حجة فهو والا فلا بد ان يوقف المال ويهلك الايتام من الجوع والتمسك بالاخبار
الواردة في ان كل رحم يورث نصيب من يتقرب به لا يعطي الا ان لكل واحد من الفريقين نصيب ابائهم ولا يعطي كيفية القسمة
بينهم بانفسهم والعمل بعموم اية يوصيكم الله في اولادكم كما ذهب اليه السيد ومن تبعه فمع انه يوجب الرجوع الى قول السيد
رة في الاصل وانه في نفسه ممنوع لكون الاولاد حقيقة في ولد الصلب انما هو ظاهر اية ولا حجية فيه عندهم فلا بد للاخباريين
هنا من بيان دليل قطعي على جواز التوقف والاحتياط وارشادهم ايانا سبيل الاحتياط اذ كان الفريقان كلاهما ايتاما
صغارا فقراء لا حيلة لهم في المعيشة الا اخذ ما لهم وبالجملة من سلك سبيل الفقه واطلع على احكامه وعاشر الناس ولاحظ
وقايعهم المختلفة ومقتضياتهم المتناقضة وتتبع الادلة ومؤداها وتامل فيها حق التامل وميز هل حق التميز وعرف
الفرق بين زمان المعصوم وغيره من زماننا يعلم ان ما ذكره الاخباريون محض كلام بلا تحصيل ولو فرضنا في مسئلة قيام الشهرة
في احد طرفي المسئلة وخبر واحد في الطرف الاخر من دون عامل او مع عامل نادر فعلى الاخباريين ان يثبتوا ان ادلة حجية
خبر الواحد تشمل مثل هذا المقام فلا يجوز العمل بالشهرة فان قال لا اقول بنفي العمل ولا بوجوبه بل التوقف والاحتياط فاقول
كيف يصنع فيما لا يمكن ذلك فيه بل اقول لك هنا كلاما هو بمنزلة السر المختار العاملين بالظنون في امثال ذلك وهو
ان العاقل البصير لا بد ان يلاحظ مضار طرفي الفعل والترك في كل ما يريد ولا يقتصر على احد الطرفين ولذلك امثلة كثيرة
منها الاجتناب عن مساورة عامة الناس لكون غالبهم غير محترزين عن النجاسات فان الاحتياط عن النجاسة حسن لكن الاجتناب
عن كسر قلوب المؤمنين وتضييق الامر والمفاسد المترتبة على ذلك مما ليس هنا مقام تعداده ايضا حسن بل احسن وكذا الاحتياط
في الفتوى والعمل حسن لكن اقامة المعروف واعانة الملهوف ودفع المفاسد وقطع الدعاوى بين الناس والاصلاح بينهم ايضا
حسن بل احسن وهكذا فاذا ورد عليك مسئلة وتردد امرك بين ان تحكم فيها بما ادى اليه ظنك وان تحتاط فكما تحتاط في الفتوى
والعمل بالظن من جهة ما دلك عليه من الايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن وبتذكرها تتثبط عن الدخول فيه فتذكر
ايضا ما ورد عليك من الايات والاخبار الدالة على اقامة المعروف والاصلاح بين الناس وانه لا حرج في الدين ولا عسر ولا
ضيق وان التسبيب لتلف الاموال والنفوس وتعطيل احكام الشرع مذموم وعليك ان تحتاط من ان يكون ذلك من جهة
الوسواس وتسويل الشيطان فان الشيطان قد يصير عالما صالحا متنسكا لاجل تغرير الصلحاء والعباد الا ترى انه يوسوس في
احكام النجاسات ونية العبادات الى ان يجعل الانسان متاذيا عن طاعة الله ولا يتعرض بحال امر الانسان في الاجتناب
عن المحرمات المالية وحقوق الناس وغيرها فترى الوسواسيين مجتنبين عن الطاهر اليقيني بسبب احتمال التنزه بالنجس ولا
يحتاطون ابدا من اكل لحوم السوق مع ظهور ان اكثر الجزارين مما لا يعتمد على دينهم ونفوسهم بل ولا يدرون كثيرا منهم مسائل
الذبح والتذكية فلعله اكل لحم الميتة غالبا وكذلك لا يجتنبون عن اكل السكر بل وليس منسوجات اهل الكفر مع ان الغالب
انهم يلاقونها بالرطوبة وكما ان عدم التنزه عن النجاسة يوجب الهلاك فكذلك اكل الحرام وهكذا الكلام في فتوى القصاص
فربما يظهر لفقيه لزوم القصاص ويحتاط لاجل التحرز عن الدخول في احكام الدماء وينسى عما ذكره الله في كتابه ان في
القصاص حيوة وعن النظر الى حال اولياء الدم مع ما بهم من الوجع والالم وان تركه ربما يوجب زيادة قتل النفوس وغير ذلك
بل اقول لك انه ربما يكون ظن احدهم متاخما للعلم بل يصير الى حد العلم بالعادة ولا يجترئ على فتوى القصاص فان سئلته عن
ذلك يجيب بانه يخاف الله عن سوء الحساب وان تبعته حاله لا يجد تعبيره بالمعاد وعذاب جهنم اكثر مما ظهر له من حقيقة الامر بل يصير
الفرع زائدا على الاصل وبالجملة لا بد من ملاحظة طرفي الافراط والتفريط اعاذنا الله من الميل الى الهوى ومتابعة
النفس واطاعة الشيطان ومع هذا كله فلا تغتر بما هيئتك عن التزام الاحتياط ويصير ذلك سببا للمساهلة في الدين و

الزمان م

٨
بعينه

المسامحة في الفتوى فان ذلك ايضا من الموبقات المهلكة ومن اعظمها بل عليك بالاقتصاد وبذل الجهد والوسع ثم العمل

على مقتضاه الثالث ان مخالفة ما ظنه المجتهد حكم الله مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون واجب وورد بمنع ان

مخالفة الظن مظنة للضرر لان علمنا بوجوب نصب الله الائمة على ما يوجبه التكليف يؤمننا الضرر عند صدق

المخبر مع انه منقوض برواية الفاسق بل برواية الكافر فان الظن يحصل عند خبره ولا يمكن ان يقال انه مخرج بالاجماع لان

الدليل العقلي لا يختلف بحسب مظانه ولا بد ان يكون مطردا وربما يمنع وجوب دفع الضرر المظنون بل هو اول الكلام

وعلى تقدير التسليم فانما يسلم في العقليات الصرفة المتعلقة بامر المعاش دون المسائل الشرعية المتعلقة بالمعاد فان

العقل يستقل بمعرفة حكم العقليات دون الشرعيات قول مراد المستدل انه اذا علم بقاء التكليف ضرورة

وانحصر طريق معرفة الحكم الشرعي في الظن فيجب متابعته ولا يجوز تركه بان يقال الاصل براءة الذمة من هذا التكليف

اذ ما ظنه حراما او واجبا فيظن ان الله تعالى يؤاخذه على مخالفته وظن المؤاخذة موجب لوجوب التحرز عقلا ولا وجه

لمنع ذلك وما ذكره من السند فيه ان وجوب نصب الله الائمة القطعية بالخصوص على الشارع ح ممنوع وهو اول الكلام

الا ترى ان الامامية يقولون بوجوب اللطف على الله تعالى ونصب الامام لاجراء الاحكام والحدود ودفع المفاسد والاصلاح

بين الناس واقامة المعروف ومع ذلك مخفي عن الامة وان كان خفاه بسبب ظلم ظالميهم وكان ان المجتهد صار نائبا عنه بالعقل

والنقل وكان اتباعه واجبا كاتباعه فكذلك ظن المجتهد بقولهم ودينهم وشرايعهم صار نائبا عن يقينية بها وكما كان

يجب ان يكون الامام عارفا بجميع الاحكام بحيث لو احتاج الامة اليه علمهم بها وان لم يكن محتاجة بالفعل اليها فكذلك يجب

للمجتهد الاستعداد بجميع الاحكام بقدر طاقته لرفع احتياج الامة عند احتياجهم وان لم يكن فعلية الاجتهاد

واجبا ولا ريب انه لا يمكن له تحصيل الكل باليقين فما بظنه مقام يقينه ولما لم يمكن اثبات اليقين بحجية اخبار الاحاد

وظواهر الكتاب في زماننا لما اشرنا سابقا فغاية الامر حصول الظن بحجيتها لنا والاعتماد على اصل البراءة قد عرفت

حاله وكذلك التوقف والاحتياط مع عدم دليل عليهما نعم اذا فرض عدم حصول الظن للمجتهد في مسئلة اصلا

فيرجع الى اصل البراءة لا يقال على هذا التقرير يرجع مآل هذا الدليل الى الدليل الاول لان مرجع الدليل الاول الى لزوم تكليف

ما لا يطاق في معرفة الاحكام لو لم يعمل بظن المجتهد ومرجع هذا الدليل الى ان ترك العمل بالظن يوجب الظن

بالضرر فقوله مع انه منقوض برواية الفاسق فيه ان عدم جواز العمل بخبر الفاسق اذا افاد الظن اول الكلام

اذ اشتراط العدالة معركة للآراء والاستدلال بالآية غايته الظن ولم يحصل العلم بحجية هذا الظن كما مر مع ان الشيخ

صرح بجواز العمل بخبر المتحرز عن الكذب وان كان فاسقا بجوارحه ولا ريب ان ذلك من القرائن الداخلة لا القرائن

الخارجة مع ان المشهور بينهم جواز العمل بالخبر الضعيف المعتضد بعمل الاصحاب ولا ريب ان ذلك لا يفيد الا الظن

وغايته ان يثبت حجية هذا الظن بما ورد من الاخذ بالمشهور بين الاصحاب هو مع انه قد يعارض بغيره من المرجحات

ظن حاصل من خبر الواحد بل من الترجيح الحاصل بين مختلفاتها وقد عرفت حاله والحاصل انا ان لم نجوز العمل بخبر

الفاسق فانما هو لاجل عدم حصول الظن به او لحصول الظن بعدمه لا لانه فاسق وان حصل الظن به وهكذا نقول اذا

اورد النقض بالقياس ايضا بل نقول ان الواجب على المجتهد العمل بمقتضى ما يؤدي الى الظن بالحكم من الادلة التي

تداولها الا خبر الفاسق مثلا والقياس مثلا وذلك اما لانهما لا يفيدان الظن وذلك هو علة منع الشارع عنهما

او لانهما مستثنيان من الادلة المفيدة للظن لا ان الظن الحاصل منهما مستثنى عن مطلق الظن وهذا الكلام

يجري في الوجه الاول ايضا لان تكليف ما لا يطاق اذا اقتضى العمل بالظن بعد انسداد باب العلم فلا معنى لاستثناء

الظن الحاصل من القياس والجواب ان تكليف ما لا يطاق وانسداد باب العلم من جهة الادلة المقتضية للعلم او الظن المعلوم
الحجية مع بقاء التكليف يوجب جواز العمل بما يفيد الظن بعينه نفسه ومع قطع النظر عما يفيد ظنا اقوى وبالجملة
ما يدل على مراد الشارع ولو ظنا ولكن كلامن حيث انه يفيد الظن بل لانه يوجب جواز العمل بالظن المطلق النفس الامري
هذا المعنى قابل للاستثناء فنقول انه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه ويدل على مراد الشارع الا بالقياس وبعد وضع
القياس من البين فاذا تعارض باقي الادلة المفيدة للظن فح يعتبر الظن النفس الامري ويلاحظ القوة والضعف بلا
يبقى ح ظن ضعيف بل الاقوى يصير ظنا والاضعف وهما ويمكن ان يقال ان في مورد القياس لم يثبت انسداد باب
العلم بالتسبة الى مقتضاه فانا نعلم بالضرورة من المذهب حرمة العمل على مؤدى القياس فنعلم ان حكم الله غيره وان
لم نعلم انه اى شئ هو ففي تعيينه يرجع الى سائر الادلة وان كان مؤداها عين مؤداه قلنا قل فانه يمكن منع دعوى بداهة
حرمة القياس حتى في موضع لا سبيل الى الحكم الا به فان قلت لو لم يحصل الظن لشئ حين انسداد باب العلم حتى بالقياس
ايض فما المناص في العمل والتخلص عن لزوم تكليف ما لا يطاق فان تعلقت باصل البراءة ح فلم لم تعمل به اولا قلت المناص
ح هو المناص حين تعارض الادلة لمن لم يرجح شيئا مع وجود الادلة المعلومة الحجية فيتوقف في الفتوى او يبنى على اصل البراءة
وكذا في الظنون الغير المعلوم الحجية اذا تعارضت وفقدت فيتوقف او يعمل على اصل البراءة وعلى جواز العمل باصل
البراءة اولا لان الثابت من الادلة ان جواز العمل عليه موقوف على الياس من الادلة بعد الفحص فكما يعتبر العمل عليه بعد
الياس عن الادلة في الادلة الاجتهادية فكذا الحال في الادلة الاضطرارية فان قلت ما ذكرت من منع بقاء الحرمة
عند انحصار العمل في مثل القياس مثلا او غيره من الظنون التي لم يثبت حرمتها بالخصوص ايض يدفعه منع بقاء التكليف
ح ايض قلت ما دل على حرمة العمل بالقياس او غيره من الظنون ليس باقوى دلالة واشمل افرادا واوفى تماما دل على بقاء
التكليف الى اخر الابد فغاية الامر عدم الوجوب فيما الدليل على الحرمة ثم اعلم ان تحقيق المقال في هذا المجال ليظهر جلية
الحال واقول بعون الله جل في اقامة الدليل على الظنون واثبات العلم في حجية بعضها بالخصوص مميزا اياها عن غيرها
انه لا ريب ولا شك ان الله بعث رسولا وانزل كتابا وسن شرايع واحكاما واراد من عباده العمل عليها وطريق ابلاغ
الاحكام الى العباد على ما هو وفق مجرى عادته تعالى انما هو بالنطق والكلام غالبا ونطقه تعالى مع عباده ليس الا بلسان
رسوله اما بتلاوته كتابا عليهم او بحكمه بنفسه وبيانه اياها بلسانه الشريف فما حصل العلم بمراد الله تعالى للمخاطبين المشافهين
من الكتاب او السنة فلا كلام فيه ولا في انه حجة على العباد ويجب فيها تبعيتهم وحصول العلم من الخطاب او تعينهم المقام مما
لا بد في امكانه ريب وشك وكذا ما حصل الظن به لهم من العمل على مقتضى الحقائق والمجازات بحمل الالفاظ على
حقائقها عند عدم القرينة على خلافها والبناء على القراين في العمل على المعاني المجازية لان ذلك كان طريقة العرف
والعادة من لدن خلقة ادم الى يومنا هذا وانهم كانوا يبنون المحاورات على ذلك يعلم ذلك بملاحظة احوال
العرف والعادة علما وجدانيا فالشارع اكتفى في المحاورات مع اصحابه بما حصل لهم الظن به في التكاليف ايض والسر
في ذلك مع ان المحقق عند اصحابنا هو التخطئة وان حكم الله الواقعي واحد في نفس الامر ان عمدة العماد في التدين
الايمان بالله هو اصل التوحيد وخلع الانداد والاضداد والتسليم والانقياد وتوطين النفس على تحمل الشاق
الواردة من قبله تعالى فالاحكام الفرعية وان كانت من الامور الحقيقية المتاصلة الناشية من المصالح النفس الامرية
لكن العمدة فيما ناسبها هو الابتلاء والامتحان وتقوية الايمان بسبب الامتثال بها والتقرب بها من جهة انه اطاعة
فاذا فهم المكلف من خطاب الشارع فيما علينا بعض الحكم وامتثله جامع للسعادتين اعني الفوز بالمصلحة الكامنة

قوله فاذا تعارض باقي الادلة الخ
يعنى بعد ما ثبت الحجية الذاتية
لجميع ماعدا القياس وغيره لكون
كل بحسب ذاته وطبعه مفيد الظن
يعتبر الظن الفعلي في مقام علاج التعارض
ويجعل مناطا للترجيح فيؤخذ من المتعارضين
بما يحصل منه الظن الفعلي عملا بما هو
من المرجح الموجب لكونه اقوى وارجح
من معارضه
سيد علي

الاولى ان يقال في جواب السؤال
ان الاصل البراءة انما لا يعمل به ابتداء لوجود مانع
وهو العلم الاجمالي بوجود احكام الزامية فيما بين
المسائل المظنونة او في موارد الادلة الظنية
وهذا المانع مرتفع في محل السؤال فلا يلزم
من الرجوع الى اصل البراءة مخالفة قطعية ولا العسر
على الدين ولا الهرج والمرج

بنه والفوز بالمصلحة العامة التي هي نفس الانقياد والاطاعة واذا فهم فهما ظنيا على مقتضى محاورة لسان القوم الذي انزل
الله الكتاب بعث الرسول عليه فهل من فقد المصلحة الخاصة لكنه ادرك المصلحة العامة بل عوض المصلحة الخاصة ايضا لئلا يخلو
عمله عن الاجر وفاقا للعدل لحصول الانقياد بذلك ايضا وبعد ملاحظة هذا السر يندفع ما يتوهم انه كيف يجمع هذا مع القول
بكون الاحكام ثابتة في نفس الامر في كل شيء على نهج مستقر ثابت وان التصويب باطل والحاصل ان المقصود بالذات
من الخطاب وان كان حصول نفس الحكم النفس الامري لكن يظهر من جعل الشارع مناط تفهيمه التنطق بالالفاظ التي جرى عادة
الله بانها لا تفيد اليقين في الاغلب انه راض بهذا الظن ويكتفي به عما اراده في نفس الامر لانه عز فاته للمصلحة ايضا كما عرفت
فهذا الظن مما علم حجيته وهذا هو الذي اتفق العلماء على حجيته من دون خلاف بينهم قائلين ان الظن في موضوعات الاحكام
من مباحث الالفاظ وغيرها حجة اجماعا ثم ان هذا الكلام اذا نقل الى غير المشافهين لهم في التكليف بمقتضاه فان
كان نقله بمعناه بمعنى ان مراده الواضح صار يقينيا لهم وعلموا انه اراد ذلك لا غير فلا كلام فيه ايضا وان كان نقله باللفظ
بمعنى انه اذا حصل لهم العلم بان هذا هو لفظ الشارع فالاشكال ح في ان الظن الحاصل لهم من هذا اللفظ القطعي الصدور
حجة عليهم ام لا فنقول ح ان هذا اللفظ على قسمين قسم يحتمل ان يكون مما يقصد به بقاؤه في الدهر والاستفادة منه كتاليف
المصنفين وقسم لا يقصد به ذلك بل انما قصد به تفهيم المخاطبين وان كان غيرهم ايضا مشاركين لهم في اصل الحكم فاما الكتاب
العزيز فهو وان كان يمكن ان يكون من القسم الاول وذلك لانا لم نقل بعموم خطاب المشافهة للغائبين كما حققناه في
محله لكنا نقول بان الله تع يريد من جميع الامة فهمه والتدبر فيه والعمل على مقتضاه خلافا للاخباريين كما بيناه سابقا
فيكون هذا الظن ايضا حجة بالخصوص لان طريقة العرف والعادة في تاليف الكتب وارسال المكاتيب والرسائل الى البلاد
البعيدة سيما مع مخالفة الالسنة ومباينة الاصطلاحات تقتضي ذلك فان المصنفين واهل المكاتيب والرسائل لا يريدون
ممن يبلغ اليه كتابهم الا العمل على مقتضاه بقدر فهمهم ووسعهم فالذي يجب على الله ان يكتفي عنا بما نفهم من كتابه اما
يقينا او ظنا ولكن لم يثبت ذلك ثبوتا علميا لاحتمال ان يكون الكتاب العزيز من باب القسم الثاني سيما الخطابات الشفاهية
منه وسيما ما اشتمل على الاحكام الفرعية ولا ينافي ذلك تعلق الغرض ببقائه ابد الدهر ايضا لحصول الاعجاز وساير الفوائد
مع ذلك ايضا فان قلت ان اخبار الثقلين وغيرها مما دل على العرض على كتاب الله تع يفيد ان الكتاب من القسم الاول
قلنا اولا ننقل الكلام الى تلك الاخبار ونقول ان الاستدلال بها فيما نحن فيه موقوف على ان يكون تلك الاخبار
من قبيل القسم الاول لا من باب مجرد الخطاب الشفاهي مع الاصحاب وثانيا انه لا قطع لنا بكونها ظنية الدلالة بالنسبة الى المشافهين
في هذا المعنى كما ذكرنا القدح من الاخباريين في دلالتها وان كان ذلك خلاف التحقيق فان غايتها الظن بكون جواز العمل بما يظن من جهة
الكتاب جائزا لهم ولا قاطع لحجية هذا الظن ويمكن ان يكون المراد تمسكوا بها اذا فسرها الائمة ع كما ذكره الاخباريون وان
كان خلاف الظاهر وان سلمنا ان تعاضد تلك الاخبار بعضها ببعض مع تواترها جميعا يفيد القطع بجواز العمل بذلك ايضا
لا يفيد الا جواز العمل في الجملة واما لو حصل ظن اقوى من ظاهر الكتاب من جهة خبر الواحد وغيره من الادلة التي لم يثبت
حجيتها بالخصوص فلا قطع لوجوب العمل على ظاهر الكتاب ح واما السنة المعلومة الصدور عنهم ع فيحتمل ضعيفا ان يكون
مثل المصنفات والمكاتيب لكن الاظهر ان يكون المراد منها تفهيم المخاطبين وبلوغ نفس الحكم الى من سواهم بواسطة تبليغهم
ومع ذلك فلا نعلم من حالهم رضاءهم بما يفهمه غير المشافهين حتى يكون ظننا معلوم الحجية فهذا هو القدر الذي يمكن ان يقال
انه الظن المعلوم الحجية واما اصل البراءة فهو ليس من الظنون التي علم حجيتها بل هو من الادلة الظنية كما اشرنا وسنشير اليه في
محله واما خبر الواحد فقد عرفت انه لا دليل على وجوب العمل به اذ اقوى ادلته الاجماع وهو على فرض تسليمه لا يثبت الا حجيته

قوله وثانيا انه لا قطع لنا [illegible]

في الجملة في زمان خاص وفي نوع خاص اذ حجيته في الاعصار المتاخرة عن زمن الصحابة غير معلومة وكذا القدر المسلم منه خبر العادل
المعلوم العدالة والمسلم منه ما لم يعارضه مثله ولم يعارضه ضعف سنده اذا كان معمولا به وهو مهجورا ولم يستخرج من السوانح
المعارضات والاشكالات في علاج التعارض وغيره مما ليس هنا محل البسط وقد اشرنا الى بعضها في مباحث التخصيص وغيرها و
اكثر هذه السوانح يعود الى كيفية الاستنباط من الكتاب والسنة المتواترة ايضا باعتبار حصول العلم بالتخصيص والتقييد بالنظر
الى العمومات في الجملة وورودها فيما لم نطلع عليه فيجب البحث والفحص الى ان يحصل الظن بعدمه كما مر في محله لما بيّنا انها من
باب الخطابات الشفاهية المقصودة منها تفهيم المخاطبين واحتمال ان يكون معهم من القرائن ما يفيد ان المراد خلاف ظاهرها
كما علم في كثير من المواضع بالاجماع وغيره واحتمال ان يكون من هذا الباب ايضا يكفي وثبوت اشتراكنا معهم في اصل التكليف بالاجماع
لا يوجب اشتراكنا معهم في كيفية الفهم من هذه الادلة وتوجه الخطاب الينا ولا اجماع على مساواتنا في العمل بالظن الحاصل
منها لنا فالحاصل ان العمل على مقتضى الظن المعلوم الحجية مجرد كلام لا يحصل منه الفقه وبعد حصول العلم ببقاء التكليف
بالتفصيلات المجملة كيف يمكن تحصيل العلم بها بمجرد حصول العلم بجواز العمل بخبر الواحد الذي علم كون راويه عادلا على
النهج المتفق عليه مع كونه غير معارض بشيء اخر خاليا عن السوانح التي لا مناص عنها الا بالعمل بالظن مع انه لم نقل بامتناع
وجوده في اخبارنا فهو في غاية الندرة ولا اجماع ولا دليل قطعي اخر يدل على حجية الظنون الحاصلة من جهة المعالجات كما
لا يخفى سيما مع ملاحظة الاختلاف في الاخبار التي وردت في علاج التعارض بينها وكذا الكلام في الكتاب والسنة المتواترة
باللفظ مع غاية ندرة علمية مدلولها وكذا اصل البراءة ان سلمنا كونه ظنا معلوم الحجية اذ العلم بحجيتها مع وجود خبر صحيح
يفيد ظنا اقوى منه او ظن اخر ممنوع ودعوى الاجماع على حجيتها حتى فيما نحن فيه غير مسموعة ونقل الاجماع لا يفيد لنا الا الظن
لو ثبت فيصير حال الظنون المعلومة الحجية عندنا مثل حال نفس الاحكام المعلومة اجمالا بالضرورة من الدين فكما ان العلم الاجمالي
بنفس الاحكام لا يفيد في التفصيلات فكذلك العلم بجواز العمل بالظن الاجمالي في استفادتها لا يفيد فيها اذ العلم بجواز العمل
بظاهر الكتاب والسنة المتواترة في الجملة او مع خبر الواحد في الجملة ايضا مع عدم العلم بحجية ما يستفاد منها مفصلا بعينه مما لا
مناص لنا عنه في علاج الاختلالات الحاصلة من المعارضات اليقينية والمحتملة كيف يجدينا فيما نريد من العلم باحكام الله تعالى
مع الاجتناب عن العمل بظن لا نعلم حجيته بالخصوص وليس ذلك غالبا الا مثل من تكلف في جعل احد مقدمتي قياسه قطعية
مع كون الاخرى ظنية فهل ينفع ذلك في صيرورة النتيجة قطعية او من يحصل العلم في بعض اجزاء صلوته مثلا مع كون باقي
الاجزاء ظنية فهل ينفع ذلك في صيرورة صلوته يقينية مع ملاحظة عدم كون الجزء مطلوبا بذاته وغير مفيد منفردا
في نفسه ولو فرض ثبوت حكم مستقل من جهة الظنون المعلومة الحجية مستقلا من دون حاجة الى غيرها فهو في غاية الندرة و
نتكلم فيما لا يمكن ذلك فيه مع ثبوت التكليف فيه يقينيا فثبت من جميع ذلك انه لا مناص من العمل بالظن الا ما اخرجه
الدليل كالقياس والاستحسان ونحوهما فمن جميع ما ذكرنا ثبت حجية خبر الواحد وهذا هو الدليل المعتمد في اثبات حجيتها ثم
قد ظهر لك بما حققنا المقام انه لا فرق بين مسائل اصول الفقه وفروعه في جواز البناء على الظن وانه لا دليل على اشتراط
القطع في الاصول نعم لا بد في اثبات حجية ظن المجتهد من دليل قطعي وسنشير في موضعه انه من الاصول الكلامية
لا الاصول الفقهية واذا صار ظنه حجة فلا فرق بين الاصول والفروع وسيجيء زيادة توضيح لهذا في مباحث الاجتهاد و
التقليد فلنرجع الى ذكر ادلة النافين لحجية خبر الواحد وهو ايضا من وجهين احدهما ما هو الدليل على حرمة العمل بالظن
الا ما اثبته الدليل وحذوا لما ذكرناه في خامس الادلة وثانيهما في نفي حجية خبر الواحد بالخصوص اما الاول فهو الايات
والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان تتبعون الا الظن ان الظن

لا يغني من الحق شيئا وغير ذلك فان النهي والذم على اتباع الظن دليل على الحرمة وخبر الواحد لا يفيد الا الظن بالفرض
والجواب اما عن آية النهي فانها مختصة بالنبي ص ولا دليل على مشاركة غيره له في جميع الخطابات سلمنا لكن الخطاب شفاهي فلعله
كان قرينة تدل على خلاف المقصود من اختصاصها باصول الدين او بما ينسب الى المسلمين كما يظهر من قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم ومن ارادة المعنى الراجح من العلم مجازا مع ان اشتراك غير المشافهين انما هو بالاجماع
والضرورة وهما منتفيان في موضع النزاع وهو صورة انسداد باب العلم وايضا التمسك بهذه الآية يفيد حرمة العمل بالظن
فالتمسك بالظن الحاصل بها هو ما نفاه نفس الآية وكل ما يستلزم وجوده عدمه فهو محال ودعوى قطعية حجية الظن
الحاصل من الكتاب قد عرفت الكلام فيه وانه ليس بثابت في الاصل وعلى فرض الثبوت فلم يثبت فيما كان هناك خبر واحد دال
على حكم بالخصوص مع ان الآية انما تفيد العموم لو كانت كلمة ما نكرة ولو كانت موصولة فلا ينافي جواز اتباع بعض الظنون
واما مثل قوله تعالى ان الله لا يحب كل مختال فخور فعلى خلاف الاصل فان الظاهر من لفظ كل انه سور للسلب الجزئي واما
عن آية الذم فمع انه يرد عليه بعض ما ذكرنا انها ظاهرة في اصول الدين بالنظر الى سياقها وان قلنا بان السبب والمحل لا
يخصص اللفظ سلمنا العموم في جميع الآيات لكن ما ذكرنا من الادلة يخصصها لان الخاص مقدم على العام واما الثاني
فهو ما ذكره السيد المرتضى ره في جواب المسائل التبانيات من ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان ادعاء خلاف ذلك
عليهم دفع للضرورة قال لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى
ان اخبار الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملؤا الطوامير وسطروا
الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق
العقول ان يتعبد الله بالعمل باخبار الآحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الآحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في
الشريعة وحظره وقال في المسألة التي افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد انه بين في جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري
حاصل لكل مخالف للامامية او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به
كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالطهم وتكلم في الذريعة على التعلق بعمل الصحابة والتابعين
بان الامامية تدفع ذلك وتقول انما عمل باخبار الآحاد من الصحابة المتأمرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج من جملتهم
فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية
وخوف وما اشبه ذلك هكذا انقله عنه في المعالم والجواب عنه منع ما ادعاه ولا يحصل لنا العلم بالاجماع الحقيقي على ذلك
لو لم يحصل على عدمه والاتكال على نقله الاجماع رجوع الى العمل بخبر الواحد مع انه لو سلم الاجماع فانما يسلم فيما لو لم ينسد باب
العلم والمفروض في زماننا انقطاعه كما مر فالقدر المسلم منه في زمان اصحاب الائمة لكونهم قادرين على تحصيل العلم بل وبعضهم
لعدم تمكن كثير منهم من العلم ايضا ووجه امتناع اصحاب الائمة ع عن العمل باخبار الآحاد لعله كان لاجل تمكنهم بل الظاهر ان السيد ره
ايضا كان متمكنا لقرب عهده بصاحب الشرع ووجود القرائن والامارات ولذلك قال ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب
ائمتنا وبالاخبار المتواترة وما لم يتحقق فيه ذلك يعول فيه على الاجماع الامامية وفي سائر المختلفات يرجع الى التخيير بين
الاقوال وانت خبير بانه لا يحصل لنا سبيل الى العلم بتفاصيل الفقه لشيء مما ذكر فكيف يكون حالنا متحدا مع حال
السيد واصحاب الائمة مع ان السيد ايضا يكتفي بالظن فيما لا سبيل فيه الى العلم هذا اذا اردنا اثبات حجية الخبر في امثال
زماننا وكان غرضنا ابطال القول بحرمة العمل به في امثال هذا الزمان واما لو اردنا اثبات جواز العمل به مطلقا ومع تمكن
العلم فيحتاج الى تتميم الادلة المخصوصة باثبات حجية خبر الواحد مطلقا والظاهر من الاجماع الذي ادعاه الشيخ والعلامة هو ذلك

بقي الكلام في تحقيق الحق في هذا الاجماع المدّعى على طرفي النقيض من السيّد والشيخ ووجه تلك المخالفة فاعلم انّ انكار العمل
بخبر الواحد في الجملة مما لا ريب فيه انه كان مذهبا للامامية وعلى ذلك تنزّل دعوى السيد وان غفل في تعميم الدعوى
وذكر في لمّ في وجه المخالفة في الدعويين انّ السيد كان اعتماده في هذه الدعوى على ما عهده من كلام اوائل المتكلمين منهم والعمل بخبر
الواحد بعيد عن طريقتهم حتى قال بعضهم باستحالته عقلا وبقول الشيخ والعلامة كان على ما ظهر لهما من حال علمائنا
المتتبّعين في الفقه والحديث حيث دوّنوا الاخبار في كتبهم واستراحوا اليها في المسائل الفقهية واقول الذي هو صريح كلام
الشيخ في العدّة موافقته للسيد في انكار الامامية للعمل بخبر الواحد لكنه ذكر انّه هو ما رواه المخالفون في كتبهم وامّا الذي
رواه اصحابنا الامامية في كتبهم وتداولوه بينهم فاتفقوا على العمل بها وصاحب الزبدة بعد ما ذكر في وجه الدعويين ما ذكرنا
اولاً كتب في الحاشية انّ ذلك كان قبل وقوفه على كتاب العدة ثم نقل في الحاشية في وجهها ما نقلناه عن الشيخ واستبعده
عن الصواب لأنّ الاعتراف بانكار عمل الامامية باخبار الآحاد لا يعقل صرفه الى روايات مخالفيهم لاشتراط العدالة عندهم
واستفاؤها في جرحهم كاف في الاضراب عنها فلا وجه للمبالغة في نفي العمل بخبر يروونه اقول ويمكن دفع الاستبعاد بانّ
الامامية لمّا كانوا مخالطين مع المخالفين وكان المخالفون من مذهبهم جواز وضع الاحاديث كما لا يخفى على من اطلع على
طريقتهم ومنها ما اشتهر انّ سمرة بن جندب خلق واية عن رسول الله ص بامر معوية في ازاء اربعمائة الف درهم
بانّ آية اشتملت على منقبة عظيمة نزلت في شان علي ع وآية اخرى مشتملة على مدح عظيم نزلت في شان قاتله وكذا غيره من
المعروفين بالكذب وما كانوا متمكنين عن التصريح بتكذيبهم ومنع قبول اخبارهم من حيث انها اخبارهم فاختار الامامية منا
واعتمدوا في احتجاجاتهم على انّ خبر الواحد لا يفيد العلم فلا يثبت به شيء وتخلّصوا بذلك عن همّتهم فاشتهر بينهم هذا
المطلب بهذا الاشتهار حتى ظنّ السيد ره ونظراؤه انّ ذلك كان مذهبا لهم في خبر الواحد وان كان من طريق الاصحاب
في فروع المسائل والحق انّ الغفلة انما وقع عن السيد ره في التعميم وانّ العمل باخبار الآحاد من طرق الاصحاب كان جائزا
عند الامامية وعليها شواهد كثيرة لا تخفى على المتتبع المتامل ثم انّ صاحب الزبدة تمسك لرفع التنافي بين الدعويين
وبيان الموافقة بين المدعيين وقال الانصاف انه لم يتضح من حال الشيخ وموافقيه مخالفة السيد ره اذ كانت اخبار الاصحاب
يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن المعاضدة لها متيسّرة كما اشار اليه
السيد ره ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم له بل ربما ثم استشهد على ذلك بكلام المحقق وانت اذا تاملت
كتاب العدة تعرف انّ هذا الكلام بمراحل بعيد عن الصواب وكفاك شهادة في كلام المحقق له ووجه غفلته ره انه لم يكن عنده كتاب
العدة حين تاليف المعالم والحاصل انّ في العدة مواضع متعددة من كلامه ره بيانا دالا على صريحها انّ كلا من الاخبار المجردة
عن القرائن الدالة على صحة الخبر وصحة المضمون لا حاجة لنا الى نقلها نعم خصّ الشيخ القول بجواز العمل باخبار الامامية
الثقات ونيلها في الكتب المتداولة الدائرة بين الاصحاب سواء رواها الامامية وغيرهم ايضا اذا كان سليما عن المعارض وهذا
الذي نقله المحقق ره عنه ايضا وانت خبير بانّ مجرد ذلك لا يوجب كون تلك الاخبار مقرونة بالقرائن المفيدة للقطع بالصدق
سيما مع تصريحه في مواضع كثيرة بما يدل على انها غير موجبة للعلم فلا اخذ مع انّ كون تلك الاخبار مقرونة بالقرائن المفيدة
للقطع لاصحاب الائمة لا يفيد كونه كذلك عند الشيخ ايضا ولا دلالة في كلام الشيخ انها كانت كذلك عنده هذا ولكن الحق والتحقيق
انّ الاعتماد في الاستدلال بخبر الواحد في امثال زماننا على الاجماع ايضا مشكل لانّ ما نقله الشيخ وان كان يفيد عموم حجية
الكتب المتداولة لكنه لفظ عام والاعتماد على عموم لفظ الاجماع المنقول في اثبات خبر الواحد دوري والعلم بجواز العمل بجميعها
لانفسنا غير معلوم فلا يمكننا اليوم دعوى الاجماع على حجية جميع ما في الكتب المتداولة مع انّ الاجماع لا يثبت الا جواز العمل

وفطنته

وقطعية حجية بعضها في الجملة مع الاجمال والاشتباه لا يحصل منه شيء بعد دعوى الاجماع على العمل بالنحو الذي فصّلوه في الجمع
والترجيح وتقديم بعضها على بعض مع عدم حصول العلم بنفس الكيفية وخصوصيتها لاختلاف وجوه الجمع والترجيح بالنسبة
الى الاخبار وغيرها انّما الا يسير ولا يغني فظهر من جميع ذلك انّ ذلك ايضاً بعد التسليم حجة اجمالية لا يحصل العلم
بتفاصيلها فالمرجع في حجية خبر الواحد حقيقة انّما الدليل الخامس كما اشرنا اليه سابقاً ثمّ انّ بعض المتأخرين تمسّك
بالاخبار الواردة في عدّة منهم عليهم السلام بحفظ الكتب والعمل بها ولو سلم التواتر فيها فانها ايضاً لا يفيد الا الاجمالي كما بينّا والله العالم

قانون ذكر العلماء للعمل بخبر الواحد شرائط الى الراوي وهي البلوغ والعقل والاسلام والايمان والعدالة
والضبط والتحقيق انّ هذه الشرائط انّما تتمّ اذا ثبت جواز العمل بخبر الواحد من الادلة الخاصة به وعلى القول بجواز
العمل به من حيث هو واما اذا كان بناء العمل عليه من جهة انه مفيد للظن كما هو مقتضى الدليل الخامس فلا معنى لهذه الشرائط
بل الامر دائر مدار حصول الظن فح فاشتراط هذه الشرائط لا يكون الا للتنبيه على انّ الخالي عن المذكورات لا يفيد الظن
او لبيان انه ايضاً الظن او لاثبات تحريم العمل بالخالي عن الشرائط كالقياس وقد عرفت انه ليس كلك اذ قد يحصل الظن بخبر
الفاسق والمخالف ما لا يحصل من غيره مع قطع النظر عن القرائن الخارجية ايضاً وسنعرف في الكلام في دعوى حرمة العمل في
الخالي عنها في الاكثر مع ما عرفت من الاشكال في صحة الاستثناء فيما ذكرنا في استثناء القياس واما تفصيل القول
في الشرائط فامّا البلوغ والعقل فنقلوا الاجماع على عدم قبول خبر المجنون المطبق والصبي الغير المميز واما المجنون الادواري
فلا مانع من قبوله واية حال افاقته اذا انتفى عنه اثر الجنون واما الصبي المميز فالمعروف من مذهب الاصحاب وجمهور العامة
المنع ودليله الاصل وعدم شمول ادلة حجية خبر الواحد له وربما يستدل بالاولوية بالنسبة الى الفاسق بان للفاسق خشية
من الله ربما تمنعه عن الكذب بخلاف الصبي وفيه تامل وذهب اخرون الى القبول قياساً على جواز الاقتداء به ورد
ببطلان القياس اولاً وبمنع الاصل ثانياً وبوجود الفارق ثالثاً فانهم يجيزون الاقتداء بالفاسق ولا يقبلون خبره هذا
اذا رواه قبل البلوغ واما اذا رواه بعده وسمعه قبله فلا اشكال في القبول اذا اجمع سائر الشرائط ولذلك قبل الصحابة
رواية ابن عباس وغيره ممن تحمّل الرواية قبل البلوغ ومما ذكر بعض الاصحاب من انّ وجه ردّ الصدوق فيما يرويه محمد بن عيسى
عن يونس هو هذا لا وجه له واما الاسلام فظاهر بعضهم دعوى الاجماع على ذلك مستنداً الى قوله تعالى ان جاءكم فاسق
اما الاجماع فيشكل دعواه مطلقاً حتى في صورة انسداد باب العلم نعم يمكن دعواه في تضعيف الظن الحاصل
بخبره والحاصل انه يمكن الاعتماد على الاجماع وان كان منقولاً لو ثبت حجية الخبر الواحد بالخصوص لو في صورة امكان
تحصيل العلم واما في غيره فلا الا اذا اوجب نفي الظن واما الاستناد الى الاية فان كان مستند الاجماع هو ايضاً هذه الاية
فلا ينبغي اعتماد على الاجماع اصلاً وان كان المستند نفس الاية ففيه منع الدلالة لمنع اطلاق الفاسق على الكافر المتدين
الغير العاصي بجوارحه حقيقة والاستدلال بطريق الاولوية ايضاً ممنوع فانه قد يكون الاعتماد على الكافر الثقة اكثر
من الفاسق الغير المتحرز عن الكذب نعم يمكن ان يقال لو سلم عدم تبادر الكافر من الفاسق فلا نسلم تبادر عدمه فغايته الامر
الشك كلك فيحتمل ان يكون الكافر فاسقاً ولما كان الحكم معلقاً على الفاسق وهو اسم لما هو في نفس الامر كما سنبيّنه فيشترط
قبول الخبر بعدمه ولا نعلم الا بالعلم بعدم كونه فاسقاً والجهالة كما قد تكون في كون الشيء من الافراد المعلومة الفردية
للمفهوم فقد تكون في كون الشيء من افراد ذلك المفهوم مطلقاً وهما سيان فيما نحن بصدده ويمكن ان يقال مع تسليم صدق الفاسق
على الكافر ايضاً لا يدلّ الاية على عدم قبول روايته اذا كان ثقة لان معرفة كونه ثقة نوع تثبّت في خبره ولو كان اجمالاً
كما سنبيّنه في خبر المخالفين وكيف كان فلا ثمرة يعتد بها في خصوص العمل برواياتنا وان كان يثمر في غير الرواية المصطلحة

مما يحتاج اليه في الموضوعات واما الايمان والمراد به كونه اماميا اثني عشريا فالمشهور بين الاصحاب اشتراطه لقوله تعالى ان جاءكم
فاسق والكلام فيه مثل ما تقدم بل اظهر ومقتضى هذا الشرط عدم جواز العمل بخبر المخالفين ولا ساير فرق الشيعة وقال الشيخ
في العدة بجواز العمل بخبر المخالفين اذا رووا عن ائمتنا عليهم السلام اذا لم يكن في روايات الاصحاب ما يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه لما
روي عن الصادق ع انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي ع فاعملوا به ولاجل ما
قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني وغيرهم من العامة عن ائمتنا ع فيما
لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه وردّه بمنع صحة الرواية التي استدل بها الشيخ وبمنع اجماع الطائفة على العمل بخبر هؤلاء لو
اريد من عمل الطائفة اجماعهم سيما اذا انفرد بعض العامة بروايته لاحتمال ان يراد من قوله ع رووه اجماعهم على روايته وما ذكرنا
سابقا من خصوص التثبت الاجمالي يجري هنا ايضا فيمن وثقه الاصحاب منهم كالسكوني فان المحقق ره في المعتبر وثقه في مسائل
النفاس وكذلك غيره واما على البناء على الدليل الخامس فالامر واضح مما بيّنا واما ساير فرق الشيعة مثل الفطحية والواقفية
والناووسية وغيرهم فقال الشيخ ايضا في العدة ان كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه
وجب ان يعمل به اذا كان متحرّجا في روايته موثوقا به في امانته وان كان مخطئا في اصل الاعتقاد ولاجل ما قلناه عملت
الطائفة باخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواقفية مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى
ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلاف وردّه المحقق بانا
لا نعلم الى الآن ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء ولعله اراد منع اجماعهم على العمل وانه لا حجية في عمل البعض والا فلا مجال
لانكار العمل مط واختلف كلام العلامة ففي الخلاصة اكثر من قبول روايات فاسدي المذاهب مع اشتراطه الايمان في
التهذيب ونقل صاحب المعالم ره عن والده في فوايد الخلاصة انه حكى عن فخر المحققين انه سأل والده عن ابان بن عثمان فقال
الاقرب عندي عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق ولا فسق اعظم من عدم الايمان واشار بذلك الى ما رواه الكشي
من ان ابانا كان من الناووسية اقول والاظهر قبول اخبار الموثقين منهم اذ لو قلنا بصدق العدالة مع فساد العقيدة
وعدم اطلاق الفاسق عليهم فيدل على حجيته مفهوم الاية كما سيجيء وان لم نقل بذلك وقلنا بكونهم فساقا فلاجل عملهم بها
فيدل على حجيته منطوق الاية لانا لا نتوقف نوع من التثبت سيما مع ملاحظة العلة المنصوصة فان التثبت انما
يحصل بتفحص حال كل واحد واحد من الاخبار او بتفحص حال الرجل في جزء فاذا حصل التثبت في حال الرجل وظهر انه لا يكذب
في جزء فهذا تثبت في جزء لاتحاد الفايدة وان ابيت عن ذلك مع ظهوره فالعلة المنصوصة تكفي في ذلك واما على
البناء على الدليل الخامس فالامر واضح واما العدالة فهي في الاصل الاستقامة والاستواء فالكيفية الحاصلة من تعديل
القوى النفسانية وكسر سورة كل منها بعد فعلها وانفعالها من الطرفين بحيث يحصل شبه مزاج منها عدالة واما القوة
العاقلة اذا اعتدلت بين طرفي افراطها وهو الجربزة وتفريطها وهو البلادة تسمى حكمة والقوة الشهوية اذا اعتدلت
بين الشره والخمود تسمى عفة والقوة الغضبية اذا اعتدلت بين التهور والجبن تسمى شجاعة وحلما واما في عرف الفقهاء
والاصوليين فالمشهور بين المتاخرين انها ملكة في النفس تمنعها من فعل الكباير والاصرار على الصغاير ومنافيات المروة
يعني ما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة بحسب حاله سواء كانت صغيرة كالتطفيف بحبة وسرقتها او مباحا كلبس الفقيه
لباس الجندي والاكل في الاسواق في بعض الاوقات والازمان والكاشف عن تلك الكيفية هو المعاشرة المطلعة على تلك
الملكة يقينا او ظنا او شهادة عدلين والخبرة والاكتفاء بحسن الظاهر وظهور الصلاح وكون الشخص ساتر العيوب مجتنبا
عن الكباير مواظبا للطاعات على ما اشتمل عليه صحيحة عبد الله بن ابي يعفور المروية في كتاب من لا يحضره الفقيه وغيره واما

انفرد

متحرزا

الاكتفاء بظاهر الاسلام مع عدم ظهور الفسق كما هو مذهب جماعة من القدماء فهو ضعيف وتفصيل الكلام والخلافات
في معنى العدالة والكاشف عنها وادلتها ونقضها وابرامها قد ذكرناه في كتبنا الفقهية فالمشهور اشتراط العدالة في قبول الرواية
واكتفى الشيخ بكون الراوي ثقة متحرزا عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه وهذه عبارته في العدة فاما من كان
مخطئا في بعض الافعال او فاسقا بافعال الجوارح وكان ثقة في روايته متحرزا فيها فان ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل
به لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه وانما الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول
خبره ولاجل ذلك قبلت الطائفة اخبار جماعة هذه صفتهم وعن ظاهر جماعة من متاخري الاصحاب الميل الى العمل بخبر
مجهول الحال كما هو مذهب بعض العامة والظاهر ان هذا القول ليس من جهة اختيار هذه الجماعة الاكتفاء في الكاشف عن العدالة
بظاهر الاسلام وعدم ظهور الفسق كما هو مذهب بعض العامة بل لان اية التثبت وغيرها تدل على جواز العمل بخبر المجهول وان لم
يكن عادلا بسبب عدم ظهور الفسق حجة المشهور قوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية وجه الدلالة ان الفاسق هو من ثبت له الفسق
لا من علم انه فاسق فاذا وجب التثبت عند خبر من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي اشتراط
العدالة اذ لا واسطة بين الفاسق والعادل في نفس الامر فيما يبحث عنه من رواة الاخبار لان فرض كون الراوي في اول سن
البلوغ مثلا بحيث لم يحصل له ملكة قبل البلوغ ولم يتجاوز عن اول زمان التكليف بمقدار يحصل له الملكة ولم يصدر عنه
فسق ايضا فرض نادر لا التفات اليه واما في غير ذلك فهو اما فاسق في نفس الامر او عادل والواسطة انما تحصل بين من علم عدالته
ومن علم فسقه وهو من يشك في كونه عادلا او فاسقا وتلك الواسطة انما هو في الذهن لا في نفس الامر وبالجملة تقدم العلم
بالوصف لا مدخلية له في ثبوت الوصف والواجبات المشروطة بوجود شيء انما يتوقف وجوبها على وجود الشرط لا على العلم بوجوده
فبالنسبة الى العلم مطلق لا مشروط مثل ان من شك في كون ماله بمقدار استطاعة الحج لعدم علمه بمقدار المال لا يمكنه ان يقول
اني لا اعلم اني مستطيع ولا يجب علي شيء بل يجب عليه محاسبة ماله ليعلم انه واجد للاستطاعة او فاقد لها نعم لو شك
بعد المحاسبة في ان هذا المال هل يكفيه في الاستطاعة ام لا فالاصل عدم الوجوب ثم مقتضى تعليق الحكم على المتصف بوصف
في نفس الامر لزوم الفحص ثم العمل على مقتضاه فاذا قيل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة درهما يقتضي ارادة السؤال
عمن جمع الوصفين لا الاكتفاء بمن علم اجتماعهما فيه ويؤيده التعليل المذكور في الاية فان الوقوع في الندم يحصل بقبول
خبر من كان فاسقا في نفس الامر وان لم يحصل العلم به فيه واما خبر العدل فاذا ظهر كذبه فيما بعد فلا ندم عليه ولا ذم فيه على
عدم الفحص لانه عمل على مقتضى الدليل ومقتضى طريقة العرف والعادة بخلاف مجهول الحال ومن حكاية التعليل يظهر انه في
صورة فرض ثبوت الواسطة ايضا لا يجوز العمل لعدم الاطمينان بخبر مثله فهو قد يوجب الندم ايضا مع ان العلم بتحققها متعذر
لعدم امكان العلم بانتفاء المعاصي الباطنية عادة وقد تصدى بعضهم لبيان ان المراد الفاسق لنفس الامري بان الاكثر انه قد يقال
اذا علق امر بشيء فالظاهر ان المراد ما هو مدلول ذلك الشيء بحسب الواقع فاذا قيل زيد صالح او فاسق او شاعر او كاتب فالمراد انه متصف
بالصفة المذكورة بحسب نفس الامر لا بحسب معتقد المخاطب والا اشتمل الكلام الدال لا قرينة على ارادة افادة معنى الخبر المتعارف
افادة معنى بخبر انحصر الافادة ح في افادة لازم معنى الخبر وايضا لو كان المراد هو مدلول الكلام بحسب معتقد المخاطب لصح
للمخاطب الجزم بكذب المتكلم بمجرد عدم اعتقاده بما اخبر به وايضا ليس اثبات المتكلم تحقق صلاح زيد مثلا في نفس الامر اثباتا
لما اخبر به وايضا لا يصح طلب الدليل عما اخبر به لانه ح بمنزلة ان يقول اقم الدليل على اني معتقد بصلاح زيد وبطلان
اللوازم اظهر من ان يحتاج الى البيان فظهر ان المتبادر من الفاسق هو الفاسق بحسب نفس الامر انتهى وفيه ما لا يخفى من
الاشتباه بين النسبة الخبرية المصرح بها واللازمة للنسبة التقييدية الحاصلة في كل واحد من المحكوم عليه والمحكوم به بالنسبة

عن جميع خ ل

الى ذاتيهما والوصف العنوانى الثابت لهما فان معنى قولنا زيد صالح ان ما هو زيد فى الواقع صالح فى الواقع وكلمة فى الواقع فى

الموضعين قيد لطرفى النسبة والمراد بالواقع هنا مقابل اشتراط علم المخاطب لا مقابل الامكان والواقع فى الواقع لا بحسب اعتقاد

المتكلم واما النسبة الخبرية المستفادة من الجملة فلا يلزم ان تكون مقيدة بالواقع نعم ظاهر المتكلم دعوى مطابقة للواقع

وانه معتقد لذلك فوضع الجملة الخبرية لافادة هذه النسبة ولا يجرى فيه توهم ارادة ثبوت النسبة على معتقد المخاطب حتى

يلزم انحصار فايدة الجملة فى افادة لازم معنى الخبر وغيره من اللوازم المذكورة فالملازمة المدعاة فى كلامه ممنوعة وان كان بطلان

اللازم ظاهرا وحجة القول بالعمل بخبر مجهول الحال ان الله تعالى علق وجوب التثبت على فسق المخبر وليس المراد الفسق الواقعى

وان لم نعلم به والا لزم التكليف بالابطال فتعين ان يكون المراد الفسق المعلوم فانتفاء الامر بالتثبت ليس بالرد للزوم كونه

اسوء حالا من معلوم الفسق وهو باطل فهو بالقبول اولى وتمام بيانه يظهر للجواب من ان المراد بالفسق هو الفسق النفس الامرى

ويعد امكان تحصيل العلم به او الظن فلا يلزم تكليف بالابطال وقد يتمسك بالاصل فى نفى الفسق وهو باطل لان الا

ان العدالة امر وجودى فالاصل بالنسبة اليها سواء مع انه معارض بغلبة الفسق فى الوجود وانه مقتضى الشهوة والغضب اللذين

هما غريزتان فى الانسان والراجح وقوع مقتضاهما ما لم يظهر عدمه والحاصل ان مجهول الحال ملحق بالفاسق فى الحكم واما

قبول قول المسلم المجهول الحال فى التذكية والطهارة ورق الجارية ونحوها فهو من دليل خارجى من القاعدة المقتضية لحمل

فعل المسلم وقوله على الصحة ومطابقته للاصل فى بعضها واما اخراج الخبر والشهادة من البين فلانهما مخصصان بالدليل الخاص

والسر فيهما انهما يثبت بهما الحكم على الغير غالبا ولذلك لا يسمع قول المدعى بمجرده ولو كان عدلا واما حجة الشيخ ره فالظاهر

انها ايضا اية التثبت كما فهمه صاحب المعالم من كلام المحقق ره ان دليل الشيخ هو مجرد عمل الطايفة ورده تبعا للمحقق ره

اما اولا فبمنع العلم بحصول العمل من الطايفة واما ثانيا فبان علمهم انما يدل على قبول تلك الاخبار المخصوصة لا مطلقا فلعله

كان لانضمام القراين اليها لا بمجرد الخبر ولا يخفى ما ذكرناه على من لاحظ كلام الشيخ ره وتامل فيه ووجه الاستدلال بالاية

التثبت ان معرفة حال الراوى بانه متحرز عن الكذب فى الرواية تثبت اجمالى يحصل الظن بصدق الراوى فيجوز العمل به

كما مر فى اخبار الموثقين من المخالفين وساير فرق الشيعة والظاهر كفاية الظن فان الظاهر من الاية انه اذا حصل الاطمينان

من جهة خبر الفاسق بعد التثبت بمقدار يحصل من خبر العدل فهو يكفى سيما العدالة التى تثبت عدالته بالظن والادلة الظنية

فان المراد بالعادل النفس الامرى هو ما اقتضى الدليل اطلاق العادل عليه فى نفس الامر لا ما كان عادلا فى نفس الامر والدليل

قد يفيد القطع وقد يفيد الظن واما بناء على الدليل الخامس فى امثال زماننا فالامر واضح نعم قال المحقق ره دعوى

التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد واستجوده فى المعالم اقول وجه الاستبعاد ان الداعى على ترك المعصية قد

يكون هو الخوف عن فضيحة الخلق وقد يكون لاجل انكار الطبيعة لخصوص المعصية وقد يكون من اجل الخوف عن الحاكم وقد

يكون هو الخوف عن الله وهذا هو الذى يعتمد عليه فى عدم حصول المعصية فى السر والعلن بخلاف غيره فمن كان فاسقا

بالجوارح ولا يبالى عن معصية الخالق فكيف يعتمد عليه فى ترك الكذب والتحقيق ان انكار حصول الظن مطلقا لا وجه له

كما نرى بالعيان ان كثيرا ممن لا يجتنب عن اكل المال الحرام انه يهتم فى الصلوة ونوك الشرب والزنا وغيرها وكذا كثيرا ممن هو

مبتلى بانواع الفسوق انه لا يستخف بكتاب الله وساير شعايره وكذا الكذب خصوصا فى الرواية بالنسبة الى الائمة عليهم السلام

كما هو ظاهر كلام الشيخ فمجرد ظهور ساير الفسوق عمن يعظم فى نظره الكذب على الامام لا يوجب عدم حصول الظن بصدقه

كذا اذا كان طبيعته مجبولة على الاجتناب عن الكذب نعم ان كان ترك الكذب محضا من جهة ان الشارع منع عنه واوعد

عليه لا يحصل الظن به مع صدور ما هو اعظم منه مما يدل على عدم الاعتناء بوعيده تعالى ونواهيه فلا قوى اذن ما ذكره

اليه الشيخ ويرجع هذا في الحقيقة الى التثبت الاجمالي او الى مطلق العمل بالظن عند انسداد باب العلم ومن جميع ما ذكرنا
يظهر لك حال الحسن من اقسام الخبر وان حجيته ايضا من جهة حصول التثبت الاجمالي وهو تابع لما ذكروه في مدح الرجل فيتبع ما افاده
دون غيره واما الضبط فلا خلاف في اشتراطه اذ لا اعتماد ولا وثوق الا مع الضبط لانه قد يسهو فيزيد في الحديث او
ينقص او يغير او يبدل بما يوجب اختلاف الحكم واختلال الحكم المقصود وقد يسهو عن الواسطة مع وجودها وبذلك قد
يحصل الاشتباه بين السند الصحيح والضعيف وغير ذلك والمراد به من يغلب ذكره سهوه لا من لا يسهو ابدا والا لما صح العمل
الا عن معصوم عن السهو وهو باطل اجماعا من العاملين بالخبر فمفهوم الاية المقتضي لقبول خبر العدل مطلقا مخصص بالضابط
لاشعار المنطوق به من حيث التعليل ولاجماعهم ظاهرا واما بناء على العمل بمقتضى الدليل الخامس فالامر واضح ومراد
علماء الرجال حيث يقولون في مقام التزكية فلان ثقة هو العدل الضابط اذ لا وثوق الا مع الضبط ولذلك اختاروا
هذا اللفظ لا يقال ان العدالة كافية عن هذا الشرط لان العدل لا يروي الا ما يحققه لانا نقول ان العدل لا يكذب عن
عمد لا عن سهو فانه قد يسهو عن كونه غير مضبوط عنده او عن كونه ساهيا والظاهر انه يكفي في اطلاق الضبط كثرة الاهتمام
في نقل الحديث بانه بمجرد سماع الحديث يكتبه ويحفظه ويراجعه ويزاوله بحيث يحصل له الاعتماد وان كان كثير السهو اذ
ربما يكون الانسان منفطنا ذكيا لا يغفل عن درك المطلب حين الاستماع ولكن يعرضه السهو بعد ساعة او اكثر فمثل
هذا اذا كتبه واتقن حين السماع فقد ضبط الحديث وهو ضابط وبمثل هذا يمكن ان يجاب عما يقال ان حبيبا الخثعمي
ممن وثقوه في الرجال مع ان الصدوق ره روى في الفقيه انه سأل ابا عبد الله ع فقال اني رجل كثير السهو فما احفظ على
صلوتي الحديث ويمكن ان يوجه ايضا بان كثرة السهو في الصلوة لا تنافي الضبط في الرواية وان المراد كثير الشك بكثرة
استعمال السهو في الشك واعلم ان معرفة الضبط ايضا انما تحصل بممارسة حال الراوي وباختبار رواياته واعتبارها
بروايات الثقات المعروفين بالضبط والاتقان وموافقتها لها ولو بمعنى فقط او بشهادة العدول وقد ذكرنا ان قولهم
ثقة شهادة على ذلك **تنبيه** المعتبر في شرائط الراوي هو حال الاداء لا حال التحمل كما اشرنا اليه في الصبي فلا اشكال
في جواز الرواية عمن تاب ورجع عما كان عليه من مخالفة في دين او فسق في حال استقامته وكذا في عدم الجواز عمن خلط بعد
الاستقامة في حال الخلط ان كان فسقا مطلقا وعلى المشهور ان كان مخالفة في المذهب ايضا قال الشيخ في العدة فاما ما ترويه
الغلاة والمتهمون والمضعفون وغير هؤلاء فما يختص الغلاة بروايته فان كانوا ممن عرف لهم حال استقامة وحال غلو
عمل بما رووه حال الاستقامة وترك ما رووه في حال خطائهم فلاجل ذلك عملت الطائفة بما رواه ابو الخطاب محمد بن
ابي زينب في حال استقامته وتركوا ما رواه في حال تخليطه وكذلك القول في احمد بن هلال العبرتائي وابن ابي العزاقر
وغير هؤلاء فاما ما يروونه في حال تخليطهم فلا يجوز العمل به على حال انتهى ومقتضى ما ذكرنا ترك رواياتهم مع جهل
التاريخ الا ان يكون موثقا عند من يعمل بالموثق كما هو الاظهر وقد يتأمل في ذلك لان خطاء مثل ابي الخطاب
لم يكن بعنوان السهو والغفلة بل دعته الاهواء الفاسدة الى تعمد الكذب والظاهر انه لم يكن في المدة التي لم يظهر منه
الكفر بريئا من غاية الشقاوة لكن جعل اخفاء المعصية واظهار الطاعة وسيلة الى ما اراد من الرياسة واضلال
الجماعة فكيف يمكن الاعتماد على روايته ورواية امثاله في وقت من الاوقات وربما يجعل هذا مؤيدا لضعف القول
بكون عثمان بن عيسى وعلي بن حمزة ثقتين اقول فما نراه من اخبار امثال هؤلاء قد عمل به الاصحاب ولم يظهر لنا
تاريخ الرواية فعلينا ان نرجع الى القرائن الخارجية اذ لعلهم عملوا بها لاعتمادهم على القرائن الخارجية لا لكون الرواية
في حال الاستقامة فعلينا ان نجتهد في القرائن ايضا ومن القرائن المفيدة للرجحان هو عمل جمهور الاصحاب والحاصل

ان المعيار في امثال ذلك قوة الظن من القرائن الخارجية فلا بد من التامل والتفحص فمثل ما يرويه الاصحاب عن الحسن بن فضال
وعلي بن اسباط ممن كانوا من غير الامامية ثم تابوا ورجعوا واعتمد الاصحاب على رواياتهم ومثل علي بن محمد بن رباح وعلي بن ابي
حمزة واسحق بن جرير من الواقفية الذين كانوا على الحق ثم توقفوا وروى عنهم ثقات الاصحاب وصرح اجلاء المتأخرين بقبول رواياتهم
مع جهل التاريخ فيمكن الوثوق على رواياتهم لاجل ما ذكر لان المعهود من حال اصحاب الائمة كمال اجتنابهم عن الواقفية وامثالهم
من فرق الشيعة وكان معاندتهم معهم وتبريهم عنهم ازيد منها عن العامة سيما الواقفية حتى انهم كانوا يسمونهم الممطورة
اي الكلاب التي اصابها المطر ويتنزهون عن صحبتهم والمكالمة معهم وكان ائمتهم يامرونهم باللعن عليهم والتبري عنهم فرواية
ثقاتهم واجلائهم عنهم قرينة على ان الرواية كانت حال الاستقامة او ان الرواية عن اصلهم المعتمد المؤلف قبل فساد
العقيدة او الماخوذ عن المشايخ المعتمدين من اصحابنا ككتب علي بن الحسن الطاطري فان الشيخ ذكر في الفهرست انه روى كتبه عن الرجال
الموثوق بهم وبرواياتهم قال المحقق البهائي في كتاب مشرق الشمسين والظاهر ان قبول المحقق طاب ثراه رواية علي بن ابي حمزة مع شدة تعصبه
في مذهبه الفاسد مبني على ما هو الظاهر من كونها منقولة عن اصله وتعليله ره يشعر بذلك فان الرجل من اصحاب الاصول وكذلك
قول العلامة بصحة رواية اسحق بن جرير عن الصادق ع فانه ثقة من اصحاب الاصول ايضا وتاليف امثال هؤلاء اصولهم كان قبل
الوقف لانه وقع في زمن الصادق ع فقد بلغنا عن مشايخنا قدس الله ارواحهم انه كان من دأب اصحاب الاصول انهم اذا سمعوا
من احد الائمة حديثا بادروا الى اثباته في اصولهم لئلا يعرض لهم نسيان لبعضه او كله بتمادي الايام وتوالي الشهور والاعوام

قانون تعرف عدالة الراوي بالملازمة والصحبة المتأكدة حتى يظهر سريرته علما او ظنا وباشتهارها بين العلماء واهل الحديث
كالصدوق ونظرائه فان علماء الرجال لم يذكروا له توثيقا واشتهاره بذلك كفانا من غيره وبشهادة القرائن الكثيرة المتعاضدة مثل
كونه مرجع العلماء والفقهاء وكونه ممن يكثر عنه الرواية من لا يروي الا عن عدل ونحو ذلك من القرائن وبالتزكية من العالم بها اما بان يقول
هو عدل او ما يشتمله او يقبل شهادته ان كان ممن يرى العدالة شرطا او نحو ذلك واختلفوا في ان الواحد هل يكفي في التزكية
او لا بد من التعدد على قولين وبنى كثير منهم ذلك على ان التزكية رواية او شهادة فعلى الاول يكفي دون الثاني ولا بد في ذلك
من تمهيد مقدمة وهو ان الرواية والشهادة والفتوى كلها من افراد الخبر المقابل للانشاء والشهادة في اللغة اخبار عن اليقين و
على ما عرفها الفقهاء اخبار جازم بحق لازم للغير من غير الحاكم فحكم الله ورسوله وخلفائه والحاكم ليس بشهادة وقال الشهيد ره
في القواعد الشهادة والرواية تشتركان في الجزم وتنفردان في ان المخبر عنه اذا كان امرا عاما لا يختص بمعين فهو الرواية كقوله ع
لا شفعة فيما لا ينقسم فانه شامل لجميع الخلق الى يوم القيمة وان كان لمعين فهو الشهادة كقوله عند الحاكم اشهد بكذا لفلان
وقد يقع اللبس بينهما في صور الاولى رؤية الهلال فان الصوم مثلا لا يختص بمعين فهو رواية ومن اختصاصه بهذا العام دون
ما قبله وما بعده بل بهذا الشهر فهو كالشهادة ومن ثم اختلف في التعدد الثانية المترجم عند الحاكم من حيث انه يصير عاما
للترجمة ومن اخباره عن كلام معين والاقوى التعدد في الموضعين الثالثة المقوم من حيث انه منصوب للتقويم فانه كالنائب
للحاكم فهو رواية ومن انه الزام لمعين الرابعة القاسم من حيث نصبه لكل قسمة ومن حيث التعيين في كل قضية الخامسة
المخبر عن عدد الركعات والاشواط من انه لا يخبر عن الزام حكم لمخلوق بل للخالق سبحانه وتعالى فهو كالرواية ومن انه الزام لمعين
لا ابتداء السادسة المخبر بالطهارة او النجاسة ترد فيه الشهادة ويمكن الفرق بين قوله طهرته ونجسته لاستناده الى
الاصل هناك وخلافه في الاخبار بالنجاسة اما لو كان ملكه فلا شك في القبول السابعة المخبر عن دخول الوقت
الثامنة المخبر عن القبلة التاسعة الخارص والاقرب في هذه الخمسة الاكتفاء بالواحد الا في الاخبار بالنجاسة الا ان تكون
يده ثابتة عليه باذن المالك اما المفتي فلا خلاف في انه لا يعتبر فيه التعدد وكذا الحاكم لانه ناقل عن الله عز وجل الى الخلق

فهو كالراوي ولا تنزل منزلة قول النبي ص او الامام الذي هو واحد واما قبول الواحد في الهدية وفي الاذن في دخول دار الغير فليس
من باب الشهادة ولا من باب الرواية اذ هو خاص بل هو شهادة لكن اكتفي فيها بالواحد عملا بالقرائن المفيدة للقطع ولهذا قبل وان
كان صبيا ومنه اخبار المرأة في اهداء العروس الى زوجها ولو قيل بان هذه الامور قسم ثالث خارج عن الشهادة
والرواية وان كان مشبها للرواية كان قويا وليس اخبارا ولهذا لا يسمى الامين المخبر عن فعله شاهدا ولا راويا مع قبول
قوله وحده هذا مذكّى او متنجس ما في يده وقول الوكيل بعت وانا وكيل او هذا ملكي انتهى ما اردنا ذكره اقول ولا
يخفى على المتأمل في كلماتهم ما فيه من المسامحة في البيان واشتباه ما هو المقصود من الرواية والشهادة ووجه التفرقة بينهما
وحكمهما فان من يقول بان الواحد يكفي في الرواية دون الشهادة ان اراد بالرواية هو الخبر المصطلح الذي هو واحد من ادلة
الفقه بناء على حجية خبر الواحد لا مطلق الخبر المقابل للانشاء فهو لا يتم لانه لا معنى للتفرقة بها التي ذكرها من حكاية رؤية
الهلال والترجم وغيرهما مما ذكره ولا يجعل الترجمة رواية بهذا المعنى قط كما لا يخفى وان قيل ان المراد مقابلة الشهادة
باب افراد الخبر والغرض من الرواية هو سائر افراد الخبر فيشمل الخبر المصطلح وغيره ايضا ففيه انه لا معنى لاشتراط كون
المخبر عنه في الخبر عاما وفي الشهادة خاصا اذ قد يكون المخبر عنه في الخبر خاصا مع كونه غير شهادة كاخبار زيد بمجيء ولده من السفر مثلا
مع ان اكثر الروايات اخبار عن الخاص لانه اخبار عن سماع خاص او رؤية خاصة فان قول الراوي قال النبي ص كذا والامام كذا
اخبار عن جزئي حقيقي وان اعتبر نفس الزام الحق في الشهادة فلا وجه لتخصيص الفرق بالتخصيص والتعميم كما يظهر منه في اول كلامه
ولا لتخصيص الحق بالمخلوق في الشهادة كما يظهر من اواسط كلامه اذ قد يكون الشهادة في حق الله تعالى كالشهادة على شرب الخمر لاجراء
الحد وجعل هذه الامور المذكورة اخيرا قسما ثالثا ايضا ينافي ارادة المعنى الاعم ايضا والظاهر ان مرادهم من الرواية هنا مطلق
غير الشهادة لا الخبر المصطلح فالتفرقة الواضحة انه يتوقف ان كل خبر يسمع فيه الواحد الا الشهادة وهو اخبار جازم عن حق لازم
للغير عند الحاكم ووجهه ان اقوال المسلمين وافعالهم محمولة على الصدق والصحة كما حقق في محله وذلك يقتضي الاكتفاء بالواحد
في الجميع وذلك فيما لا يسري حكمه الى غير المخبر واضح واما اذا اوجب تكليفا للغير فيعارضه اصالة البراءة عن التكليف فلا بد
في اثبات التكليف من ظن بالصدق فانه بمنزلة اصل كونه قول المسلم لرفع الظن الحاصل باصل البراءة وهو اما بعدالة
الراوي علاوة على الاسلام او بالتثبت المحصل للظن بالصدق فهذا خبر مثبت للتكليف وان كان مع ذلك معارضا
بفعل مسلم آخر او قوله وكان في واقعة خاصة فينبغي فيه التعدد كما في الشهادة فلا بد من ملاحظة ادلة حجية خبر الواحد
هل يفيد حجية الخبر المصطلح او مطلق خبر الواحد وقد عرفت ان آية النبأ ظاهرة في الفتوى غايته دخول الخبر المصطلح
فيه ايضا واما غيرها فلا واما آية النبأ فهو وان كان اعم من ذلك لكنه بناء على ما ذكروه من اشتراط عموم المخبر عنه في الخبر
فانه اعم من ذلك بل حكاية ولبد التي هو شان نزول الآية واقعة خاصة وهي بالشهادة اشبه وكيف كان فالشهادة
داخلة فيه ولذلك استدل الفقهاء في رد شهادة الفاسق والمخالف بهذه الآية ومع ذلك فلا دلالة لها على قبول الواحد
اذ مقتضاها الابد ان يكون ان كان عادلا لا يجب التوقف من حيث تحصيل الصدق بل يجوز العمل به في الجملة وان كان
من جهة كونه احد شطري البينة وذلك لا يفيد الا جواز العمل في الجملة لا خصوص العمل اذا كان واحدا مطلقا كما هو المطلوب
وارادة المعنيين معا بالنسبة الى الشهادة وغير الشهادة استعمال للفظ في المعنى الحقيقي والمجازي وهو باطل كما حققنا
سابقا وجعل الاصل والحكم من الآية العمل بالواحد والقول بان الشهادة مخرج بالدليل مع كون الآية واردة فيها عينه
من باب الشهادة على ما هو شان نزول الآية محل اشكال سيما وهو مستلزم لتخصيص المنطوق بالخبر ايضا لان الظن
الحاصل بالتثبت لا يفيد في الشهادة واما الاجماع فهو ظاهر في الخبر المصطلح واما الدليل الخامس فهو لا يفيد الا اعتماد

على الواحد بل لانه ظن ولا مناص عن الظن عند انسداد باب العلم فالحق والتحقيق ان هذا البناء باطل اذ ليس ذلك من
باب الخبر المصطلح ولا دليل على كفاية الواحد بالخصوص في غير الشهادة من اقسام الخبر ولا دليل على كونه من باب الشهادة لعدم
صدق تعريفها عليه عند التامل فان المراد من التزكية ليس اثبات حق لازم للمخلوق او للخالق وافادته لذلك بالاخرة بعد
العمل بالرواية بسبب التعديل مشترك الورود في الخبر والشهادة مع ان العلم معتبر في الشهادة غالبا بخلاف ما نحن فيه لانسداد باب
العلم بالعدالة عادة سلمنا انه شهادة لكن لا دليل على وجوب التعدد في مطلق الشهادة فان بعض الاصحاب قد اعتبر الواحد
في بعض الموارد بل اعتبر المرأة الواحدة ايضا في بعض الاخبار ولا دليل على عدم كون التزكية مما يقبل فيه الواحد فالاولى
ان يقال ان ذلك من باب الظنون الاجتهادية المرجوع اليها عند انسداد باب العلم وليس من باب الشهادة ولا الرواية المصطلحة
ثم انه يمكن توجيه كلام الشهيد ره حيث قال ويفترقان في ان المخبر عنه اه بان المراد ان العموم انما يوجد في الرواية دون
الشهادة لا ان المخبر عنه في الرواية دائما يكون عاما ويلزم ان الشهادة للغير دائما مخصوصة وهو كك ومراده بيان احد المميزات
لا الجمع حتى يرد ان بينهما فرقا آخر وهو ان الشهادة اخبار بحق لازم للغير البتة ولا يلزم ان يوجد ذلك في الرواية بل لا يوجد
ذلك في الرواية بل لا يوجد فيها الا على سبيل التبعية والاستلزام كالفتوى واما قوله فان الصوم مثلا لا يختص بمعين فلا وجه له
لان الاخبار عن رؤية الهلال الجزئي المتشخص لا عموم فيه بالضرورة وذلك يوجب اثبات حق الله تع وهو الصوم الخاص في
في الشهر الخاص على عباده كاثبات الحد على شارب الخمر وتوهم عموم الصائم والمفطر مدفوع بان المراد بالعموم والخصوص هنا
ان اكثر الروايات مفيد للحكم لموضوع مفروض وان لم يتحقق ولم يتصور تحققه كالفتاوى فقوله لا شفعة فيما لا ينقسم يعني
كلما وجد ما لا ينقسم فحكمه انه لا شفعة فيه لا ان الاملاك الموجودة الغير المقسومة حكمه كذا بخلاف رؤية الهلال فانه يثبت
الصوم والافطار لواجدي الشرائط من الحيوة والعقل والبلوغ وغيرها بالفعل بل لاهل البلاد الخاصة بخلاف مثل يجب الصوم
للرؤية والفطر للرؤية وكذلك الشهادة على الوقف العام فان المصلحة العامة مصلحة خاصة ورد عليها الوقف بالخصوص
فهو حقيقة متعين من حيث المورد وان لزمه الشيوع والاستمرار بالتبع في افراد الموقوف عليه واشخاصه وكذلك الشهادة
على النسب فانها تثبت شيئا معينا خاصا ولكن الانتساب الى آخر الابد يتبعه واما المترجم فهو ايضا اخبار عن جزئي معين متشخص
وتوجيه كلامه في العموم هنا بان يقال مراد المترجم ان كل من يقول بمثل هذا الكلام فمراده هذا ولا يخفى بعده واما
القاسم والمقوم فيظهر توجيه العموم فيه مما ذكرنا في المترجم والتوجيه فيهما اظهر من المترجم واما قوله الخامس المخبر عن عدد الركعات
والاشواط اه ففيه ما قدمنا من عدم انحصار الشهادة في حق الخلق ثم ان تحقيق هذه المسائل والتكلم في كل واحد
واحد منها ليس وظيفة هذا الكتاب وحظ الاصولي في هذا الباب التفرقة بين الشهادة وغيرها من الاخبار حتى يجعل الشهادة
اصلا ويطلب فيها العدد وهو مشكل اذ ما ذكروه من المميزات للشهادة كثيرا ما يتخلف عن العدد فلا دعوى لزوم العدد في
الشهادة الا ما اخرجه الدليل ليس باولى من دعوى كفاية مطلق الخبر الا ما اثبته الدليل فالمتبع هو ما اقتضاه الادلة في خصوص
المقامات الا ان يتمسك بالاستقراء وتتبع موارد الاحكام فانه يقتضي كون الاصل فيها العدد وان ما اكتفى فيه بالواحد
فانما خرج بدليل خاص بقي الكلام في الفرق بين الفتوى والحكم وهو ان الفتوى هو اخبار عن الله تع بان حكمه في هذه القضية
كذا ومن خواصه عدم المنع من مخالفته من المجتهد للمقلد اما المجتهد فظ واما المقلد فلان له ان يستغني عن آخر ومع
علم التعدد فيختار الاعلم ثم الاورع ومع التساوي يتخير والحكم هو انشاء اطلاق او الزام في المسائل الاجتهادية وغيرها
مع تقارب المدارك فيها مما يتنازع فيه الخصمان لمصالح المعاش هكذا عرفه الشهيد ره في القواعد وحكمه انه لا يجوز لغيره
نقضه وان كان مجتهدا مخالفا له في الراي لاستلزام ذلك عدم استقرار الاحكام والمصلحة في شرع الاحكام هو حصول

النظام وذلك بناء فيه وقال في القواعد فبالانشاء يخرج الفتوى لانها اخبار والاطلاق والالزام نوعا الحكم وغالب
الاحكام الزام ومثال الاطلاق باطلاق مسجون لعدم ثبوت الحق عليه وباطلاق حر من يد من ادعى رقه بلا بينة وغير ذلك
قال وبتقارب المدارك في المسائل الاجتهادية يخرج ما ضعف مدركه جدا كالعول والتعصيب وقتل المسلم بالكافر فانه
لو حكم به حاكم وجب نقضه وبمصالح المعاش يخرج العبادات فانه لا مدخل للحكم فيها فلو حكم الحاكم بصحة صلوة زيد لم
يلزم صحتها بل ان كانت صحيحة في نفس الامر فذلك والا فهي فاسدة وكذا الحكم بان مال التجارة لا زكوة فيه وان الميراث لا
خمس فيه فان الحكم به لا يرفع الخلاف بل لحاكم غيره ان يخالفه في ذلك نعم لو اتصل بها اخذ الحاكم ممن حكم عليه بالوجوب
مثلا لم يجز نقضه فالحكم المجرد عن اتصال الاخذ اخبار كالفتوى واخذه للفقراء حكم باستحقاقهم فلا ينقض اذا كان في
محل الاجتهاد ولو اشتملت الواقعة على امرين احدهما من مصالح المعاد والآخر من مصالح المعاش كما لو حكم بصحة حج
من ادرك اضطراري المشعر وكان نائبا فانه لا اثر له في براءة ذمة النائب في نفس الامر ولكن يؤثر في عدم رجوعهم عليه
بالاجرة انتهى وسيجيء تحقيق المقام في اواخر الكتاب اذا تمهد هذا فنقول ذهب الاكثرون الى كفاية المزكي الواحد في
الرواية وهو مذهب العلامة في تهذيب المحقق ومن بعده الى انه لا يقبل فيه الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شهادة
عدلين وعن بعض العامة عدم اعتبار التعدد فيهما فلنقدم الكلام في معنى هذا النزاع ثم نتعرض الى ذكر ادلة الاقوال
فانه غير محرر في كلام القوم واقول ان حجية خبر الواحد اما من حيث انه ظن كما هو مقتضى الدليل الخامس او من حيث
هو خبر كما هو مقتضى اية النبأ او من حيث انه الخبر المصطلح اعني المروي عن المعصوم كما هو مقتضى الاستدلال بالاجماع ثم ان
اشتراط العدالة لا معنى له على الاول الا باعتبار اعلام طرق الظن والتنبيه عليها والتنبيه على ان خبر الفاسق لا يفيد الظن
كما اشرنا اليه سابقا واما على الثاني فمقتضاه قبول خبر العدل مط سواء كان رواية مصطلحة او شهادة او غيرهما ولذلك
استدل الاصحاب باية النبأ على اشتراط عدالة الشاهد ايض ومقتضاه قبول خبر العدل الواحد في التزكية مط ولما
ثبت من دليل خارجي اشتراط التعدد في نفس الشهود فيرجع الكلام هنا في ان التزكية شهادة ام لا وبعد ثبوت كونها شهادة
فلا فرق بين الراوي والشاهد وكذا مع عدمه فالقول بالتفصيل لا معنى له اذ عدالة الراوي ان ثبت بتزكية الواحد فهو على
تجويز قبول شهادته ايض والاقتداء به والا فلا يقبل في قبول الرواية ايضا لان معنى العدالة شيء واحد ولا معنى لكون
الشخص عادلا بالنسبة الى امر دون امر واما ما يفهم من كلام الشيخ في العدة من الفرق بين عدالة الراوي وغيره فمع ان مرامه
ان مجرد الوثوق بالصدق كاف لا ان محض ذلك عدالة وان كان فاسقا بالجوارح فلا ينفع في محل النزاع اذ هو مطرح
نظر جميع العلماء فلا بد ان يوافق مذاق الجميع فيرجع الكلام في هذا الفرق ايض الى ان المدار هو حصول الظن وان
مجرد حصول الظن يكفي في الرواية وهو رجوع الى الوجه الاول اعني الاعتماد على الدليل الخامس وجعل المعيار هو مطلق
الظن ولا يفيد ذلك اثبات اشتراط العدالة في الخبر من حيث انه خبر والحاصل ان سبيل العلم بالاحكام الشرعية
اذا كان منسدا فالمدار على الظن والظن يحصل بالخبر بمجرد تعديل واحد واما اثبات حقوق الله وحقوق الناس
فالمدار فيها على العلم او البينة او اليمين فلم ينحصر المناص فيهما في العمل بمطلق الظن فمثل اخبار الطبيب عن انبات اللحم
وشد العظم للرضاع وعن كون الصوم مضرا للمريض واخبار اهل الخبرة بالقيمة والارش ونحو ذلك فهي مثل الفتوى
يكفي فيها الواحد ولا وجه للحكم بوجوب الاثنين كما وقع من بعض الفقهاء وتوضيحه ان الاحكام الشرعية المتعلقة
بالموضوعات التي ليس بيانها وظيفة الشارع مثل ان يقول بجواز الصلوة في الخز او انبات اللحم محرم او المرض المضر مبيح
للافطار ونحو ذلك لا شبهة في انها انما تعلقت بما هو في نفس الامر كك فان حصل للمكلف العلم به فهو والا يرجع

الى الظن لاستحالة التكليف بالمحال والعدالة من هذا القبيل فالمعتبر في الطبيب باهل الخبرة والمزكي هو كونه معتمدا بحيث
يحصل الظن فليس ذلك من باب الرواية ولا من باب الشهادة فخبر هؤلاء بالنسبة الى كون ما ذكروه مطابقا لنفس الامر
بمعتقدهم وبحسب ظنهم واعتبار العدالة في هؤلاء لاجل حصول الاعتماد بعدم كذبهم في ذلك وعدم مسامحتهم في
اجتهادهم فيه فاذا يحصل الظن بل قد يكتفى بما يحصل الظن وان كان من اهل الخبرة فاسقا بل وكافرا ايضا بل وظاهر الفقهاء
جواز الاعتماد على كلام الاطباء اذا افاد الوثوق مط وهو مقتضى الاخبار الواردة في مسئلة القيام في الصلوة
ويقتضي ذلك تخصيص اية التثبت عند خبر الفاسق بما لم يفد الظن فالاصل يقتضي الاكتفاء بالواحد في مطلق
التزكية الا ان تزكية الشاهد خرج بالدليل من الاجماع كما ادعى بعضهم او لاجل ما ذكرنا من مقابلته حق المسلم ولذلك
خص حمل افعال المسلمين واقوالهم على الصحة بما لو لم يعارضه مثله او اقوى منه مع تامل في الاخير لكون الخبر ايضا
قد يكون كذلك كما اشرنا من انه ايضا قد يثبت حقا على احد بالاخرة ولكن يبقى الاشكال الذي اوردناه اولا من ان العدالة شيء
واحد والمشروط بالعدالة مشروط بماهية العدالة فمتى ثبت سبب ثبوت العدالة فيتحقق العدالة في الخارج ويحصل شرط
القبول في مشروطها فما معنى الفرق واي معنى للاجماع على ثبوت العدالة في الرواية دون الشهادة ويمكن دفعه بان المراد
ان قبول شهادة العدل موقوف على كون مزكيه اثنين دون الرواية لا ان ثبوت العدالة فيها مشروط بتزكية اثنين دون
الرواية فهو شرط لقبول العدالة لا لثبوت العدالة واما مثل ترجمة القاضي واخبار المقلد مثله بفتوى المجتهد واعلام المأموم
بوقوع ما شك فيه واخبار النائب عن بقاع الحج ونحو ذلك فيكتفي فيه الواحد لانه خبر ويعتبر فيه العدالة الظنية الحاصلة من تزكية
واحد واما مثل الاخبار عن القبلة او الوقت ونحو ذلك فان كان المراد الاخبار عن القبلة التي بناء عمل المسلمين عليها
في هذا البلد وكذا الوقت فهو اخبار وان كان المراد الاخبار عن اجتهاده فهو مثل ما مر من انه خبر عن مطابقة ما اجتهد
فيه فالخبر المطلق اما فتوى من فقيه او من هو في معناه من اهل الخبرة او شهادة او مجرد اخبار عن نفس الامر ويختلف احكامها
حسب ما ذكرنا فلاحظ وتامل وميز بينها حتى لا يختلط عليك الامر واما على الثالث فاثبات اشتراط العدالة اما من جهة
اية النبأ وقد مر الكلام فيه ومقتضاه كفاية المزكي الواحد واما من جهة الاجماع والاجماع لم يثبت على ازيد من العدالة
الثابتة بمزكي واحد فلنرجع الى ذكر ادلة الاقوال اما على مذهب المختار فاما بناء على الدليل الخامس كما هو المعتمد في
الاستدلال فظاهر لحصول الظن بتزكية الواحد واما على غيره من الادلة فلاية النبأ ونفي بسبب صدق النبأ على التزكية
من جهة الاخبار عن موافقة المعتقد كما بينا ولكن يخدشه انه لا يدل الا على قبوله في الجملة كما مرت الاشارة اليه في
الشهادة الا ان يثبت بالعموم ولخروج الشهادة بالدليل كما اشرنا سابقا واما ما اورد عليه بانه مؤد الى حصول
التناقض في مدلول الاية لانه يدل على ان قبول خبر الواحد موقوف على انتفاء الفسق في نفس الامر كما مر وانتفاء الفسق
في نفس الامر لا يعلم الا مع العلم بالعدالة فشرط قبول الخبر هو العلم بالعدالة وخبر المزكي الواحد لا يفيد العلم وان كان عدلا
فان اعتبرنا تزكية العدل الواحد فقد علمنا بالخبر مع عدم حصول العلم بعدالة الراوي ولعدم افادته العلم وهذا تناقض
فلابد من حملها على ما سوى الاخبار بالعدالة ففيه ان المراد بالفاسق النفس الامري والعادل النفس الامري هو
ما يجوز اطلاق العادل والفاسق عليه فنفس الامر هنا مقابل مجهول الحال لا مقابل مظنون الفسق والعدالة الا
ترى انا نكتفي في معرفة العدالة بالاختبار والاشتهار وربما لا يفيدان العلم غالبا بل العدالة ايضا لا يفيد العلم فمن
ظننا عادلا لاجل احد الامور المذكورة نقول انه عادل ويؤيده قوله نعم ممن ترضون وكذا المرض المبيح للتيمم والافطار
وانبات اللحم وشد العظم وغير ذلك فانه يطلق على ما هو مظنون انه كذلك والكلام فيها وفي العدالة على السواء سلمنا

ومحصل تقرير التناقض ان
الاية بعموم منطوقها تدل على ان
كل من لم يعلم عدالته لا يقبل خبره
وهذا يتناول المزكي بتزكية الواحد
وبعموم مفهومها تدل على ان
كل نبأ عدل يجب قبوله وهذا
يتناول تزكية العدل الواحد ايضا
ومعنى وجوب قبولها وجوب ترتب
الاثار عليها ومن اثارها قبول
خبر المزكي بتزكية الواحد فالمنطوق
يدل انه لا يقبل خبر المزكي بتزكية
الواحد والمفهوم يدل على انه يقبل
خبر المزكي بتزكية الواحد وهما اثنان
مضمونان متناقضان سيد علي

لكن كلام

اى لا مانع من تخصيص منطوق الآية بمفهومها

لكن لا ريب انّ مع انسداد باب العلم يكتفى بالظن فى الاحكام والموضوعات جميعاً مع انّ اشتراط العلم بالعدالة مستفاد
من المنطوق فلا مانع من تخصيصه بمفهومها حيث افاد بعمومه قبول خبر العدل الواحد فى التزكية وما قيل انّ تخصيص المنطوق
بالمفهوم ليس اولى من العكس بل العكس اولى فيه نظر فانّ المفهوم اذا كان اقوى بسبب المعاضدات الخارجية فيجوز تخصيص المنطوق به
وهو معتضد بالشهرة وغيرها من الامور التى ذكرنا مع انّه مخصّص بشهادة العدلين جزماً وهو لا يفيد العلم وذلك ايضاً
يوجب وهناً فى عمومه وان كان العام المخصّص حجة فى الباقى على التحقيق والمشهور بين المتأخرين فى الاستدلال على هذا المذهب
هو انّ العدالة شرط فى الرواية وشرط الشئ فرعه والاحتياط فى الفرع لا يزيد على الاحتياط فى الاصل وقد اكتفى فى الاصل
وهو الرواية بواحد فيكتفى بالواحد فى الفرع ايضاً اعنى العدالة والّا لزاد الاحتياط فى الفرع على الاصل وانت خبير بضعف
هذا الاستدلال ويشبه ان يكون مبناه القياس كما ذكره بعض العامة وما يظهر من بعض اصحابنا انه قياس الاولوية ايضاً
ممنوع بل لا يبعد دعوى انّ ثبوت الحكم فى الاصل اقوى منه فى الفرع لانّ الاصل وهو الرواية معلوم انه ليس بشهادة فلا يعتبر
فيه التعدد جزماً بخلاف الفرع لاحتمال كونه شهادة كما ادّعاه صاحب القول الآخر وان كان ضعيفاً على ما اخترناه وهذا
قياس لم يقل به العامة ايضاً وما قيل فى دفع ذلك بانّ الاصل مشروط بثلاثة الراوى ومزكّيه والفرع باثنين وهما المزكّيان
فالفرع لم يزد على الاصل فهو مدفوع بانك تقبل رواية عدل واحد زكّاه عدلان ولا تقبل تزكية عدل واحد زكّاه عدلان
فيثبت زيادة الفرع على الاصل والتحقيق فى الجواب منع عدم جواز زيادة الفرع على الاصل بهذا المعنى اذ لا دليل عليه من عقل
ونقل وما قيل انّ المتبادر من الشرط ان لا يكون فى وجوده واعتباره زائداً على المشروط كما هو شأن المقدمات وانكاره
مكابرة فيه نظر لانّ ذلك لو سلّم فانما هو من جهة التبعية لا من حيث هو الا ترى انّ الايمان شرط لصحة الصلوة مع انّ
وجوده واعتباره زائد على المشروط من جهة اعتبار اليقين فيه والاكتفاء بالظن فى المشروط وكونه من اصول الدين وهى
من فروعه مع انّ فرض التعدد فى الفرع دون الاصل ايضاً موجود فى الاحكام الشرعية فانّ بعض الحقوق يثبت بالشهادة
واحد بل مرأة واحدة كربع ميراث المستهل وربع الوصية مع انّ تزكية الشاهد لا بدّ فيه من عدلين واما ما مثل به من ثبوت
وجوب الحدّ بالقذف بخبر الواحد وهو مشروط بثبوت القذف وبلوغ القاذف وكل منهما يتوقف ثبوته على الشاهدين
ففيه نظر فانه ان اريد من خبر الواحد حكم الحاكم فهو فرع الشهادة لا اصلها وان اريد منه الرواية الدالة على اصل المسئلة فهو
ليس بمشروط بثبوت القذف بالشاهد بل المشروط به هو اجراؤه فى المادة المخصوصة وما قيل فى دفعه من انّ هذا شهادة
وثبوت التعدد فيها لا يوجب ثبوته فى غيرها وبعبارة اخرى انّ هذا مخرج بالدليل ففيه انّ عدم زيادة الفرع على الاصل
ان سلّم فهو قاعدة عقلية لا تقبل التخصيص ومما يؤيد بطلان اشتراط التعدد انّ المدار فى امثال زماننا بتزكية الشيخ والنجاشى
والعلامة وامثالهم وهم ينقلون تعديل اكثر الرواة عن غيرهم وموافقة اثنين منهم فى التزكية انما تنفع لو علم انّ مذهب كل واحد
منهم فى التزكية اشتراط العدد وهو غير معلوم بل خلافه معلوم من حال بعضهم كالعلامة حيث اكتفى فى كتبه الاصولية بالمزكّى
الواحد فالقول باشتراط التعدد فى امثال زماننا انما يتمّ لو كان هؤلاء المزكّون عرفوا العدالة من جهة المعاشرة او
بشهادة العدلين وانّى للمشترط باثباته واحتجّ من اعتبر اثنين بوجهين الاول انها شهادة ومن شأنها اعتبار التعدد
وقد يجاب بالمعارضة بانها خبر ومن شأنه قبول الواحد وانت بعد التامل فيما ذكرناه فى المقدمة تعرف ضعف المعارضة نعم
يتّجه فى الجواب منع كونها شهادة اولاً فينبغى بحث باقى اقسام الخبر الذى يقبل فيها خبر الواحد لآية النبأ او يدخل تحت ما هو
قبيل الفتوى فانه ظنّ من الظنون الاجتهادية الحاصلة لارباب الخبرة بكل مسلك كمعرفة المرض المضر والقيمة والارش وغير
ذلك وان اعتبر الخبرية بالعرض ايضاً من جهة انه اخبار عما هو مطابق لظنه ومنع كلية الكبرى ثانياً وسنده ما مرّ من ثبوت

وقوله ويدفعه حاصل ما ذكر فى وجه الدفع ان اضعف الدلالة قد يكون بمعاضدات اقوى بسبب المعاضدات الخارجية فيتعين ارجاع التأويل الى اقويها

تزكية العدل الواحد لا تفيد العلم

بالعدالة مع انها كافية فى قبول الرواية وفاقاً منا ومن الخصم القائل بعدم كفاية الواحد والتعبير فى المزكى بالشهادة لعله من سهو القلم على ما يراه من عدم كونها من باب الشهادة
سيد علي

ربع ميراث المستهل وربع الوصية وثبوت هلال رمضان برجل واحد عند بعض علمائنا وان امكن دفع ذلك بان اعتبار التعدد ربما
اصلا في الشهادة من جهة تتبع الآيات والاخبار فخروج ما خرج بالدليل لا يضر ببقاء الباقي تحت الاصل حتى يثبت المخرج فالاولى
منع الصغرى والثاني ان مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها ولا يحصل بالواحد واكتفينا بالعدلين مع عدم افادته العلم
لقيامه مقامه شرعا ويظهر جوابه مما اسلفنا سابقا من منع اعتبار العلم فيها كيف وكل ما جعلوه طريقا لمعرفة العدالة لا يفيد الا
الظن سلمنا لكنه انما يسلم اذا امكن تحصيل العلم ومع انسداد بابه يكفي الظن كما مر وهو يحصل بالمزكي الواحد ثم ان الظن كثيرا
تزكية غير الامامي العادل ايضا مثل علي بن الحسن بن فضال وغيره لانه نوع تثبت في تزكية ويؤيده ان الفضل ما شهدت به الاعداء ومقتضى
طريقة المشهور عدم الاعتبار والاقوى اعتباره لافادته الظن وهو على ما اخترناه من البناء على الدليل الخامس في اصل حجية الخبر
اوضح واما الجرح فالكلام فيه هو الكلام في التزكية ونقل عن المحقق البهائي ره قول بالفرق بين التزكية والجرح اذا
صدر عن غير الامامي فيقبل الاول دون الثاني والحق ما اخترناه لما ذكرنا ومن جميع ما ذكر يظهر انه لا وجه للجرح في مثل ابان بن
عثمان لاجل ما رواه الكشي عن علي بن الحسن بن فضال انه كان من الناووسية فان كون الرجل غير امامي ان كان جرحا فالجارح مجروح
والا فلا وجه لكون ابان مجروحا وعلى هذا فما نقله فخر المحققين عن والده وذكرناه في القانون السابق فيه ما فيه الا ان يكون اطلاعه
رحمه الله على هذا من جهة غير هذه الرواية **قانون** اختلف الاصوليون في قبول الجرح والتعديل مطلقا بان يقال
فلان عدل او ضعيف من دون ذكر سبب العدالة والضعف على اقوال ثالثها قبوله في التعديل دون الجرح ورابعها العكس وخامسها
انهما ان كانا عالمين بالاسباب قبل والا فلا وسادسها القبول مع العلم بالموافقة فيما يتحقق به الجرح والتعديل والاقوال
الاربعة من العامة والخامس من العلامة والسادس هو مختار الشهيد الثاني ره وقبله السيد عميد الدين في شرح التهذيب هو الاقوى
حجة الاولين انه ان كان من ذوي البصائر بهذا الشان لم يكن معنى للاستفسار وان لم يكن منهم لم يصلح للتزكية وفيه
انه مع اختلاف المجتهدين في معنى العدالة والجرح وعدد الكبائر وغير ذلك فلا يكفي كونه ذا بصيرة اذ لعله يبني كلامه على مذهبه
ولا يعلم موافقته للحاكم والمجتهد الا ان يقال اطلاقه مع عدم العلم بالموافقة واحتمال عدم الموافقة تدليس وظاهر العدالة عدم
التدليس وبذلك يندفع الاشكال واحتمال غفلته عن هذا المعنى فان المتبادر هو الظاهر وانت خبير بان الكلام في محل المنع
نعم يتم ذلك فيما اذا كان تزكية لاجل عامة المكلفين او لمن كان قوله حجة عليه ومن هذا يحصل الجواب عن اشكال آخر
وهو ان مذاهب علماء الرجال غير معلومة لنا الآن فكيف نعلم موافقتهم لما هو مختارنا في العدالة حتى يرجع الى تعديلهم اذ
هم يطلقون العدالة والجرح ولا نعلم سببه عندهم بل ونرى العلامة انه يبني تعديله على تعديل الشيخ مثلا مع انا نعلم تخالفهما
في المذهب وتوضيحه ان احتمال ان يكون تعديلهم على وفق مذهبهم خاصة مع كونهم عارفين بالاختلاف وتفاوت
المذاهب مع ان تاليفهم انما هو للمجتهدين وارباب النظر لا المقلدين في زمانهم اذ لا يحتاج المقلد الى معرفة الرجال والظاهر
ان المصنف لمثل هذه الكتب لا يريد اختصاص مجتهدي زمانه حتى يقال انه صنفه للعارفين بطريقته سيما وطريقة اهل العصر من
العلماء عدم الرجوع الى كتب معاصريهم من جهة الاسناد غالبا وانما ينفع المصنفات بعد موت مصنفيها غالبا وسيما
اذا تباعد الزمان فنعلم مقاصدهم في تاليف هذه الكتب بقاؤها ابد الدهر وانتفاع من سيجيء بعدهم منهم فاذا لوحظ هذا
المعنى منضما الى عدالة المصنفين وورعهم وتقويهم وفطانتهم وحذاقتهم يظهر انهم ارادوا بما ذكروا من العدالة المعنى الذي
هو مسلم الكل حتى ينتفع الكل واحتمال الغفلة للمؤلف عن هذا المعنى حين التاليف سيما مع تمادي زمان التاليف وانقضاء الاعمار
بعيد في غاية البعد خصوصا من مثل هؤلاء الفحول الصالحين فلو قيل ان ما ذكرت معارض بان ارادة المعنى الاعلى وان
كان مستلزما لتعميم النفع ولكنه مفوت لفائدة اخرى وهي انه قد يكون مذهب المجتهد الذي الاخير ان العدالة هو المعنى الادنى

فلا يعلم

فلا يعلم ح هل كان الراوي متصفا بهذا المعنى ام لا فلو لم يسقط المؤلف اعتبار هذا المقدار لكان النفع اكثر قيل مع ان هذا
النفع بالنسبة الى الاول اقل لمهجورية القول بكون العدالة هو ظاهر الاسلام عند المتأخرين فيه انا نراهم كثيرا ما يمدحون
الرجل بمدايح كثيرة توجب العدالة بمعنى حسن الظاهر بل واكثر منه ومع ذلك لا يصرحون بعدالته فمن لحق بهؤلاء وليس
مذهبه في العدالة هو المعنى الاعلى فليأخذ بمقتضى هذا المدح ويجعله عدالة وهذا من اعظم الشواهد انهم ارادوا بالعدالة
هو المعنى الاعلى فهم لاحظوا الاطراف واخذوا بمجامع النفع سيما وقولهم ثقة لا يحتمل مجرد ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق
كما هو واضح بل الظاهر انه ليس مجرد حسن الظاهر ايضا فان الوثوق غالبا لا يحصل الا مع اعتبار الملكة ويؤيده ان العلماء اكتفوا
بمجرد التعديل ولم يتأملوا من هذه الجهة ولم يحصل تشكيك لهم من هذه الجهة وبظهر تمام حجة القول الثاني فان اسباب الجرح
والتعديل كليهما مختلف فيها فلا بد من بيانها ومنه ان ذلك حسن لو لم يعلم الموافقة وعدم المخالفة وحجة القول الثالث
وهو مذهب الشافعي وكثير من الاصحاب اختلاف المذاهب في الاحكام الشرعية فربما جرح بما ليس جرحا وفيه انه لا فرق بين
الجرح والتعديل بل العدالة تابع للجرح فانها ترك لما هو موجب الجرح وما قيل ان التعديل يصعب ذكر اسبابها لكثرة اسبابها
بخلاف الجرح فانه يثبت بسبب واحد لا ينفع في دفع هذا البحث وحجة القول الرابع ان مطلق الجرح كاف في ابطال الثقة
برواية المجروح وشهادته وليس مطلق التعديل كذلك لتسارع الناس الى البناء على الظاهر فيها فلا بد من ذكر السبب وفيه ايضا
ما مر من ان الجرح مما يختلف فيه فكيف يكتفى بمطلقه في ابطال الاعتماد مع ان التسارع الى البناء على الجرح اغلب واقرب الى
طباع الناس من العدالة لعدم اجتنابهم كثيرا من الظن مضافا الى ان تسارع الناس الى البناء على الظاهر في العدالة مبني
على القول المهجور عند عامة متأخري اصحابنا بل واكثر متقدميهم ايضا وحجة القول الاخير انه لا يحتاج الى البيان
وكذلك ضعف ولهما وقوة الثاني

قانون اذا تعارض الجرح والتعديل فقيل يقدم الجرح مط وقيل
التعديل مط وقيل بالتفصيل فان امكن الجمع بينهما بمعنى انه لا يلزم تكذيب احدهما في دعويه فيقدم الجرح لان تعديله
لا ينافي عدم الاطلاع ببعض ما يوجب الفسق فكلاهما صادقان بمعنى انه معذور في اجتهاده في التعديل وهذا مصدق
في اخباره عن الفسق ولا فرق في ذلك بين التصريح بسبب الجرح وعدمه وذلك مثل قول المفيد في محمد بن سنان انه
من ثقات الكاظم ع وقول الشيخ انه ضعيف لجواز اطلاع الشيخ على ما لم يطلع عليه المفيد وان لم يمكن الجمع بينهما كما
لو عين الجارح السبب ونفاه المعدل كما لو قال الجارح رايته في اول الظهر يوم الجمعة يشرب الخمر وقال المعدل اني رايته في
ذلك الوقت بعينه انه يصلي فلا بد ح من الرجوع الى المرجحات كالكثرة والاعدلية والاورعية وغير ذلك ومن هذا
القبيل توثيق الشيخ ومدح الكشي والعلامة لداود بن كثير الرقي وروايته في شأنه ان الصادق ع قال انزلوا داود الرقي
مني بمنزلة المقداد من رسول الله ص ومن سره ان ينظر الى رجل من اصحاب القائم ع فلينظر الى هذا يعني داود وقيل انه موثق
لما رواه الصدوق ايضا وتضعيف النجاشي وقول ابن الغضائري فيه بانه كان فاسد المذهب ضعيفا لرواية
لا يلتفت اليه فيرجح الى الاكثرية سيما وتضعيف ابن الغضائري مما لا يعتمد عليه غالبا وان جبر ضعفه بتضعيف النجاشي
المعتمد والاقوى عندي وفاقا لجماعة من المحققين من اصحابنا الرجوع الى المرجحات في القسم الاول ايضا غايته الامر هنا
معارضة الظاهر مع النص فان الجرح في حكم النص والتعديل في حكم الظاهر هذا فيما صرح بالسبب واما في مثل قولهم ضعيف
او مجروح ايضا ظاهر والظاهر قد يقدم على النص بسبب المرجحات كما مرت الاشارة اليه في باب التخصيص ومن هذا
الباب تقديم قول النجاشي في داود بن الحصين انه ثقة على قول الشيخ انه واقفي فانه وان امكن القول بكونه موثقا
جمعا بين القولين ولكن الظاهر من النجاشي حيث يطلق الثقة ويسكت عن حال المذهب ان الرجل امامي فلا يمكن الجمع

بينهما وكون النجاشي اضبط من الشيخ يرجح كونه اماميا ان لم يكن فيه بصوصيته كلام الشيخ وكذا الكلام في ترجيح تعديل الشيخ
والنجاشي على جرح ابن الغضائري في ابراهيم بن سليمان وغيره والحاصل ان المعتمد الرجوع الى المرجحات مطلقا وكل ما ذكرنا في
هذا القانون وسابقه من الشواهد على كون التزكية من باب الظنون الاجتهادية لا الرواية والشهادة وان المعتبر هو حصول
الظن على اي نحو يكون كيف لا والمزكون لم يلقوا اصحاب الائمة وانما اعتمدوا على مثل ما رواه الكشي وقد يفهمون منه ما لا دلالة
فيه او فيه دلالة على خلافه بل وكل منهم قد يعتمد على تزكية من تقدم عليه الحاصلة باجتهاده ومن ذلك قد يتطرق الخلل من
جهة فهم كلام من تقدم عليه فضلا عن تعمد كونه موافقا للحق او كونه موافقا مثل ان العلامة وثق في الخلاصة حمزة بن
بزيع مع انه لم يوثقه احد ممن اعتمد عليه العلامة ولعله توهم من جهة عبارة النجاشي كما نبه عليه جماعة من المحققين فان النجاشي
قال في ترجمة محمد بن اسمعيل بن بزيع ان ولد بزيع بيت منهم حمزة بن بزيع وذكر بعد ذلك كان هذا من صالحي هذه الطائفة
وثقاتهم ومراده محمد لا حمزة ولعلك تقول فاذا كان الامر كذلك فيلزم ان يكون مثل العلامة مقلدا لمن تقدمه وكذلك
من تقدمه لمن تقدمه فانهم قلما ثبت لهم عدالة الرواة من جهة الاشتهار كسلمان وابي ذر او من جهة المزكين الذين شاهدوا

المزكين الذين شاهدوا

الراوي ومع ذلك فلم يميزوا بينهم ولم يفرقوا بين من ثبت عدالته عندهم من مثل ما ذكرنا او من جهة الاجتهاد ويلزم من
جميع ذلك جواز تقليد المجتهد للمجتهد واذا كان كذلك فلا فرق بين ما ذكر وبين ان يقول الصدوق مثلا او الكليني
مثلا ان ما ذكرته من الروايات صحيحة او يقول العلامة هذه الرواية صحيحة مع كون السند مشتملا على من لم يوثقه احد
من علماء الرجال قلت ان اشتراط العدالة في الراوي اما للاجماع او للاية اما الاول فلم يثبت الا على اشتراطه
لقبول الخبر من حيث هو والا فلا ريب ان اكثر الاصحاب يعملون بالاخبار الموثقة والحسنة والضعيفة المعمول
بها عند جلهم واما الاية فمنطوقها يدل على كفاية التثبت في العمل بخبر الفاسق فضلا عن مجهول الحال وهذا نوع تثبت
مع انا قد حققنا سابقا ان المعتمد في حجية خبر الواحد والمعتمد هو الدليل الخامس والمعتبر هو حصول الظن وانما ذكرنا
سائر الادلة على فرض تسليمها لبيان امكان اثبات حجيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم ايضا وكذا الكلام في اثبات
العدالة فاي مانع من الاعتماد على هذا الظن وليس ذلك من باب التقليد بل لانه مفيد للظن للمجتهد كما يرجع الى قول
اللغوي بل واجتهادات المصنفين في اللغة وذلك لا ينافي حرمة تقليدهم في الفروع الشرعية فاذا حصل الظن من جهة تصحيح
الصدوق للرواية او تصحيح العلامة للسند ولم يحصل ظن اقوى منه من جهة تزكية غيره للراوي صريحا او غير ذلك
فيتبع ولا مانع عنه **تنبيه** اعلم ان القول في المزكي والجارح هو القول في الادلة المتعارضة فكما انه لا
يجوز العمل بكل خبر حتى يتفحص عن معارضه وبالعام قبل الفحص عن مخصصه فكذلك لا يجوز العمل بقول احد من علماء الرجال
في رجل معين حتى يتفحص عن معارضه هذا حال علماء الرجال بالنسبة الى رواة الاخبار واما مطلق التزكية والجرح
فليس كذلك مثل انه زكى عدل في هذا الزمان رجلا موجودا في هذا الزمان عند الحاكم مع عدم ظهور خلاف في ذلك
نظير العام المسموع من الامام حين المخاطبة وقد بينا الفرق بين زمان الغيبة والحضور في مبحث العمل بالعام قبل
الفحص عن المخصص ولا فرق بين قول النجاشي مثلا ان داود بن الحصين ثقة وبين قول العلامة في رواية كان هو
في سنده مثلا صحيح في انه لا بد ان يراجع رجال الشيخ وغيره في معرفة حال وجود المعارض وعدمه ويتطرق الاشكال في تصحيح
السند من جهة اخرى ايضا وهو احتمال الاشتباه في تعيين الرجل اذ اكثر الرجال مشترك فلا بد من الاجتهاد في تعيين المشترك
ايضا ولا يتم العمل على ما ادى اليه النظر في الجرح والتعديل في خصوص الرجل فالاعتماد على تزكية المزكي للرجل المعين
انما هو في تزكيته واما في السند المعين ففي ذلك ففي كون الرجل هو الرجل الذي رأيه فيه العدالة او الجرح هذا كله اذا

تعين

يعين الرجل او السند وامّا اذا قال حدّثني عدل من اصحابنا فان كان ذلك المزكّي والمزكّى من جملة رواة اصحابنا الذين وقع
الخلاف في جرحهم وتعديلهم فلا يمكن الاعتماد لعدم امكان الفحص عن حاله بسبب جهالته وكذا لو قال عالم في كتابه في
حقّ حديث مجهول السند انّه صحيح وامّا لو كان ذلك في غير ما وقع الاختلاف فيه كما لو اخبرنا احد في زماننا هذا وقال
اخبرني عدل بكذا فيمكن الاعتماد عليه اذا كان المخبر والمستمع عارفين باسباب الجرح والتعديل متفقين في الرأي او مقلّدين
لمجتهد واحد اذا لم يكن المخالفة في الجرح والتعديل في هذا البلد موجودة في حقّ العدول وامّا ما ذهب اليه المحقّق من الاكتفاء
بقول العدل حدّثني عدل بل بما دونه حيث قال اذا قال اخبرني بعض اصحابنا وعنى الامامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة
اذا لم يصفه بالجرح لانّ اخباره بمذهبه شهادة بانّه من اهل الامانة ولم يعلم منه الجرح المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه
لم يقبل لامكان ان يعني نسبته الى بعض الرواة او اهل العلم يكون البحث فيه كالمجهول انتهى وهو في غاية البعد مع قوله
باشتراط العدالة في الراوي ولعدم اختصاص اصحابنا في العدول ولعلّ مراده انّ هذا نوع مدح يوجب التثبّت لتعبيره بلفظ
الصاحب المفيد للاختصاص ثمّ انّه لا فرق فيما تقدّم جميعا بين ما اخبر عدل واحد وعدلان على القولين في اعتبار المزكّي
الواحد والتعدّد كما لا يخفى **قانون** اذا اسند العدل الحديث الى المعصوم ولم يلقه او ذكر الواسطة مبهمة
مثل ان يقول عن رجل وعن بعض اصحابنا ويقال له المرسل ففيه خلاف بين الخاصّة والعامّة فقيل بالقبول مطلقا
وقيل بعدمه مطلقا وقيل بقبوله ان كان الراوي ممّن عرف انّه لا يرسل الّا مع عدالة الواسطة كمراسيل ابن ابي عمير والاول
منقول عن محمّد بن خالد البرقي من قدماء اصحابنا ونسبه ابن الغضايري الى ابنه احمد ايضا والثاني احد قولي العلامة
والثالث قوله الاخر وذهب الشيخ الى قبوله ان كان الراوي ممّن عرف انّه لا يروي الّا عن ثقة مطلقا والّا فبشرط
ان لا يكون له معارض من المسانيد الصحيحة ويظهر من المحقّق التوقف والاقوى هو القول الثالث لا لانّ ذلك
تعديل للواسطة حتى يقال انّه على فرض تسليمه شهادة على عدالة مجهول العين ولا يصحّ الاعتماد عليه لاحتمال
ثبوت الجارح كما تقدّم بل لانّه يفيد نوع تثبّت اجمالي اذ غاية ان العدل يعتمد على صدق الواسطة ويعتقد
الوثوق بخبره وان لم يكن من جهة العدالة عنده ايضا ولا ريب انّ ذلك يفيد ظنّا بصدق خبره وهو لا يقصر
عن الظنّ الحاصل بصدق خبر الفاسق بعد التثبّت ولذلك نعتمد على مسانيد ابن ابي عمير مثلا وان كان المروي
عنه المذكور ممّن لا يوثّقه علماء الرجال فانّ رواية ابن ابي عمير عنه يفيد الظنّ بكون المروي عنه ثقة معتمدا عليه في
الحديث لما ذكر الشيخ في العدة انّه لا يروي ولا يرسل الّا عن ثقة ولما ذكره الكشي انّه ممّن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ
عنه ولما ذكروا انّ اصحابنا يسكنون الى مراسيله وغير ذلك وكذلك نظراؤه مثل البزنطي وصفوان بن يحيى والحمّاد
وغيرهم والحاصل انّ ذلك يوجب الوثوق ما لم يعارضه اقوى منه وبالجملة حجيّة الخبر لا ينحصر في الصحيح وخبر العدل بل
المراد من اشتراط العدالة في قبول الخبر هو انّه شرط في قبوله بنفسه وامّا من جهة ملاحظة التثبّت والاعتضادات
الخارجيّة فلا ريب انّه لا ينحصر الحجيّة في خبر العدل وغرضنا اثبات حجيّة مثل هذه المراسيل لا اثبات انّ امثالها صحيحة
في الاصطلاح والواسطة عادل واحتجّ المثبت مطلقا بوجوه اقواها امران الاول انّ رواية العدل عن الاصل
المسكوت عنه تعديل له لانّه لو روى عن غير العدل ولم يبيّن حاله لكان ذلك غشّا وتدليسا وهو مناف للعدالة وفيه
اوّلا انّه انّما يتمّ فيما لو اسقط الواسطة لا ما ابهمه وثانيا انّه يتمّ لو انحصر العمل في رواية عن العدل او عن الموثوق
بصدقه وهو ممنوع كما لا يخفى على من تتبّع ويشهد بذلك ما يظهر من كلام الصدوق في اول من لا يحضره الفقيه حيث قال انّ
دابه في هذا الكتاب ليس داب المصنفين والثاني انّ اسناد الحديث الى المعصوم يقتضي صدقه لمنافاة اسناد الكذب

في الخبر المرسل

حجة المثبت

العدالة فيتعين بقوله وقبيله مع انّه لا يتمّ في صورة ابهام الواسطة اتمام ابدا على كون الواسطة عادلة او موثوقا بصدقه وهو
لو ثبت لمجهول العين فلعلّه جارحا والاولى بناء على ما مرّ تحقيقه منع كون ذلك اسنادا حقيقيا بل العلم يريد الاسناد الظّني
الحاصل بمجرد اخبار المسلم ويمكن دفعه بانّ الظاهر انّ العدل يعتبر ظنّا فوق ذلك الظنّ بصدوره عن المعصوم فامّا ان يتكل على عدالته
الاصل او التثبّت الحاصل له المفيد لصدقه ودعوى انّ الاسناد لا ينبغي ان يكون من جهة حصول العلم به في غاية البعد كما هو الغالب
في الاخبار فالانصاف انّ ذلك لا يتمّ عن قوّة سيما في غير المواعظ والمندوبات والمقامات الخطابية فانّ العدل لا ينسب الى المعصوم
في مقام بيان الاحكام الّا ما حصل له الظنّ بالصدق امّا من جهة العدالة او التثبّت وكلاهما يفيد الظنّ واحتجّ الثاني
مطلقا بما مرّ الاشارة اليه من انّ شرط قبول الرواية معرفة عدالة الراوي ولم يثبت لعدم دلالة رواية العدل عليه كما مرّ وان
كان مثل ابن ابي عمير ايضا فانّ عدالة الواسطة ان ثبت باخباره فهو شهادة منه على عدالة مجهول العين وان علم ذلك من تتبّع
مراسيله والاطلاع من خارج على انّه لا يروي الّا عن ثقة فهو في معنى الاسناد ولا نزاع فيه ويظهر الجواب عنه ممّا مرّ واحتجّ
الشيخ لما ذكره اخيرا بعمل الطائفة على المراسيل مط اذا لم يعارضها من المسانيد الصحيحة فان اراد الاجماع فلم يثبت والّا فلا
حجّة فيه على الاطلاق **قانون** لا خلاف بين اصحابنا ظاهرا في جواز نقل الحديث بالمعنى وذهب بعض العامّة الى المنع
عنه مط وبعضهم في غير المرادف وشرط الجواز هو كون الناقل عارفا بمعاني الالفاظ بوضعها وبالقرائن الدالة على خلافه وان
لا يقصر الترجمة عن افادة المراد وان اقتصر على نقل بعضه فلا يضرّ اذا لم يكن مخلّا بما ذكر وان يكون مساويا له في الخفاء والجلاء
وعلّله بعضهم بانّ الخطاب الشرعي تارة يكون بالمحكم وتارة بالمتشابه لحكم واسرار لا يصل اليها عقول البشر وهو غير واضح
اذ المتشابه اذا اقترن بقرينة تدلّ السامع على المراد فلا يضرّ نقله بالمعنى فانّه ليس بمتشابه عند السامع بل هو كاحد الظواهر
فلا يضرّ تغييره وان لم يقترن بقرينة فحمله على احد المعاني المحتملة من دون علم من جانب الشارع باطل ولا معنى لاشتراط المساواة
في الخفاء والجلاء بل الشرطان السابقان يكفيان مؤنة ذلك نعم لو اريد مثل ما لو نقل غير السامع من الرواة الوسائط
واداه بمعنى ادّى اليه اجتهاده بملاحظة سائر الاخبار والادلّة فهو كذلك اذ ربّما كان الرواية في الاصل متشابهة بالنسبة الى السامع ايضا
والحكمة اقتضت ذلك او الحكمة اقتضت ان يوصل الى المراد بالاجتهاد والفحص فح لا بدّ للناقل من ذكر اللفظ المتشابه وتعقيبه
بالتفسير الّذي فهمه وهذا ليس من باب النقل بالمعنى بل هو مسئلة اخرى نذكرها بعنوان آخر وسنشير اليها اللهمّ الّا ان يكون
المراد انّه لو ادّى المعصوم المطلوب بلفظ متشابه بالذات مبيّن للسامع بانضمام القرائن فيجب على الناقل ذكر هذا اللفظ
المتشابه وان عقبه ببيان ما فاز به بالعرض من القرينة المبيّنة له بانضمام احوال التحاور والتخاطب بناء على الفرق بين اقسام
الدلالات مثل ما حصل من المشترك مع القرينة او من اللفظ الاحادي المعنى ويظهر من ذلك انّه ينبغي مراعاة النصّ والظاهر ايضا
بل واقسام الظواهر اذ في عدم مراعاة ذلك يحصل الاختلال في مدلول الاخبار في غاية الكثرة فاذا ذكر الامام لفظ القرء
في بيان العدّة وفهم الراوي بقرينة المقام الطهر مثلا فلا يروي الحديث بلفظ الطهر اذ ربّما كان فهم الراوي خطاء لاشتباه
القرينة عليه فلو اراد بيان ذلك فليذكر لفظ القرء ثمّ يفسّره بما فهمه وكذا في النصّ والظاهر مثلا اذا قال الامام ع
لو بقي من اليوم بمقدار صلوة العصر فهو مختصّ به فنقله الراوي بقوله اذا بقي من اليوم بمقدار اربع ركعات العصر فهي
مختصّ به مريدا به صلوة العصر ايضا اذ يتفاوت لا مريب اللفظين بملاحظة شمول صلوة العصر لركعتي المسافر واقلّ منه
كصلوة الخوف وامثال ذلك وكذلك في صلوة العشاء ونصف الليل ومن اجل ذلك الفرق افترق في هذه المسئلة عن الاصحاب
في جواز الاتيان بصلوة المغرب بالعشاء كليهما اذا بقي من نصف الليل بمقدار اربع ركعات فانّهم يخصّونه بالعشاء وانا
اجمع بينهما لما استفاض من النقل الصّحيح انّ من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت فنعتمد على هذا انّه يدرك وقت الصلوتين وانّه

حجية المراسيل

تفصيل ادراك الوقت كيف

بدرك وقت الثلث والاربع وبالجملة فلا بدّ للناقل الحديث بالمعنى من ملاحظة العنوانات المتواردة على مصداق واحد مع اختلاف
الحكم باختلافها وملاحظة تفاوت الاحكام بتفاوت العنوانات اهمّ شئ للمجتهد في المسائل الشرعية فبادنى غفلة يختلّ الامر
ويحصل الاشتباه واما ضبط مراتب الوضوح والخفاء بالتعبير الى مؤدّى الالفاظ فهو مما يصعب اثبات اشتراطه اذ الظاهر
انّ المعصوم يقصد من الاخبار غالبا تفهيم المخاطب ورفع حاجته في الموارد الخاصة المحتاج اليها بحسب اتفاق الوقايع التي دعتهم
الى السؤال عنه او علم المعصوم احتياجهم اليها فهم يتكلّمون مع اصحابهم بقدر فهمهم لا انهم يتكلمون على معيار خاص يكون
هو المرجع والمعوّل حتى يعتبر في نقله للآخر ذلك المقدار بل للناقل للغير ايضا الا يبان بملاحظة مقدار فهم مخاطبه لا كل
مخاطب هكذا فنقل المطلوب بعبارة اوجز اذا كان المخاطب الْمَعِيّا فطنا ذكيا لا مانع منه وكذا نقله الابسط والاوضح اذا
كان بليدا غبيّا وكيف كان فالحقّ جواز نقل الحديث بالمعنى مع الشرائط المذكورة لنا انّ ذلك هو الطريقة المعهودة في العرف
والعادة من لدن آدم الى زماننا هذا والشارع ايض بناؤه في المحاورات على طريقة العرف والعادة فانّ المقصود في العرف
والعادة هو افهام المراد من دون اعتبار خصوصية لفظ وانه مرسل بلسان قومه ومن ذلك نقل الراوي الى العجمي باللسان العجمية
وكذا الناقل من المجتهد الى اهله وعياله والاخبار الواردة عنهم منها ما رواه محمد بن مسلم في الصحيح قال قلت لابي عبد الله
اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس والظاهر انّ المراد من الزيادة والنقصان ما لا مدخلية
له في تغيير المراد بقرينة جلالة شأن الراوي وجواب الامام وقوله ان كنت تريد معانيه يعني ان لم تقصد نسبة اللفظ الينا فانه كذب
ولا يخفى انّ افراد العام كلها من مدلولات العام وكذا لوازم المفهوم فيصدق انّ الكل معنى اللفظ فاذا اراد ان ينقل انّ الامام
انه قال اتقوا الله مثلا فيقول قال الامام خافوا عن الله واجتنبوا عمّا نهاكم الله عنه من الشرك والفسق وشرب الخمر والزنا
وغير ذلك وواظبوا على ما اوجب عليكم من اقامة الصلوة وايتاء الزكوة ونحو ذلك فيصدق عليه انه نقل المعنى كلام الامام
بل وكذا ايض لو كان ما دلّ عليه بالاشارة ايض مع اشكال فيه لحصول الغفلة ووجود الثمرة بين الخطابات الاصلية والتبعية
كما اشرنا سابقا ويدلّ على المختار ايض انه نعرف القصة الواحدة بعبارات مختلفة ومن المعلوم انها وقعت بعبارة عربية او بعبارة
واحدة منها بل يمكن ان يتوهّم بعبارة تلك العبارات لانّ هذا الكلام على هذا الطور الغريب والاسلوب العجيب مختص بالقرآن
الذي هو منزل على سبيل الاعجاز فتامّل ويظهر جواز ذلك لمن تتبّع الآثار والاخبار فانّ تتبّعها يفيد انّ ذلك كان طريقة اصحاب
النبي والائمة صلوات الله عليهم اجمعين واحتجّ المنكر بانّ ذلك يوجب اختلال المقصود واختلاف المعنى سيما مع كثرة الوسائط
وتطاول الازمنة وتغيير كلّ منهم للفظ لاختلاف اهل اللسان بل العلماء في فهم الالفاظ واستنباط المقصود وفيه
انّ بعد ما ذكرنا من الشروط لا وقع لهذا الاحتجاج سيما وذلك معارض بما مرّ من الادلة فلو فرض الاشتباه والغفلة مع ذلك
فهو معفوّ مع انّ اعتبار نقل اللفظ في الجميع يقرب من المحال بل هو محال عادة نعم يتمّ في مثل الادعية فيها الالفاظ المخصوصة
وطريقتهم مستمرة في ذلك غالبا انهم كانوا يملون على اصحابهم وهم يكتبون ولذلك ندر الاختلاف فيها بخلاف الاخبار وبقوله
نضّر الله من سمع مقالتي فوعاها ثم ادّاها كما سمعها فربّ حامل فقه الى من هو افقه منه واداؤه كما سمع انما يتحقق بنقل
اللفظ المسموع وفيه منع الصحة اولا ومنع الدلالة على الوجوب ثانيا كما لا يخفى ومنع الدلالة على وجوب التادية ثالثا
لصدق التادية كما سمع عرفا بمجرد اداء المعنى كما هو مع انّ الظاهر انّ هذا الحديث واحد وقد اختلفت الفاظه ففي رواية كما ذكر
وفي اخرى نضّر الله بالضاد المعجمة وفي اخرى رحم الله وفي رواية الى من لا فقه له فهذا الحديث لنا لا علينا الّا انه يمنع الظهور
ويتمسك بالشياع عدم التغيير وهو معارض باصالة عدم التعدد واما المفصّل فيظهر ضعف قوله ممّا تقدّم وفي الكلام
فيما عدا ما ذكره وهو انّ الراوي الثقة اذا روى مجملا وفسّره باحد محامله فالاكثر على لزوم حمله عليه بخلاف ما لو روى

ظاهراً وحمله على خلاف الظاهر لان فهم الراوي الثقة قرينة وليس له معارض من جهة اللفظ لعدم دلالة المجمل على شيء بخلاف
الثاني فان فيه معارض بالظاهر الذي هو حجة اقول وكان مقتضى الظاهر العمل عليه ومقتضى المجمل السكوت عنده ولا
يتفاوت الحال مع ان الظاهر انما يعتبر لان الظاهر انه هو الظاهر عند المخاطب ما يحتاج لا لظهوره عندنا لان الخطاب مختص
بالمشافهين كما بيناه في محله فاذا ذكر المخاطب بيان ان مراده هو ما هو خلاف الظاهر فالظاهر اعتباره غاية الامر التوقف واما
تقديم الظاهر فلا وبالجملة فالمعيار هو حصول الظن **خاتمة** فيها مباحث الاول اصطلح المتأخرون من
اصحابنا بتنويع خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته في الاتصاف بالايمان والعدالة والضبط وعدمها بانواع
اربعة الاول الصحيح وهو ما كان جميع سلسلة سنده اماميين ممدوحين بالتوثيق مع الاتصال ولا يضره الشذوذ
وان سقط عن الحجية خلافا لبعض العامة حيث اعتبروا في وصفه بالصحة عدم الشذوذ وعدم كونه معللا يعني مشتملا على علة
خفية في متنه او سنده لا يطلع عليها الا الماهر كالارسال فيما ظاهره الاتصال او مخالفته لصريح العقل او الحس واعتبار عدم كونه
معللا ايضا مستغنى عنه اذ ما ظهر كونه منقطعا او ما شك فيه فلا يصح الحكم بانه متصل السند الى المعصوم بالامامي العدل
الثقة فان ظاهر التعريف هو ما حصل اليقين بذلك وما رجح في النظر كونه كذلك فالمعلل اعني ما حصل الشك في
ذلك خارج عن التعريف فوصف بعضهم مثل ذلك بالصحة مع ظهور كونه معللا عند آخر مبني على غفلة الواصف وخطأ
في اجتهاده وترجيحه انه غير معلل واما عيب المتن فلا مدخلية له بهذا الاصطلاح الثاني الحسن وهو ما كان رواته اماميين ممدوحين
بغير التوثيق كلا او بعضا مع توثيق الباقي الثالث الموثق وهو ما كان كلهم او بعضهم غير امامي مع توثيق الكل وقد
يسمى بالقوي ايضا وقد يطلق القوي على ما كان رجاله اماميين مسكوتا عن مدحهم وذمهم كنوح بن دراج واحمد بن
عبد الله بن جعفر الحميري وغيرهما واما لو كان رجال السند منحصرا في الامامي الممدوح بدون التوثيق وغير الامامي الموثق
ففي الحوقه باتهما خلاف يرجع الى الترجيح بين الموثق والحسن لان السند يتبع في التوصيف اخس رجاله كالنتيجة تتبع اخس
مقدمتيها والاظهر كون الموثق اقوى فيتصف بالحسن نعم قد يصير الحسن اقوى بسبب خصوص المدح في خصوص الرجل وهو
لا يوجب ترجيح تسميته منتشر ثم انه قد يطلق الصحيح مضافا الى راو ومعتبرا على خبر كان سنده الى هذا الرجل متصفا بصفات
رجال الصحيح وان لحقه بعد ذلك ضعف وارسال مثل ان يقال على ذلك صحيحة ابن ابي عمير عن رجل عن الصادق ع ولا
ريب ان ذلك ليس من الصحيح المصطلح الذي هو حجة بنفسه بل هو غفلة او اصطلاح لاعلام بتصحيح السند الى الرجل المعين
واما قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن عبد الله بن بكير مثلا فهو ليس من هذا القبيل كما توهم من جهة احد معنيها
انه ليس المراد فيه الصحيح المصطلح والثاني انه اريد منه بيان الوثوق بما قبل عبد الله بن بكير ايضا وقد يطلق على جملة
محذوفة من السند للاختصار جامعة لاوصاف رجال الصحيح مثل ان يقال روى الشيخ في الصحيح عن فلان وان لم يكن الفلان
وما قبله متصفا بها ويتم ذلك في الاغلب فيما كان الفلان ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم ونحو ذلك مما يدل على
اعتبار ذلك الحديث بسبب روايته والاصطلاحات المذكورة تجري في القسمين الاخيرين ايضا الرابع الضعيف وهو
ما لم يجتمع فيه شرائط احد الثلاثة وقد عرفت مما سبق كون الصحيح والموثق حجة وكذلك الحسن اذا افاد مدحه التثبت
الاجمالي واما الضعيف فلا حجة فيه الا اذا اشتهر العمل به ويسمى مقبولا وهو حجة سيما اذا كان الاشتهار بين قدماء
الاصحاب نعم يجوز الاستدلال به في المندوبات والمكروهات للاخبار المستفيضة المعتبرة جملة منها الدالة على ان من بلغه
ثواب على عمل ففعله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه رواها العامة والخاصة وغيرهما من الادلة وقد
بيناها وحققناها في كتاب مناهج الاحكام وغيره ثم ان المنسبة هذا الاصطلاح الى المتأخرين لان قدماء الاصحاب لم يكن

ذلك معروفا

ذلك معروفا بينهم بل كانوا يطلقون الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه مثل وجوده في كثير من الاصول
الاربعمائة او تكرره في اصل او اصلين فصاعدا بطرق متعددة او وجوده في اصل احد من الجماعة الذين اجمعت العصابة
على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى واحمد بن ابي نصر ويونس بن عبد الرحمن او على تصديقهم كزرارة ومحمد بن مسلم والفضيل
ابن يسار او على العمل بروايتهم كعمار الساباطي ونظرائه ممن عده الشيخ في كتاب العدة او وقوعه في احد الكتب المعروضة
على الائمة فاثنوا على مؤلفيها ككتاب عبيد الله الحلبي المعروض على الصادق ع وكتابي يونس بن عبد الرحمن والفضل
ابن شاذان المعروضين على العسكري ع او كونه ماخوذا عن احد الكتب التي شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها
ككتاب الصلوة لحريز بن عبد الله السجستاني وكتب بني سعيد وعلي بن مهزيار وكتاب حفص بن غياث القاضي وامثالها
وعلى هذا الاصطلاح جرى ابن بابويه في من لا يحضره الفقيه فحكم بصحة ما اورده فيه مع عدم كون المجموع صحيحا باصطلاح
المتاخرين وقد اشار الى هذه الطريقة للقدماء وبينها شيخنا البهائي ره في مشرق الشمسين ثم قال ما حاصله ان
الباعث للمتاخرين على عدولهم عن طريقة القدماء ووضع هذا الاصطلاح هو تطاول الازمنة بينهم وبين صدر السالف واندراس
بعض الاصول المعتمدة لتسلط الظلمة والجائرين من اهل الضلال والخوف من اظهاره وانتساخها وانضم الى ذلك اجتماع ما وصل
اليهم من الاصول في الكتب المشهورة في هذا الزمان فالتبست الماخوذة من الاصول المعتمدة بغيرها واشتبهت المتكررة منها بغير
المتكررة وخفي عليهم كثير من القرائن فاحتاجوا الى قانون تتميز به الاحاديث المعتبرة عن غيرها فقرروا هذا الاصطلاح وقال
اول من سلك هذا الطريق العلامة اقول ولا يتم ذلك الا بعد ملاحظة ان التوثيق والتعديل ايضا كان احد القرائن
الموجبة للاعتماد عند القدماء ايضا والظاهر انه كان كذلك كما يستفاد من طريقتهم في تعديل الرجال وتوثيقهم واخبارهم المنقولة
في الرجوع الى الاعدل والافقه وغيرهما فالظاهر ان القدماء ايضا كانوا يعتبرون ذلك كما ان المتاخرين ايضا قد يسلكون مسلك
القدماء في التصحيح بسبب الاعتضاد بالقرائن ايضا فيطلقون الصحيح على ما ظهر لهم من القرائن الوثوق عليه ولكن ذلك نادر
الاطلاع في كلامهم محمول على مصطلحهم وذلك تجوز منهم اعتمادا على القرائن او غفلة والعمدة انهم قد يعتمدون على
الحديث مع عدم التصريح بالعدالة وان كان توصيفهم اياه بالصحة مجازا على مصطلحهم فلا بد من التفطن لتلك القرائن
وعدم الاقتصار على الصحيح والحسن المصطلحين كما افتى بعض المتاخرين من اصحابنا لحصول التثبت الموجب لظن الصدق في غيرهما
ايضا فمن اسباب الوثاقة وقرائنها ما نقلناه سابقا ومنها قولهم عين ووجه فقيل انهما يفيدان التوثيق واقوى منهما
وجه من وجوه اصحابنا واوجه منه اوجه من فلان اذا كان المفضل عليه ثقة ومنها كون الراوي من مشايخ الاجازة
فقيل انه توثيق وقيل انه في اعلى درجات الوثاقة وقيل ان مشايخ الاجازة لا يحتاجون الى التنصيص على تزكيتهم وربما نسب
كون ذلك توثيقا الى كثير من المتاخرين ومنها كونه وكيلا لاحد من الائمة ع لما قيل انهم لا يجعلون الفاسق وكيلا ومنها
رواية الاجلاء عنه سيما الذين يردون رواية الضعفاء والمراسيل كاحمد بن محمد بن عيسى ومنها ان يروي عنه الذين قيل
منهم انهم لا يروون الا عن ثقة مثل صفوان بن يحيى والبزنطي وابن ابي عمير وذهب جماعة من المتاخرين الى ان ذلك من امارات
الوثاقة وقبول الرواية ويقرب منهم علي بن الحسن الطاطري ومحمد بن اسمعيل بن ميمون وجعفر بن بشير ومنها اعتماد
القميين عليه ومنها وقوعه في سند حصل القطع منه من غير جهته ومنها وجود الرواية في الكافي او الفقيه لما ذكرا
في اولهما وما وجد في كليهما فاقوى واذا انضم اليهما التهذيب او الاستبصار فاقوى واقوى وهكذا ومنها اكثار الكليني
الرواية عن رجل او الفقيه ومنها كونه معمولا به عند السيد وابن ادريس ممن لا يجوز العمل بخبر الواحد ومنها
قولهم معتمد الكتاب وقولهم ثقة في الحديث وصحيح الحكايات ومنها قولهم سليم الجنبة اي سليم الاحاديث وقيل سليم

الطريقة ومنها قولهم ثقة من فقهائنا او فاضل دين او صدوق من فلان اذا كان المفضل عليه جليلاً ومنها توثيق ابن فضال
وابن عقدة وربما يعتمد على مثل توثيق ابن نمير او من صار على بصيرة ومنها رواية الثقة عن رهط وغير واحد او عن اشياخ ومنها
ان يذكره واحد من الاجلاء مترحماً عليه او مترضياً له ومنها ان يقول الثقة حدثني الثقة ومنها ان يروي محمد بن احمد بن يحيى
عنه ولم يكن من جملة ما استثناه القميون وعن جماعة من المحققين ان فيه شهادة على العدالة والصحة وكذا استثناء محمد بن عيسى عن
يونس بن عبد الرحمن ففيه شهادة على وثاقة غيره ومنها قولهم اسند عنه يعني سمع منه الحديث على وجه الاسناد الى غير ذلك مما
يستفاد منه التوثيق والحسن مما هو مذكور في كتب الرجال وغيرها في المواضع المتفرقة ويمكن استنباطها للفقيه الماهر بالتتبع
في الموارد الخاصة فاجعل المعيار حصول الظن وان اكتفى بالتعديل الصريح في العمل بالاخبار يلزم خلو اكثر الاحكام عن الدليل
ويلزم مخالفة طريقة جل العلماء سيما على القول باشتراط العدلين في التزكية وقد اشرنا الى معنى اشتراط العدالة وتوجيه الاجماع
المنقول فيه الثاني انهم ذكروا للخبر اقساماً اخر باعتبارات شتى كلها ترجع الى الاقسام الاربعة بعضها مختص بالضعيف
وبعضها مشترك بين الكل في الجملة وذكر تفصيلها وتعريفاتها وان كان وظيفة علم الدراية الا انا نذكر هنا اكثرها لتكثر الفائدة
فمنها المسند وهو ما اتصل سنده الى المعصوم بان لا يعرضه قطع لسقوط شيء منه ومنها المتصل ويسمى الموصول وهو ما
اتصل اسناده بنقل كل راو عمن فوقه سواء رفع الى المعصوم كذلك او وقف على غيره فهو اعم من الاول ومنها المرفوع وهو ما
اضيف الى المعصوم من قول او فعل او تقرير سواء اعتراه قطع او ارسال في سنده ام لا ومنها المعلق وهو ما حذف من اول
اسناده واحد او اكثر فان علم المحذوف فهو كالمذكور والا فهو كالمرسل ومنها العالي الاسناد وهو قليل الوسائط ومنها
المعنعن وهو ما يقال في سنده فلان عن فلان بدون ذكر التحديث والاخبار والاظهر انه متصل كما عليه الاكثر اذا لم يظهر قرينة
على عدم اللقاء وامن التدليس ومنها المدرج وهو ان يدرج في الحديث كلام بعض الرواة فيظن انه منه ومنها المشهور
وهو الشايع عند اهل الحديث بان ينقله جماعة منهم ومنها الشاذ وهو ما رواه الثقة مخالفاً لما رواه الاكثر فان رواه غير
الثقة فهو المنكر والمردود ومنها الغريب وهو اما غريب الاسناد والمتن بان ينفرد بروايته واحد او غريب الاسناد خاصة كخبر
يعرف متنه عن جماعة من الصحابة مثلاً اذا انفرد بروايته واحد عن اخر غيرهم او غريب المتن خاصة بان ينفرد بروايته واحد ثم
يرويه عنه جماعة ويشتهر فيسمى غريباً مشهوراً لاتصافه بالغرابة في طرفه الاول وبالشهرة في طرفه الاخر ومنها المصحف وهو
اما في الراوي كتصحيف بريد بالباء الموحدة المضمومة والراء المهملة بيزيد بالياء المثناة التحتانية والزاي المعجمة او في المتن
وهو كثير ومنها الغريب لفظاً واكثره مذكور في الكتب الموضوعة لغريب الحديث كالنهاية لابن الاثير والفائق للزمخشري
وغيرهما ومنها المقبول وهو ما تلقوه بالقبول وعملوا به سواء رواته ثقة ام لا ومنها المزيد على غيره مما في معناه اما في المتن
كان يزيد فيه ما لا يفهم من الاخر او في السند كان يرويه احدهم من اثنين والاخر من ثلاثة سواء كان في الوسط او في الاخر
ومنها المسلسل وهو ما تتابع فيه رجال الاسناد على صفة او حالة من قول او فعل كالمسلسل بالتحديث بان يقول
حدثنا فلان قال حدثنا فلان وهكذا او بالاسماء نحو اخبرنا محمد عن محمد او بالاباء نحو فلان بن فلان عن ابيه عن فلان
وغير ذلك كالمسلسل بالمصافحة والمشابكة واخذ الشعر وغير ذلك فان اتصل السند كذلك الى المعصوم فتام والا فبحسبه وهذه
المذكورات مما يشترك فيه اصول الانواع الاربعة واما ما يختص بالضعيف فمنها المقطوع وقد يقال له المنقطع وهو
الموقوف على التابعي ومن في حكمه وقد يطلق على الاعم من ذلك فيشمل المعلق والمرسل والمنقطع الوسط وغير ذلك ثم
ان كان الساقط من السند اكثر من واحد يسمى معضلاً بصيغة اسم المفعول بمعنى المشكل والا فمنقطع ومنها المرسل وهو
ما رواه عن المعصوم او غيره من لم يدركه او لم يلقه من دون واسطة او بواسطة مبهمة كرجل او بعض اصحابنا والخصاص

هذا القسم

هذا القسم بالضعيف مبني على اصطلاح المتأخرين والّا فقد عرفت ان بعض المرسلات في قوة الصحيح المجمع عليه ومنها
الموقوف وهو ما روي عن صاحب المعصوم من غير ان يسنده الى المعصوم واما المضمر وهو ان يقول صاحب المعصوم سألته عن كذا
قال كذا فان كان من مثل زرارة ومحمد بن مسلم واضرابهما من الاجلاء فالاظهر حجيته بل الظاهر ان مطلق الموثقين من اصحابنا
ايضا كذلك لان الظاهر من حال اصحاب الائمة انهم لا يسألون الا عنهم ع والاضمار بسبب الاضمار اما التقية او تقطيع الاخبار
من الاصول فانهم كانوا يكتبون في صدر سؤالاتهم سألت فلانا عن فلان قال كذا وسألته عن كذا قال كذا وهكذا
ثم بعد تقطيعها وجمعها في الكتب المؤلفة صار مشتبها والاظهر الاعتماد على القرائن وان يعرف اشخاص الرواة ومنها المدلس كان
يقول الراوي قال فلان على وجه يوهم روايته عنه بلا واسطة مع انه ليس كذلك فان قال حدثني فهو كذب وهكذا ان اسقط
عن السند رجلا مجروحا لتقوية الحديث او يذكر بعض الرجال باسم او لقب او نسبة غير مشهورة فان كل ذلك قبيح مذموم الا
لاجل تقية او غيرها من الاغراض الصحيحة ومنها المضطرب وهو ما اختلف فيه الرواية اما بالسند كان يرويه بزيادة بواسطة وحذف
في بعضها او المتن كحديث تمييز الدم المشتبه بدم الحيض والقرحة بان خروجه عن الايمن علامة الحيض كما في بعض النسخ او من الايسر
كما في الاخرى ومنها المعلل وقد مرّت الاشارة اليه ومنها المقلوب وهو حديث ورد بطريق فيغير كل الطريق او بعض رجاله عنه
فيه وهو مردود الا اذا كان سهوا فيغتفر عن صاحبه ومنها الموضوع وهو معلوم الثالث لا بد لراوي الحديث من
مستند يصح من جهته رواية الحديث ويقبل منه اما الرواية عن المعصوم فله وجوه اعلاها السماع ولفظه ان يقول سمعت
المعصوم يقول كذا او سمعته وشافهني او حدثني ثم ان يقول قال كذا لاحتمال كون السماع ح بواسطة وان كان خلاف الظاهر
ثم ان يقول امر بكذا ونهى عن كذا فانه يحتمل مضافا الى احتمال الواسطة الغفلة في فهم الامر والنهي واطلاق الامر والنهي
على ما فهمه بالدلالة التبعية من النهي عن ضده او الامر به وان كان بعيدا واما مثل امرنا بكذا او نهينا عن كذا ونحو ذلك
بصيغة المجهول ومن السنة كذا وقول الصحابي نفعل كذا وامثال ذلك فهي ادون الكل ويتبع العمل بها وقبولها الظهور
من جهة القرائن واما الرواية عن الراوي فله ايضا وجوه اعلاها السماع من الشيخ سواء كان بقرائته من كتابه او باملائه
من حفظه فيقول سمعته او حدثني او اخبرني ان قصد الشيخ سماعه وان قصد اسماع غيره فيقول حدث فلانا وانا اسمع وعلل
الشهيد ره كونه اعلا بان الشيخ اعرف بوجوه ضبط الحديث وتاديته ولانه خليفة رسول الله ص وسفيره الى امته والاخذ عنه
كالاخذ منه ولان النبي ص اخبر الناس اولا واسمعهم ما جاء به والتقرير على ما جرى بحضرته ص اولى ولان السامع اربط جأشا
واوعى قلبا وشغل القلب وتوزع الفكر الى القاري اسرع وفي صحيحة عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله ع يجيئني القوم
فيستمعون مني حديثكم فاضجر ولا اقوى قال فاقرأ عليهم من اوله حديثا ومن وسطه حديثا ومن اخره حديثا فعدوله الى
قراءة هذه الاحاديث مع العجز يدل على اولويته من قراءة الراوي والا لامره بها انتهى وفي دلالة الصحيحة على مدعاه تامل
ثم دونه القراءة على الشيخ مع اقراره به وتصريحه بالاعتراف بمضمونه ويكفي في ذلك غرضا والظاهر ان يكون السكوت مع توجهه
اليه وعدم مانع عن المنع والرد من غفلة او اكراه او خوف وانضمام القرائن بالرضا كافيا وعبارته قرأت على فلان واقر به
واعترف وحدثنا او اخبرنا فلان قراءة عليه وبدون قوله قراءة عليه عند جماعة والحق المنع اذا لم يقم قرينة على ارادة
ذلك فان ظاهره سماعه من الشيخ وعن السيد المنع عنه مقيدا ايضا محتجا بانها متناقضة لان معنى الاخبار والتحديث هو
السماع منه وقوله قراءة عليه يكذبه وهو مدفوع بان كل مجاز كذلك فينسد باب المجاز ومن وجوه التحمل الاجازة
وهو اخبار اجمالي بامور مضبوطة معلومة مأمون عليها من الغلط والتصحيف ونحوهما وذلك اما بتشخيص الكتاب كقوله
اجزت لك رواية هذه النسخة المصححة او بنوعه المتعين في نفس الامر الصحيح في الواقع مثل تهذيب الشيخ او استبصاره مثلا ثم

انّه لا اشكال في جواز النقل والرواية والعمل بسبب الاجازة وعبارته الشايعة انبأنا ونبّأنا ويجوز حدّثنا واخبرنا ايضاً والاظهر عدم الجواز على الاطلاق الّا مع القرينة بل يقول انبأنا بهذا الكتاب اجازة كما ذكرنا في القراءة على الشيخ والاجازة على اقسام الاوّل اجازة معيّن بمعيّن كقوله اجزتك التهذيب وهذه النسخة منه وهذا اعلى اقسام الاجازة والثاني اجازة معيّن بغير معيّن كان يقول اجزت لك مسموعاتي فيقتصر على ما ثبت عنده انّه من مسموعاته الثالث اجازة غير المعيّن كقوله اجزت التهذيب لكلّ الطلبة او لاهل زماني الرابع اجازة غير معيّن بغير معيّن كاجزت مسموعاتي لكلّ احد من اهل زماني الخامس اجازة المعدوم امّا منفرداً او عطفاً على الموجود في جوازه خلاف وفايدة الاجازة انّما تظهر في صحّة الاصل الخاصّ المعيّن وحصول الاعتماد عليه وما لم يثبت تواتره من اثر وعنه والّا فلا فايدة فيها في المتواترات كمطلق الكتب الاربعة عن مؤلّفيها نعم يحصل بها بقاء اتّصال سلسلة الاسناد الى المعصوم وذلك امر مطلوب للتيمّن والتبرّك ويظهر ممّا ذكرنا الكلام في قراءة الشيخ والقراءة عليه ايضاً فيحصل منه التصحيح والخلاص من التصحيف والتحريف وغير ذلك ومن انحاء التحمّل المناولة وهي امّا مقرونة بالاجازة او خالية عنها فالاوّل هو ان يعطيه كتاباً ويقول هذا سماعي او روايتي عن فلان فاروه عنّي او اجزت لك روايته عنّي ولا اشكال في جواز روايته والثاني ان يناوله الكتاب مقتصراً على قوله هذا سماعي من فلان والاكثر على عدم جواز الرواية عنه بذلك ومنها الكتابة وهو ان يكتب مسموعه لغائب او حاضر بخطّه او يأذن لثقة ان يكتبه او كتب انا لفلان سماعي فان انضمّ تلك بالاجازة وكتب فاروه عنّي او اجزت لك روايته فلم ينقل خلاف في جواز الرواية بشرط معرفة الخطّ والامن من التزوير وان خلا عن ذكر الاجازة ففيه خلاف والاكثر على الصحّة وهو الاظهر والعبارة ان يقول كتب الىّ فلان او اخبرنا او حدّثنا مكاتبة ومنها الوجادة وهي ان يجد الانسان احاديث بخطّ راويها معاصراً كان له او لا ولم يجز له الرواية بمجرّد ذلك بل يقول وجدت او قرأت بخطّ فلان وفي جواز العمل به قولان

المطلب الثاني في الفعل والتقرير

قانون

فعل المعصوم حجّة كقوله لكن الشأن في تحقيق محلّه وتعيين ما يجب علينا متابعته فنقول امّا الطبيعيّة كالاكل والشرب والنوم والاستيقاظ فالكلّ مباح له ولنا بلا اشكال وذلك ان لم يلحظ خصوصيّته واعتبار خصوصيّة كالاستمرار على القيلولة واكل الزبيب على الريق مثلاً فانّها بذلك تندرج في الاقسام الآتية وامّا ما تردّد بين كونه من افعال الطبايع او من الشرع ففي حمله على ايّهما وجهان نظراً الى اصالة عدم التشريع والى انّه بعث لبيان الشرعيّات قال الشهيد ره في القواعد وقد وقع ذلك في مواضع منها جلسة الاستراحة وهي ثابتة من فعله ع وبعض العامّة زعم انّه انّما فعلها بعد ان بدّن وحمل اللحم فتوهّم انّه للجبلّة ومنها دخوله من ثنيّة كداء وخروجه من ثنيّة كدى فهل ذلك لانّه صادف طريقه او لانّه سنّة وتظهر الفائدة في استحبابه لكلّ داخل ومنها نزوله بالمحصّب لما نفر في الاخير وتعريسه لما بلغ ذا الحليفة وذهابه بطريق في العيد ورجوعه باخرى والصحيح حمل ذلك كلّه على الشرعي انتهى كلامه رفع مقامه اقول ويرجع الكلام فيه الى ما لم يعلم وجهه وسيجيء التفصيل والتحقيق ثمّ انّه لا اشكال ايضاً فيما علم اختصاصه به كوجوب التهجّد واباحة الوصال في الصوم والزيادة على اربع في النكاح الدائم امّا غيرهما فامّا ان لا نعلم وجهه وقصده به من الوجوب او الندب وغيرهما او نعلم وجهه وعلى الاوّل فامّا ان نعلم انّه قصد به التقرّب ام لا وعلى الاوّل فيتردّد فعله لنفسه بين الواجب والمندوب وعلى الثاني فيتردّد فعله لنفسه بينهما وبين المباح والمكروه لو قلنا بصدوره عنهم لاستحالة صدور المحرّم عنهم عندنا فهذه اقسام ثلثة وهذا كلّه اذا لم يكن فعله بياناً لمجمل وسيجيء الكلام فيه فامّا ما لم يعلم وجهه فهل يجب علينا متابعته مطلقاً او يستحبّ مطلقاً او يباح او يجب التوقّف فيه اقوال اقويها القول الثاني لنا اصالة البراءة عن الوجوب وعدم دليل قائم عليه كما ستعرف واحتمال الاباحة مقهور بالكثرة الراجح في افعالهم ولانّ ذلك مقتضى الاحتياط لاحتمال الوجوب بل والندب ايضاً فيستحبّ ولانّ

قوله ومنها دخوله من ثنيّة كداء الخ بفتح اوّله مع المدّ وهو ثنيّة بالعلي بمكّة ممّا يلي المقابر وهي المعلّى وخروجه من ثنيّة كدى او بالضمّ والقصر الثنيّة السفلى ممّا يلي باب العمرة هكذا في تمهيد القواعد منه رحمه الله تعالى

الحكماء كسماء اسم لعرفات وجبل باعلى مكّة ودخل النبيّ ص مكّة منه وكسمى جبل باسفلها وخرج منه وجبل آخر بقرب عرفة وكقرى جبل مسفلة مكّة على طريق اليمن قاموس وكدى معروفة كفتى ثنيّة بالطائف وغلط المتأخّرون في هذا التفصيل واختلفوا فيه على اكثر من ثلثين قولاً ق التعريس نزول القوم في السفر من آخر الليل يقعون فيه وقعة للاستراحة ثمّ يرتحلون واعرسوا لغة فيه قليلة والموضع معرّس ومعرّس صحاح ص

نقل عن الروضة البهيّة ان الصحيح في بدّن التشديد من التبدين بمعنى الكبر في السنّ يقال بدّنته اي كبرته واسننت لا التخفيف من البدانة وهي السمن والضخامة فانّه خلاف صفته عليه وآله الصلوة

وفي حمل باللحم من باب حمل بمعنى الاذابة يقال حمل الشحم يحمله من باب طلب اي اذابه واستخرج دهنه وكذلك اجمله ومنه يقال بجميل الشحم الذاب لا بالحاء المهملة كناية عن كثرة اللحم وضخامة الجثّة وفي الصحاح رجل بدن بتخفيف الدال اي مسنّ وعلى هذا يجوز ان يقرء بدن بتخفيف الدال ولا يتعيّن تشديده منه رحمه الله تعالى

المحصّب بفتح الميم وتشديد الصاد المهملة مسجد وكانه المحصّب قاله منه رحمه الله تعالى

ذلك مقتضى عموم ما دلّ على حسن التأسّي بعد نفي دلالتها على الوجوب واحتجّ القائل بالوجوب بوجوه ضعيفة
اقويها الآيات الآمرة باتباعه مثل قوله تع فاتبعوه وفيه انّ المتابعة والتأسّي هو الاتيان بمثل فعل الغير على الوجه الذي
فعله لانه فعله فبفعل ما فعله بقصد الندب بعنوان الوجوب ليس متابعة له فكما يمكن التجوّز في مادّة الصيغة لابقاء
هيئتها على حقيقتها يمكن العكس بارادة الطلب الراجح سيّما والاوّل مستلزم للتخصيص ايضا جزما لعدم الوجوب في كثير
من الافعال وفي خصوص الخواصّ اجماعا مع انّه اذا بقي الاتباع على معناه الحقيقي وهو اتيان الفعل على ما فعله لاجل انّه
فعله على الوجه الذي فعله فالوجوب المتعلّق بهذا المعنى من جهة صيغة الامر انّما يتعلّق بالقيد لا بالمقيّد فلا مجاز اصلا و
يظهر الجواب عن قوله تعالى ان كنتم تحبّون الله فاتّبعوني ووجه الاستدلال بها انّه جعل وجوب المتابعة معلّقا على محبّة الله
التي هي واجبة اتفاقا وما اجيب بانّ وجود الشرط غير مستلزم للمشروط فهو فاسد لابتنائه على الخلط بين معنى الشرط
وجعله هنا عبارة عن الشرط الاصولي ومثل قوله تع لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر
وتقديره من كان يرجو الله واليوم الآخر فله فيه اسوة حسنة ويلزمه بعكس النقيض انّ من لم تكن فيه اسوة حسنة فليس ممّن
يرجو الله واليوم الآخر وهذا تهديد ووعيد على ترك الاسوة وهو دليل الوجوب ويظهر الجواب عنه ممّا تقدّم فانّ التأسّي
هو متابعة الفعل لاجل انّه فعله على الوجه الذي فعله لا بعنوان الوجوب مطلقا والقدح في عموم اسوة في مقام الجواب ممّا
لا كرامة فيه لارجاعه الى العموم في امثال هذا المقام في العرف والعادة والجواب عن سائر الآيات مثل اطيعوا الرسول
وما آتاكم الرسول فخذوه فلمّا قضى زيد منها وطرا زوّجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم فانّ الطاعة موافقة
الامر وهو حقيقة في القول والمراد بالمأتيّ القول بالتبادر سيّما مع مقابلة قوله وما نهاكم عنه فانتهوا وغاية ما تدلّ
عليه الآية الاخيرة الاباحة سيّما وهو في مقام توهّم الحظر واين هو من الوجوب وامّا الاستدلال بالاحتياط ففيه مع انّه
لا يتمّ لاجل احتمال الحرمة لاحتمال كون ما فعله من الخصائص لا دليل على وجوبه بل انّما يتمّ لو سلّم فيما ثبت التكليف يقينا
وتوقّف براءة الذمّة على العمل وهو اوّل الكلام وانت بعد التأمّل في جميع ما ذكرنا تقدر على استنباط دليل القائل
بالاباحة والتوقّف والجواب عنهما فالقائل بالاباحة يقول انّ تعارض الاحتمالات من الرجحان والحظر يوجب الرجوع
الى الاصل وهو الاباحة والمتوقّف يتوقّف ويظهر الجواب بتمامه مضافا الى انّ احتمال الحظر من جهة كونه من الخصائص نادر
لا يلتفت اليه فانّ الغالب موافقة النبيّ ص والائمّة ع لامّتهم وتابعيهم فالاصل هو المشاركة الّا ما اخرجه الدليل و
امّا ما علم وجهه بمعنى انّه يعلم انّه واجب عليه او مندوب او غيره ولم يعلم انّه من خصائصه فالاظهر لزوم اتباعه بمعنى اشتراكنا
معه على الوجه الذي يفعله وذهب بعضهم الى ذلك في العبادات دون المناكحات والمعاملات وآخر الى انكار ذلك كلّه
لنا الادلّة المتقدّمة للقائلين بالوجوب في المسألة السابقة وضعف احتمال الاختصاص فيما لم يعلم كونه من الخصائص
وامّا ما علم انّه ليس منها فلا اشكال فيه وضعف قول المنكر مطلقا فيه ظاهر وجوابه فيما يحتملها عدم الالتفات الى النادر
سيّما مع قيام الادلّة على حسن التأسّي وامّا المفصّل فلا دليل له يعتدّ به وقد استدلّ على المختار مضافا الى ما مرّ
باجماع الفقهاء على الرجوع في الاحكام الى افعاله كقبلة الصائم لما رواه امّ سلمة عن فعله ص والغسل بمجرّد التقاء الختانين
وان لم ينزل لما رواه عائشة عن فعله ع نظرا الى انّ وجه الاوّل معلوم فانّه للاباحة وانّ الغسل من التقاء الختانين ظاهر
في انّه كان يفعله بعنوان الوجوب لانّه ص كان يجعله غسل الجنابة ويترتّب عليه احكامه وغسل الجنابة واجب جزما والظاهر
انّ الحكم في الترك هو الحكم في الفعل وممّا يتفرّع على هذا التأسّي به ص في التباعد عن النّاس عند التخلّي المعلوم انّه كان على سبيل
الاستحباب ثمّ انّ معرفة وجه فعله ع امّا بعرفه بنصّه بانّ هذا الذي فعلته بعنوان الوجوب او يعلم انّه كان امتثالا لامر يدلّ على الوجوب

قوله فكما يمكن التجوّز آه حاصله انّ
مراد المستدلّ بظاهر الآية انّ
صيغة الأمر لمّا كانت حقيقة في
الوجوب فلا بدّ من مراعاة مدلولها
حيث ما امكن فنحكم فيما هو مجهول
الوجه من افعاله ع بانه واجب علينا
لظهور صيغة الأمر في الوجوب و
حاصل الدفع انّ ذلك يوجب التجوّز
في المادّة اذ الاتباع الحقيقي انّما
يحصل باتيان مثل فعل الغير على
الوجه الذي فعله لانه فعله وحصوله
في مجهول الوجه او فعل على وجه
الوجوب غير معلوم وليس اختيار
التجوّز في المادّة اولى منه في
الصيغة فنحمل الصيغة على الطلب
الراجح ليسلم المعنى الحقيقي في المادّة
ولو بعنوان رجاء حصوله في نفس
الأمر على ما هو عليه على سبيل
الترديد
مع انه لا ينفع
الفرار من التجوّز في
الصيغة لابقاء الحقيقة لانه مستلزم
للتخصيص ايضا علاوة على لزوم التجوّز
في المادّة لخروج ما هو معلوم الندب
عنه لانه ليس بواجب اجماعا
وكذلك الخواصّ
فلا بدّ
من جال في الآية بخلاف ما
اخترناه فان التخصيص فيما لو حصل
فانما هو في الخواصّ لا غير فهو غير
مضرّ مع انه لا يخرج منه مثل التهجّد
من جملتها على ما اخترناه بخلاف
ما اختاره المستدلّ كما لا يخفى
وكيف كان فمراعاة المادّة اولى
من مراعاة الصيغة في ان لو دار
حال المادّة فلا يضرّ حمل الصيغة على
الوجوب ايضا فان الحكم ح متعلّق
بالقيد يعني الاتيان على الوجه
الذي فعله وهنا الوجوب يقول به
فلا يلزم التجوّز اصلا وحاصله انّه يجب
على الامّة متابعة الرسول في
افعاله بان تفعلوا واجبه واجبا
ومندوبه ندبا ومباحه مباحا وحرامه
حراما وبعلموا على مقتضاه وذلك
واجب عليهم بلا اشكال فلا تجوّز ولا
محذور اصلا منه رحمه الله تعالى

مثل قوله تعالى اقم الصلوة الدال على الوجوب وامر يدل على مجرد الرخصة او امر ندبي والتمثيل لذلك
بقوله تعالى اذا حللتم فاصطادوا وكما يتوهم سهو لعموم الخطاب فيهما او يعلم بانضمام القراين كما اشرنا
في قبلة الصائم والتباعد عند التخلي او غير ذلك من القراين ومنها اصالة عدم الوجوب الدالة
على الاباحة عليه اذا فقد الدليل على الوجوب والندب **قانون** اذا وقع الفعل بيانا
لمجمل فيتبعه في الوجه ويظهر وجهه مما سبق ثم انك قد عرفت في باب المجمل والمبين حكم كون
الفعل بيانا واقسام ما يدل على بيانيته فاعلم ان المعصوم اذا صدر منه فعل في مقام البيان فما
علم مدخليته وما علم عدم مدخليته فيه من الحركات والسكنات وغيرهما فلا كلام فيه وما لم يعلم
فان كان مما استحدثه ولم يكن متلبسا به قبل الفعل فالظاهر دخوله في البيان وما كان متلبسا به
قبله كالستر في الصلوة بل مثل الطهارة لصلوة الميت اذا كان فعلها في حالة توضأ قبلها للصلوة اليومية
فالظاهر عدم المدخلية الا ان يثبت بدليل خارج وكذلك الكلام في عوارض ما استحدثه مثل التقصير
والتطويل والسرعة والبطؤ الغير المعتد بها عرفا فمثل تفاوت القراءة لسبب طلاقة اللسان وعدمها في
التكلم ومثل تطويل الغسل في كل واحد من اعضاء الوضوء وتعجيلها بحيث يتفاوت في المصداق العرفي
غالبا لا يعتد بها لانتفاء العرف ذلك تحت حد محدود ولا يتجاوز عنه فالتكليف به تكليف بما لا
يطاق واما التفاوت الفاحش الخارج عن حد متعارف الاوساط فالظاهر اعتباره فيشكل الاكتفاء
بوضوء يغتسل كل واحد من اعضائه في طرف ساعة مثلا واما ما يشك في دخوله في البيان وعدمه مثل
التوالي بين الاعضاء في الوضوء بحيث اذا فرغ من عضو شرع في الآخر بلا فصل وكذلك غسل الوجه من
الاعلى وكذلك اليد وكذلك المسح من الاعلى فان كل ذلك مما لا يشك في دخوله لان الغسل العرفي
للاعضاء يصدق مع الفصل وعلى اي وجه اتفق لكن اختيار هذا الفرد من الماهية هنا مما يشك في انه
هل هو بمجرد الاتفاق لانه فرد من ماهية الغسل او انه معتبر وكذلك الكلام فيما لو علم اشتمال المجمل على
واجبات ومندوبات وحصل الشك في بعضها انه من الواجبات والمندوبات كالسورة في الصلوة
ففيه الاشكال المتقدم في اوايل الكتاب من انه يمكن الاعتماد على الاصل ونفي الجزئية والوجوب
باصالة عدمهما ام لا وقد بينا ان التحقيق امكان جريان الاصل في ماهية العبادات كنفس الاحكام
الشرعية وانه لا فرق بينهما فاعتبار المذكورات في الماهية موقوف على ثبوتها من دليل خارجي و
مما حققنا لك في القانون السابق سابقا يظهر ان الاقوى في امثال المذكورات هو البناء على الاستحباب
لدخوله في الفعل الذي لم يعلم وجهه وقد عرفت ان التحقيق فيها الاستحباب لحسن التأسي والاحتياط
واما الوجوب فلا دليل عليه وما يتوهم من ان اشتغال الذمة بالمجمل يقيني وتحصيل البراءة اليقينية
واجبة فيحكم بالوجوب فقد عرفت جوابه في اول الكتاب وان الاشتغال بازيد مما يقتضيه ظن
المجتهد فيما لا يمكن تحصيل العلم به بشخصه ممنوع ولا دليل على وجوب الاحتياط ومن ذلك يظهر ان
مقتضى ما ذكره الشهيد رحمه الله من حمل الافعال المترددة في كونها من افعال الجبلة والعادة او الشرع و
العبادة على الشرعي هو الحمل على الاستحباب لا غير لعدم الدليل على ما فوقه **قانون** نصب
المعصوم عليه السلم اما بالامامة كالجهاد والتصرف في بيت المال او بالقضاء كرفع النزاع بين الخصمين

[illegible]

فائدة

بالبيّنة او اليمين او الاقرار او علمه او بالفتوى في التبليغ ونصرفاته في العبادات كلّها من باب التبليغ و
في غيرها فقد يشتبه بين القضاء والفتوى كقوله عليه السّلام لهند زوجة ابي سفيان خذي لك و
لولدك ما يكفيك بالمعروف حيث شكت اليه صلى الله عليه واله وقالت انّ اباسفيان رجل شحيح
لا يعطيني وولدي ما يكفيني فلو كان فتوى فثبت منه جواز التقاصّ للمسلّط باذن الحاكم وغيره
ولو كان قضاء فلا يجوز الأخذ الّا بقضاء قاض قال الشّهيد رحمه الله في القواعد لا ريب انّ
حمله على الافتاء اولى لانّ تصرفه عليه السّلام بالتّبليغ اغلب والحمل على الغالب اولى من النّادر وقد
يشتبه بين التّصرف بالامامة والفتوى كقوله عليه السّلام من احيى ارضاً ميتة فهي له فعلى الاول
كما هو قول الاكثر لا يجوز الاحياء الّا باذن الامام عليه السّلام وعلى الثّاني يجوز كما ذهب اليه
بعض اصحابنا ويرد عليه انّ التصرّف بالتّبليغ اغلب فلا بدّ من الحمل عليه كالسّابق فلا يشترط الاذن الّا
ويجاب عنه الشّهيد رحمه الله بانّ اشتراطه يعلم من دليل خارج لا من هذا الدّليل **فائدة**
الحقّ انّ نبيّنا عليه السّلام قبل البعثة كان متعبّدا ولكن لا بشريعة من قبله من الانبياء وقيل
لم يكن متعبّدا بشيء وقيل كان متعبّدا بشريعة من قبله على اختلاف في مذاهبهم فقيل بشريعة نوح
عليه السّلام وقيل بابرهيم عليه السّلام وقيل بموسى عليه السّلام وقيل بعيسى عليه السّلام وقيل
بكل الشرايع وقيل بالوقف لنا انّ ضرورة ديننا يقتضي افضليّته عن كلّ الانبياء وفيما ذكروه
يلزم تقديم المفضول على الفاضل وهو قبيح وكانّه لو كان كذا لكان امّا بالوحي او بالتّعليم من علمائهم والاوّل
هو معنى الرّسالة والموافقة لا يقتضي المتابعة وامّا الثّاني فلو ثبت لافتخر اهل الاديان بذلك ولو
افتخروا به لشاع ولم يعاشر اهل الكتاب ولم ياخذ منهم شيئا والّا فالعادة تقتضي بنقله ولا من كتبهم لانّه
كان امّيا لا يقرء ولا يكتب مع ما روى الخاصّة والعامّة انّه صلّى الله عليه واله قال كنت نبيّا وادم
بين الماء والطّين وايضا كون عيسى في المهد نبيّا ويحيى في الصّبي دون نبيّنا صلى الله عليه واله الى
اربعين سنة ينافي افضليّته وامّا بطلان القول بعدم تعبّده بشيء فواضح لاستلزامه كمال النّقص وكونه
اسوء حالا من احاد النّاس مع ما ورد ممّا كان يفعله من الاعمال والحجّ في الاخبار وامّا بعد البعثة فالحقّ
ايضا انّه لم يكن متعبّدا بشريعة من قبله وتوافقه مع غيره في كثير منها ليس بمعنى المتابعة واختلف النّاس فيه
ايضا فقال بعضهم بمتابعته شرع من قبله في الجملة مستندا لا بظواهر بعض الأيات لنا ما تقدّم من
الادلة وان هو الّا وحي يوحى وانّ شرعه كان ناسخا وكان ينتظر الوحي في كلّ مسئلة ولا يتمسّك بالاديان
السّابقة واخباره عن التّورية برجم الزّانية لاتمام الحجّة على اليهود واظهار علمه وامّا الأيات مثل قوله
تعالى ثمّ اوحينا اليك ان اتّبع ملّة ابرهيم وبهديهم اقتده وشرع لكم من الدّين ما وصّى به نوحا فهي
محمولة على اصول العقايد والّا لزم النّسخ سيّما مع ملاحظة قوله تعالى ومن يرغب عن ملّة ابرهيم
الّا من سفه نفسه وكذلك المراد بهدى الجميع ما اتّفق الجميع فيه وهو اصول العقايد والّا فاديانهم مختلفة
ويظهر من ذلك الجواب عن ساير الأيات **فائدة** اذا ثبت بطريق صحيح امر من الشّرايع السّابقة
ولم يثبت نسخه في ديننا فهل يجوز لنا اتباعه ام لا مثل ان يذكر في القران او في الاخبار المتواترة حكم من
الاحكام في شرع من الشّرايع السّابقة مثل قوله تعالى في شان يحيى انّه كان سيّدا وحصورا ونحو ذلك

اختلف الاصوليون فيه على قولين والاقوى ان فهم انه تعالى ونبيه نقل ذلك على طريق المدح لهذه الامة ايضا ويجب يدل على حسنه مطلقا فنعم والا فلا وربما يقال ان عدم علم الناسخ كاف في استصحاب بقائه فهو حجة مطلقا وهو مبنى على القول بكون حسن الاشياء ذاتيا وهو ممنوع بل التحقيق انه بالوجوه والاعتبارات وان كنا لا نمنع الذاتية في بعض الاشياء لكن اعمال الاستصحاب لا يمكن الا مع قابلية المحل ويتفرع على المسئلة فروع ذكرها في تمهيد القواعد منها الاحتجاج على اجنبية العبادة على التزويج بالآية المتقدمة ومنها لو حلف ليضربن زيدا مثلا مائة خشبة فضربه بالعثكال ونحوه لقوله تعالى خذ بيدك ضغثا الاية والضغث هو الشماريخ القائمة على الساق الواحد وهو المسمى بالعثكال قال في تمهيد القواعد وهذا الحكم مروى عندنا في اليمين بشروط خاصة وفي الحدود وكذلك لا مطلقا ومنها الاحتجاج بقوله تعالى ولمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم على صحة كون عوض الجعالة مجهولا ومنها الاحتجاج بقوله تعالى شانه العزيز وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين على اشتراط الاخلاص ان لم يضم اليها قوله تعالى وذلك دين القيمة نقد يفسر القيمة بالثابتة التي لا ينسخ

قانون تقرير المعصوم حجة وهو ان يفعل بحضوره فعل او اطلع على فعل في عصره ولم ينكر فهو يدل على الجواز ان لم يمنعه مانع من خوف وتقية او سبق منعه عليه او معلومية عدم الفائدة في المنع ونحو ذلك من المصالح واصالة عدمه يكفي في المقام وكذلك اذا اطلع ان المكلف اعتقد شيئا على خلاف الواقع والدليل على ذلك لزوم النهي عن المنكر سيما على المعصوم وان التقرير على الحرام حرام لكونه اعانة على الاثم فالظاهر من السكوت الرضا بفعله قال المحقق في المعتبر واما ما ينسبه فلا حجة كما روى ان بعض الصحابة قال كنا نجامع فنكسل على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله فلا نغتسل لجواز ان يخفى فعل ذلك على النبي صلى الله عليه وآله فلا يكون سكوته عنه دليلا على جوازه لا يقال قول الصحابي كنا نفعل دليل على عمل الصحابة او اكثرهم فلا يخفى ذلك عن الرسول صلى الله عليه وآله لانا نمنع اذ قد يخبر بمثل ذلك عن نفسه او عن جماعة يمكن ان يخفى حالهم عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم

ايقاظ قيل ان الحكم الذي علم به المعصوم في الرؤيا حجة لما ورد من ان من رآه فقد رآه وان الشيطان لا يتمثل به ورد بانه فرع ان يعرف بصورته في اليقظة حتى يصدق عليه انه رآه فلا يتم الاطلاق واجيب بانه روى احد رسول الله صلى الله عليه وآله في المنام في زمان مولانا الرضا عليه السلم فقال عليه السلم هو رسول الله صلى الله عليه وآله من رآه فقد رآه ومن المعلومات ان الرائي لم يره صلى الله عليه وآله وبعد فانا نرى كثيرا ما نرى في المنام صورتهم ويظهر في اليقظة انه كان غالبا ما صالحا نرى بصورتها اظهارا اجلالته كما في حكاية رؤيا المفيد حيث انه رأى في المنام فاطمة الزهراء صلوات الله وسلامه عليها والحسنين عليهما السلم معها قالت له في المنام يا شيخ علمهما الفقه فجاءت في يومه والدة السيدين المرتضى والرضي بهما وقالت يا شيخ علمهما الفقه وكيف كان فالاعتماد مشكل سيما اذا خالف الاحكام الشرعية

الواصلة الينا مع ان ترك الاعتماد مطلقا حتى فيما لو لم يخالفه شئ ايضا مشكل سيما اذا حصل الظن الظن بصحته وخصوصا لمن كان اغلب رؤياه صادقة سيما بملاحظة ما رواه الكليني في الحسن لابرهيم بن هاشم عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلم قال سمعته يقول راى المؤمن ورؤيا
في اخر الزمان على سبعين جزء من اجزاء النبوة
وفي الصحيح عن معمر بن خلاد
عن الرضا عليه السلم
قال ان
رسول الله صلى
الله عليه واله كان اذا اصبح
قال لاصحابه هل من مبشرات يعني
به الرؤيا وفي مغتنم ومات
اخر تمام المجلد الاول
بعون الله
الاول بلا اول في
شهر شوال
المكرم

من هذا الكتاب
المجلد الثاني

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين وبه ثقتي

المقصد الرابع في الادلة العقلية والمراد بالدليل العقلي هو حكم عقلي يتوصل به الى الحكم الشرعي وينتقل من العلم بالحكم العقلي الى العلم بالحكم الشرعي وهي اقسام نذكرها في طي قوانين منها ما يحكم العقل من دون واسطة خطاب الشرع ومنها ما يحكم به بواسطة خطاب الشرع كالمفاهيم والاستلزامات **قانون** معنى كون ما يستقل به العقل ويتفرد به كوجوب قضاء الدين ورد الوديعة وحرمة الظلم واستحباب الاحسان ونحو ذلك دليل حكم الشرع انه كما ثبت عند معاشر الامامية وفاقا لاكثر العقلاء من ارباب الديانات وغيرهم من الحكماء والبراهمة والملاحدة وغيرهم بالادلة القاطعة والبراهين الساطعة بل بالضرورة الوجدانية التي لا يعارضها شبهة وريبة ان العقل يدرك الحسن والقبح بمعنى ان بعض الافعال بحيث يستحق فاعله من حيث هو فاعله المدح وبعضها بحيث يستحق فاعله الذم وان لم يظهر من الشرع خطاب فيه ويظهر عنده هذا الحسن والقبح في المواد المختلفة على مراتبها المترتبة فيها بحسب نفس الامر فقد يدرك في شيء حسنا لا يرضى بتركه يحكم بلزوم الاتيان به وفي بعضها فيحكم بلزوم تركه وقد يجوز الترك في بعضها والفعل في بعضها وهكذا فكذلك من الواضح انه يدرك ان بعض هذه الافعال مما لا يرضى الله بتركه ويريده من عباده بعنوان اللزوم وبعضها مما لا يرضى بفعله ويريد تركه بعنوان اللزوم وانها مما يستحق بها عن الله المجازات ان خيرا فخير وان شرا فشر ولازم ذلك انه طلب منا الفعل والترك بلسان العقل فكما ان الرسول الظاهر يبين احكام الله تعالى ومأموراته ومنهياته فكذلك العقل يبين بعضها فمن حكم عقله بوجود المبدء الحكيم القادر العدل الصانع للعالم فيحكم بانه يجازي العبد القوي بسبب ظلمه على العبد الضعيف بالعقاب وكذلك الودعي الذي ائتمنه عبد من عباده سيما اذا كان ذلك العبد محتاجا غاية الاحتياج بسبب ترك ردها اليه ويجازي العبد القوي الرفيع برافته على العبد الضعيف العاجز المحتاج بالثواب فلو لم يكن نهينا عن الظلم وامرنا برد الوديعة ولم يكن الظلم وترك الرد مخالفة له لما حكم العقل بمؤاخذة الله وعقابه فان القبح الذاتي يكفي فيه محض استحقاق الذم فيثبت من ذلك ان الظلم حرام شرعا ورد الوديعة واجب شرعا وما توهمه بعض المتأخرين تبعا لبعض العامة من ان حكم العقل هو محض استحقاق المدح والذم لا ترتب الثواب والعقاب ايضا الذي هو لازم حكم الشرع فلم يدل الحكم العقلي على الحكم الشرعي فهو مبني على الغفلة عن مراد القوم من الحكم العقلي وحسبانا ان حكم العقل انما هو الذي ذكروه في مبحث ادراك العقل للحسن والقبح قبالا للاشاعرة المنكرين لذلك وقد عرفت ان العقل يحكم بازيد من ذلك ايضا مع ان المستفاد من الاخبار الواردة في العقل والجهل ايضا هو ذلك وانه مما يثاب به ويعاقب وانه مما يكتسب به الجنان وغير ذلك مع انه يمكن ان يقال بعد ما ثبت ان لكل امر من الامور حكما من الله بالضرورة والاخبار وثبت من الاخبار انها موجودة عند المعصومين وان لم يصل الينا كلها ان كل ما يدرك العقل قبحه فلا بد ان يكون من جملة ما نهى الله تعالى عنه وما يدرك حسنه لابد ان يكون مما امر

يقول

فاذا استقل

فاذا استقل العقل بادراك الحسن والقبح بلا تامل في توقيفه على شرط او زمان او مكان او مع تقييده بشئ من المذكورات
فيحكم بان الشرع ايضا حكم به كذلك لانه تعالى لا يامر بالقبيح ولا ينهى عن الحسن بل انه يامر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء
والمنكر وقد يقال ان الثواب والعقاب انما يترتبان على الاطاعة والمخالفة لا غير والاطاعة والمخالفة لا يتحقق الا بموافقة
الاوامر والنواهي من الكتاب والسنة ومخالفتها وحيث لا امر ولا نهي ولا خطاب فلا اطاعة فلا ثواب ولا عقاب وفيه ان انحصار
الاطاعة والمخالفة في موافقة الخطاب اللفظي ومخالفته دعوى بلا دليل بل هما موافقة طلب الشارع ومخالفته وان كان
ذلك الطلب بلسان العقل ونظير ذلك ان الله تعالى اذا كلف نبيه بواسطة الهام من دون نزول الوحي من جبرئيل واتيان كلام
وامتثله فيقول انه اطاع الله جزما فان العقل فيما نحن فيه نظير الالهام فيه والقول بان القدر الثابت من الادلة ان ما يجوز اتباعه
ويجب متابعته هو ما حصل القطع او الظن من قول المعصوم او فعله او تقريره دون غيره فالكلام في هذا الدليل العقلي
مثل الكلام في جواز العمل بالرؤيا اذا رأى احد احدا من المعصومين وحكم بحكم ولا دليل على جواز العمل بهذا الحكم كلام
فهو ظاهر اذ من يدعى حكم العقل بوجوب رد الوديعة وحرمة الظلم يدعى القطع بان الله خاطبه بذلك بلسان العقل
فكيف يجوز العمل بالظن بخطاب الله وتكليفه ولا يجوز العمل مع اليقين به فان كان ولا بد له من المناقشة فليكتف في
منع حصول هذا القطع من جهة العقل وانه لا يمكن ذلك وانت خبير بان دعوى ذلك بعيد عن السداد ولا يرد
هذا على من ادعى في ذلك انه لم يدل دليل على امتناعه انه لم يسلم البرهان على وقوعه فاذا ادعاه مدع فكيف نكذبه نعم
لا نمنع تفاوت الافهام في ذلك وندرة المواضع التي يستقل العقل بادراك الحكم وذلك لا يوجب نفي الحكم راسا
ولا يرد نقضا على من جزم بذلك فان كل مجتهد مكلف بمؤدى فهمه قطعيا كان او ظنيا ومعذور في خطائه ثم
ان معنى قولهم ان العقل والشرع متطابقان فكلما حكم به الشرع حكم به العقل وبالعكس ان كلما اتى به الشرع بحكم
لو اطلع العقل على الوجه الذي دعى الشارع الى تعيين الحكم الخاص في ذلك الشئ لحكم العقل موافقا له وذلك لان
الحكيم العدل الذي لا يفعل القبيح لا يصدر عنه القبيح وترجيح المرجوح قبيح والترجيح بلا مرجح محال فتعيين الوجوب
مثلا للصلوة والزكوة وتعيين الحرمة للخمر والخنزير انما كان لجهة مرجحة لذلك من حسن او قبح ذاتي او بحسب زمان او
مكان او شخص وتلك الجهة علة تامة لاختيار ذلك الحكم اما بذاتها او مع ملاحظة قيد من زمان او مكان او غيرهما
فلو فرض اطلاع عقولنا على تلك العلة على ما هي علة الحكم فيه مثل ما حكم به لسان ظاهر الشرع وما يتوهم انه قد لا يكون
في اصل الفعل رجحان لكنه يامر به امتحانا للعبد فهو لا ينافي ما ذكرنا اذ نفس الابتلاء ايضا مصلحة وان لم يكن في
نفس المامور به مصلحة مع انه قد يكون المراد بالامر محض الامتحان مثل حكاية ابرهيم ع فالمصلحة انما هي في الامتحان
لا في الذبح مع ان لاختيار امر مخصوص للامتحان ايضا دون امر اخر جهة مقتضية ومصلحة معينة لان لا يلزم الترجيح
بلا مرجح في اختيار ذلك الامر للامتحان وعدم ادراكنا اياها لا يدل على عدمه وبالجملة العقل تابع لما افاده الشارع
فاذا اطلع على طلب الفعل من حيث هو هو فهذا العقل يحكم بحسن طلبه كذلك واذا اطلع على طلبه من حيث الامتحان فيحكم
بحسن طلبه من حيث الامتحان وهكذا واما العكس اعني كلما حكم به العقل فقد حكم به الشرع فيتصور له تقريران
احدهما ان ما حكم العقل بحسنه وقبحه بعنوان لزوم الفعل وعدم الرضا بالترك او بالعكس او غيرهما من الاحكام
فيحكم الشرع به بمعنى ان العقل دل على انه مطلوب له ومراده ونحن مكلفون بفعله او مبغوضه ومكروهه ونحن
مكلفون بتركه ويثيبنا على الاول ويعاقبنا على الاخر وثانيهما ان ما حكم العقل بانه مراد الله ومطلوبه اراد
منا فعله او تركه بعنوان الالزام او غيره فهو موافق لما صدر عن الله تعالى من الاحكام وهو مخزون عند اهله من المعصومين

حكم ٣

وذلك مبني على الاعتقاد بان علم كل شيء مودع عند الله ومودع عند النبي ص وبلغنا اكثرها وبقي بعضها مخزونا عند اهلها الاطهار
مصلحة رونها فذلك الحكم العقلي كاشف عن ان ما هو مخزون من الحكم عند اهله في شان هذا الذي ادرك العقل حكمه هو
ما حكم به العقل من الاحكام والاظهر هو التفسير الاول وبالجملة لا وجه لما مر من الاشكال في كون دليل العقل بهذا المعنى
مثبتا للحكم الشرعي مع انه متفق عليه عند اصحابنا فانهم يصرحون في الكتب الاصولية والفقهية ان من ادلة احكام الشرع
هو العقل ثم يذكرون في اقسام الادلة العقلية ما يستقل به العقل كقضاء الدين ورد الوديعة والظلم وينادي بذلك
قولهم في الكتب الكلامية بوجوب اللطف على الله ويفسرون اللطف بما يقرب من الطاعة ويبعد عن المعصية وجعلوا من اللطف
ارسال الرسل وانزال الكتب وليس معنى ذلك الا ان العقل يدرك الاحكام الشرعية من ان الله تع يريد منهم العدل
ورد الامانة وينهاهم عن الظلم والفساد وان الصدق والتواضع والسخاء والعفو حسن وان الكذب والكبر والبخل
والنفاق قبيح وامثال ذلك فاللطف انما هو لتعاضد العقل بالنقل حتى يكمل به البيان ويثبت به الحجة وقد اورد على
هذا القسم من الادلة العقلية وجوه من الاعتراضات سخيفة لا يليق كثير منها بالذكر اعرضنا عنها واقواها امور احدها
قوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانها تدل على نفي التعذيب الا بعد بعث الرسول وتبليغه فلا يكون ما حكم
العقل بوجوبه او حرمته واجبا شرعيا وحراما شرعيا بل هو اباحة شرعية ورد بان الواجب ما يستحق تاركه العقاب والحرام
ما يستحق فاعله العقاب لا ما يلزمه من الاستحقاق وفعلية الجزاء واعترض عليه بان الواجب الشرعي مثلا هو ما يجوز
المكلف العقاب على تركه ومع الجزم بعدمه لاخباره تع بذلك فلا يجوز فلا وجوب وفيه ان هذا منافشة في
الاصطلاح واعترض ايض بان الواجب الشرعي مثلا ما يوجب فعله الثواب من حيث هو اطاعة وتركه العقاب من حيث هو
مخالفة واخبار الله تع بنفي التعذيب باخبار الفعل فلا اطاعة ولا مخالفة ولا وجوب ولا حرمة وفيه نظر يظهر دفعه مما مر من ان
العقل يحكم بان الله تع امرنا بالفعل وههنا ينحصل الاطاعة والمخالفة ولا ينحصران في موافقة الخطاب اللفظي و
مخالفته ودلالة الاية على نفي التعذيب على الاباحة فيه منع ظاهر وعلى القول بكون جميع الاحكام مخزونا عند اهله ولا ينال
من ادراك العقل الى ما هو الموجود عند اهله فصدق الاطاعة والمخالفة اظهر فيصدق بعث الرسول ص وحصول
التبليغ منه في هذا الحكم ايض فثبت الحكم الشرعي بالعقل ويثبت الحكم بالثواب والعقاب فيما قيل في دفعه من ان المراد
بعث الرسول ص هو بعثه بالبيان التفصيلي لا مثل هذا البيان الذي يبين العقل تفصيله وتظهر بها نبه من حكم العقل فهو
جدا لا ترى انا نثبت كثيرا من احكام الله تع بالاجماع مع انك لا تقول بان هذا البين بتبليغ تفصيلي فان اتفاق
الفقهاء كاشف عن راي المعصوم وحكمه المعلوم اجمالا قبل العلم بالاجماع تفصيلا وليس بكاشف عن قوله التفصيلي
حال استخراج العقل للحكم حال استخراج اتفاق العلماء له فالتحقيق في الجواب عن الاية انها من قبيل قوله تع ليهلك من
هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ولا يكلف الله نفسا الا ما اتاها ولا تكليف الا بعد البيان ونحو ذلك ولما كان اغلب
التكاليف الشرعية مما لا يستقل به العقل فاكتفى في الاية بذكر الرسول فالمراد حقيقة والله يعلم وما كنا معذبين حتى
نتم الحجة ولا ريب ان مع ادراك العقل الحجة تمام او يقول ان الرسول الباطن كما ورد ان الله تع حجتين حجة في الباطن
وهو العقل وحجة في الظاهر وهو الرسول مع ان الاية ظاهرة فيه الف كلام فلا يعارض بها الدليل القاطع من حكم
العقل فيما يستقل ولو نوقش في ادراك العقل بالاستقلال فانما هو كلام في الصغرى وكلامنا انما هو على فرض المفروض
انا ندعي استقلاله في بعض الامور وكل مجتهد مكلف بمقتضى فهمه فاذا جزم بشيء فهو المتبع فاذا ظهر بعد ذلك خطاؤه
فهو معذور كما هو معذور في ظنونه بل استقلاله في بعض الامور بديهي لا يقبل التشكيك ومنعه مكابرة ولقد

اعرب بعضهم حيث سلّم ذلك في المعارف والعقايد لما دلّ عليه اطلاقات الاخبار الدالة على تعذيب عبدة الاوثان فانها
تشمل حال الفطرة ايضا بخلاف الاعمال وهو مع انه معارض بالاطلاقات الدالة على العذاب والعقوبة على الظلم والكذب وغيرها
نمنع ان مآل التعذيب على عبادة الاوثان مثلا يرجع الى التعذيب على الاعمال فان الاعتقادات ليست باختيارية بل
المقدور منها هو النظر الذي هو من مقدماتها والتحصيل واندراج النظر بمجرد تجويز ان في تركه مظنة الضرر ودفع الضرر
المظنون واجب عقلا في الواجبات الشرعية وتسليم العقاب على تركه ليس باوضح من اندراج الظلم في المحرمات الشرعية
لتدل الوعيد والتهديد في ايجابها فهذا تحكم بارد بل ترجيح المرجوح وثانيها الاخبار التي دلّت على انه لا يتعلق التكليف
الا بعد بعث الرسل ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حيّ عن بينة وعلى ان على الله بيان ما يصلح وما يفسد وعلى
انه لا يخلو زمان عن امام معصوم ليعرّف الناس ما يصلحهم وما يفسدهم وعلى ان الله تع يحتج على العباد بما اتيهم وعرّفهم
ثم ارسل اليهم رسولا وانزل اليهم الكتاب فامر فيه ونهى امر فيه بالصلوة والصيام الحديث ولا يخفى ضعف الاستدلال بها
ويظهر الجواب عنها مما قدمنا فان المراد من بعث الرسل هو التبليغ ولا معنى للتبليغ بعد ادراك العقل مستقلا فانه تحصيل
الحاصل نعم هو لطف وتاييد وتاكيد كوعظ الواعظين في التكاليف السمعية التي صار كثير منها من ضروريات
الدين مع ان البينة اعم من الشرع والتعليل يفيد انحصار البينة في الشرع وهو لا يتم الا فيما لا يدركه العقل سلمنا
الدلالة لكنها مخصصة بالادلة المتقدمة وبيان ما يصلح ويفسد لا ينحصر في بيان الرسول فقد بين الله تع كثيرا من المصالح
والمفاسد بسبب خلق العقل وتعريف المصلح والمفسد ينحصر في المعصوم اذا لم يكن بحيث يدركهما العقل فهو في غير ما
يستقل به واما الرواية الاخيرة فهي على خلاف مطلب المورد ادلّ اذ الظلم مما اتيهم وعرّفهم هو ما ارشدهم العقل اليه
اذ المذكور في الخبر من اوامر الكتاب ونواهيه هو مثل الصلوة والصيام مما لا يستقل به العقل ولا دلالة في الخبر على ان المراد
ان الاحتجاج لا يتم الا بمجموع الامرين من الاتيان والتعريف وارسال الرسل واما مثل قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد
فيه نهي فلا يدل على ان كلما لم يرد فيه نص فهو مباح وان ادرك العقل قبحه كما توهم بل المراد منه ما لا يدركه العقل الا
اما من تخصيص كلمة شيء او تعميم النهي بحيث يشمل مناهي العقل وقد ذكر بعضهم في تقريب الاستدلال به وجهين الاول
ان الرواية من باب الخبر لا الانشاء ومعناها ان كل شيء لم يرد من الشارع منع عنه ولم يصل الينا فلا يحكم عليه بالمنع الشرعي
وان كان محظورا عند العقل استنادا الى منع ادراك العقل العلة المقتضية لحكم الشرع فيبقى على اصالة البراءة حتى يصل
النهي فدل الخبر على انه لا يصح الحكم بوجوب شيء او حرمته شرعا لحكم العقل بحسنه او قبحه والثاني انها انشاء لحكم ما لم
يرد فيه نهي ومعناها ان حكم ما لم يرد فيه نهي هو الاباحة وان ادرك العقل قبحه وانت خبير بان المعنى الاول ايضا
انشاء للحكم فان المنع عن الحكم بالمنع الشرعي وانه حرام شرعي مثلا اذا صدر عن الامام فلا يريد به بيان الاصطلاح وانه
لا يجوز اطلاق الحرام الشرعي عليه في الاصطلاح بل وظيفته بيان الحكم وحاصله ان ذلك ليس بحرام شرعي فاذا لم
يكن حراما فهو مباح فيرجع الى المعنى الثاني فان قلت المراد من المعنى الاول بيان ان الحكم الظاهري للمكلف هو
الاباحة نظرا الى اصل البراءة حتى يصل النهي لا ان حكمه الاباحة في نفس الامر والمراد من المعنى الثاني بيان ان حكم ما لم
يصل حكمه هو الاباحة النفس الامرية مطلقا قلت لا يصح حمل المعنى الثاني على الاباحة الواقعية لانه لا يصح جعله مغيا
بغاية وبعد فرض كونه حقا وان ربما ان المكلف لا بد ان يبني على هذا حتى يظهر له خلافه فهذا يرجع الى بيان الحكم الظاهري
فيرجع الى الاول وليس معنى اخر فالتحقيق ان المعتبر في الدلالة هو الظاهر لا التاويل وقوله ع مطلق مساوق لقوله مباح
ولما كان العقل يحكم بقبح اباحة القبيح فما يدركه عقولنا انه قبيح لا يجوز ان يبيحه الشارع ويرخص فيه كما بينا سابقا

كل ع

ومنع ادراك العقل لعلة القبح قد عرفت فساده وان كلامنا على فرض ادراكه مخصص الحديث بما لا يدركه العقول وتعميم
النهي فان قلت ان اطلاق الرخصة فيما لا يدركه العقول ايضا يوجب الرخصة في القبيح في الجملة اذ القبيح النفس الامري
قبيح في نفس الامر وله خاصية ذاتية توجب تاثيرا كالسم ولا ريب ان في جملة ما لم يرد فيه نص ولم يصل الى المكلف بعد
مفاسد فكيف يحكم الشارع بالرخصة في جميعه قلت بعد ما قدمنا لك في مباحث الاخبار في مقام بيان ان الشارع
اكتفى عن المخاطبين بما يفهمونه بظنتهم وان لم يكن موافقا للواقع لا يبقى لك مجال لهذا البحث فراجع ثمة ومما يوافق هذا الخبر من
رخصة تعاطي ما فيه حرام وحلال حتى يعرف الحرام بعينه وترخيص اخذ اللحوم والجلود من سوق المسلمين وترخيص اكل طعام
اهل الكتاب من غير اللحوم ونحو ذلك في غاية الكثرة والجواب عن الكل واحد فان الحسن والقبح قد يكونان بالوجوه و
الاعتبارات فتاثير الاشياء تابع لتلك الوجوه مثل تفاوت الاشخاص والازمان والامكنة وحال العلم والجهل وغيرها
وقد يتدارك تاثير السمية بترياق الاتيان من باب التسليم والانقياد والامتثال لحكم الله الظاهري وثانيها
ان اصحابنا والمعتزلة قالوا ان التكليف فيما يستقل به العقل لطف يعني ان انضمام التكليف الشرعي بالتكليف العقلي
بمعنى تواردهما معا لطف كما ان مطلق التكليف السمعي لطف فيما لا يستقل به العقل والعقاب بدون اللطف قبيح فلا
يجوز العقاب على ما لم يرد فيه من الشرع نص لعدم اللطف فيقبح اقول سلمنا وجوب اللطف لكن وجوب كل لطف
ممنوع اذ كثير من الالطاف مندوبة فان التكليفات المندوبة ايضا لطف في المندوبات العقلية ومؤكدة للواجبات العقلية
وقد يكتفى في باب اللطف بالتكليف بما لا يستقل به العقل لا بنفس التكليف العقلي كما يشير اليه قوله تعالى ان الصلوة
تنهى عن الفحشاء والمنكر فوجوب كل الالطاف اذا لم يثبت فان اراد من قوله ان العقاب بدون اللطف قبيح قبحه مع عدم
شيء من الالطاف فسلمناه لكن اللطف لا ينحصر في توافق التكليف السمعي وتوارده مع التكليف العقلي وانتفاء القرب الى الطاعة عن
والبعد عن المعصية بدون ذلك ثم اذ البلاء والمرض والموت وامثال ذلك وكذا سائر التكليفات السمعية كلها لطف
مع انا نقول ان بعث الانبياء ونصب الاوصياء وانزال الكتب من الالطاف البالغة ومع ذلك فامر النبي بمتابعة العقل و
ورود الكتاب بذلك كاف في التقريب والتبعيد ولا حاجة الى الحكم الخاص بما يوافق مدركات العقل فقوله فلا يجوز العقاب
الخ ان اراد عدم نص اصلا فعلى فرض تسليم اصل المسئلة نسلمه ولكن النص على لزوم متابعة العقل موجود وان اراد
عدم نص خاص يرد على ما يستقل به العقل فلزومه ممنوع وكذا عدم جواز العقاب ح ثم اعلم ان ما ذكرنا من حكم ما
يستقل بادراكه العقل وانه دليل الشرع انما كان مبنيا على القول بان العقل يدرك الحسن والقبح كما هو مذهب العدلية
واكثر العقلاء وحكمهم بادراكه انما هو على طريق الايجاب الجزئي فان بعض الاشياء لا يدرك حسنها وقبحها بالضرورة
كالصدق النافع والكذب الضار وبعضها بالنظر كقبح الصدق الضار وحسن الكذب النافع وبعضها مما يدرك العقل فيه ربما
والاشاعرة يقولون بعدم ادراكه على طريق السلب الكلي ثم انهم بعد التنزل والمماشاة ناظروا مع القائلين به
في الاشياء الغير الضرورية للتعيش كالتنفس في الهواء وشرب الماء عند العطش الشديد قبل ورود الشرع مع وجود النفع
فيها كشم الطيب واكل الفاكهة وقالوا بان العقل لا يدرك فيها شيئا واختلف القائلون بالتحسين والتقبيح العقليين
فوافقهم بعضهم وذهب اخرون الى الحظر وتوقف بعضهم وذهب الاكثرون الى ان العقل يدرك اباحتها فيكون
دليلا على الاباحة الشرعية ويظهر من ذلك ان ما هو المسلم عند كل القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين والمتفق
عليه بينهم انما هو الاحكام الاربعة في الجملة وليس عندهم شيء مباح عقلي كان متفقا عليه بينهم اذ الحكم بالاباحة
العقلية موقوف على حكم العقل باستواء الفعل والترك في المصلحة والمفسدة بان لا يكون في شيء منها مصلحة ولا مفسدة

فاذا كان مثل اكل الفاكهة وشم الطيب من الخلافيات بينهم فاى شئ يبقى بعد ذلك لان يحكموا عليه بالاباحة بالاتفاق فيما لا منفعة فيه اصلا مثل تحريك اليد بلا حاجة ولا داع ومضغ الخشب والنبات الغير اللذيذ لا حكم للعقل فيها عند الكل ولذلك عدوا امثلة التنزيل فيما يشتمل على منفعة وما هو من ضروريات العيش بحكم العقل بالرخصة فيها اتفاقا بل بوجوبها لان تركها موجب لقتل النفس القبيح عقلا المنافى لغرض الخالق من خلقه ولذلك لم يختلف فيه القائلون بادراك الحسن والقبح للعقل ومما ذكرنا ظهر ما فى كلام الفاضل الجواد رة حيث قال الاشياء الغير الضرورية عند المعتزلة قسمان ما يدرك العقل حسنها او قبحها وينقسم الى الاحكام الخمسة الى ان قال وما لا يدرك العقل حسنها ولا قبحها ولكنها مما ينتفع به كشم الطيب واكل الفاكهة مثلا فهذا قبل ورود الشرع مما اختلف فى حكمها الى اخر ما ذكره ونبه على هذا الغفلة بعض الافاضل ممن تاخر عنه ايضا والمختار قول الاكثر من الحكم بالاباحة لانها منفعة خالية عن امارة المفسدة العاجلة والاجلة والاذن من الله تعالى شانه فى التصرف معلوم عقلا لان ما يتصور من جانبه من المانع انما هو التضرر وهو منتف قطعا كالاستظلال بحائط الغير والاستضاءة بنوره والتسخن بناره حيث لا يوجب المذكورات ضررا على احد فيكون حسنا بمعنى ان للفاعل القادر ان يفعله ولا يستحق عليه ذما واحتمال حصول المفسدة فى الواقع وان لم نعلمها كما نشاهد وجودها فى بعضها بعد كشف الشرع مثل حرمة الغناء والفقاع الغير المسكر وامثال ذلك لا يوجب حصول تزلزل فى ادراك العقل لان هذا الاحتمال البحت الذى لا منشا له ولا امارة عليه قبل ورود الشرع مما لا يعتد به عند العقلاء كما ترى انهم يلومون من التحرز عن الجلوس تحت الحائط المحكم البنيان الذى لا ميل فيه ويلحقون بحجر المضروح بطن اصحاب الجنون والسوداء مع ان هذا الاحتمال معارض باحتمال المفسدة فى ترك الفعل ايضا وهو يستلزم التكليف بالمحال والمانع هنا ايضا لا يثبت الا بانه تصرف فى ملك الغير بغير اذنه فكانه نفى احتمال مفسدة اخرى ايضا وقد عرفت انه فاسد مع ان حرمة مطلق التصرف فى مال الغير غير معلوم عقلا ولا نقلا ودك مطلق الغير حتى الخالق المنزه عن النقص والاحتياج ثم ان الفاضل الجواد بعد ما استدل على مختاره بمثل ما ذكرنا قال لكن بقى شئ وهو ان الحكم بالحسن فيما نحن فيه لا يجتمع مع فرض انه مما لا يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه ويمكن الجواب عن ذلك بان العقل لا يدرك الحسن ولا القبح بالنظر الى خصوصياتها ويحكم حكما عاما بالحسن بالنسبة الى الجميع ويمكن ان يجاب ايضا عن ذلك بان المراد ان العقل لا يدرك حسنها ولا قبحها ابتداء ومجردة عن ملاحظة شئ اخر ولا ينافى ذلك حكمه بالحسن عاما بالنظر الى الدليل فتامل انتهى اقول والغفلة التى حصلت له اولا هو الذى اورد عليه هذا الاشكال وتفطن له لكن الجوابين اللذين ذكرهما لا ينفعانه فى شئ لامكان ان يقول شم الورد منفعة ماذون فيها وكل ما هو كذلك حسن يعنى لا حرج فى فعله ولا يستحق به الذم فهو حسن فقد علم حسنه بالخصوص من ذلك واما الجواب الثانى فيظهر بطلانه مما مر من عدم انحصار مدركات العقل فى الضروريات وقد يوجه كلامه بان مراده ان النزاع فيما لا يدرك العقل حسنه او قبحه بدليل مختص به ان ادرك حسنه من دليل عام يجرى فى الكل مثال الثانى ما تقدم وهو قوله شم الورد منفعة ماذون فيها الخ ومثال الاول ان يقول شم الورد فيه المنفعة الفلانية يعنى مثل تطريب الدماغ وكلما هو كذلك فهو حسن وفيه ان هذا القياس فى المباح لا يتم الا مع انضمام كونه ماذونا فيه وبعد ضم كونه ماذونا فيه لا فرق بين النفع الخاص والنفع العام وان اراد من النفع الخاص هو ما يوجد فى غير المباح مثل ان يقول فى رد الود بغير جهة حسن خاص وهو حفظ العرض وكلما هو كذلك فهو حسن بخلاف شم الورد لانه لا يقول فيه ان شم الورد موجب لمنفعة ماذون فيها وكلما

هو كذلك فحسن فهو مع انه غير ملائم للسياق من ذكر النفع وتعميمه وتخصيصه لا يجدي طائلا لانه لا معنى لجعل احدهما موضع النزاع دون الآخر مع صحة القياس وانتاجه وربما يدفع اصل الاشكال بانه لا منافاة بين عدم حكم العقل على شيء مع قطع النظر عن كونه مجهولا وبين حكمه عليه مع ملاحظة وصف الجهالة يعني ان حكم العقل بحسن شمّ الورد واكل الفاكهة انما هو مع ملاحظة انهما مجهولا الحكم واما مع قطع النظر عن كونهما مجهولي الحكم فلا حكم للعقل فيهما وفيه ايضا ان حكم المبيح بالاباحة ليس من جهة انه مجهول الحكم عند العقل بل لانه يحكم بانه منفعة ماذون فيها وحكم الحاظر بالحظر ايضا ليس من جهة انه مجهول الحكم بل لانه يزعم انه تصرف في مال الغير وهو حرام فكيف يجعل محل النزاع مجهول الحكم مع كون مقتضى دليل الباحثين علمهم بالحكم فان قيل ان ذلك مقتضى دليلهم نظرا الى ظاهر الحال واغماضا عن الاحتمال فقد يتبدل الحكم بظهور خلافه كما لو حكم الشيء بعد ذلك بالحرمة فيظهر الخلاف ويعلم ان الحكم السابق انما كان حكما لمجهول الحكم قلنا هذا الكلام سار في جميع المطالب المعلومة عند المناظرين فكثيرا ما يقام البرهان على المطلب وقد يدعى بداهته ثم يظهر خلافه وذلك لا يوجب الحكم بكون ذلك الحكم العقلي الذي هو مقتضى البرهان حكم ذلك الشيء من حيث انه مجهول الحكم بل تكليف الناظر في كل وقت مع التخلية التامة هو ما يصل اليه نظره سواء صادف الواقع ام لا نعم هذا الكلام يجري فيما لا نص فيه من الاحكام التي لا مسرح للعقل فيها اصلا مثل وجوب غسل الجمعة مثلا فان حكمه قبل ثبوته من الشرع من حيث هو مجهول عدم الوجوب لا مع قطع النظر عنه واين هو من الحكم بالاباحة فحينئذ يمكن ان يقال ان تلك الاشياء قبل العلم باحكامها تفصيلا حكم عقلي من حيث كونها مجهولا بالاستقلال وان لم يكن العقل مستقلا بادراك احكامها مع قطع النظر عن الجهالة وكل ذلك صدر من الغفلة التي اشرنا اليها وبما ذكرنا ظهر اندفاع ما ربما يورد هنا من الاشكال من لزوم تسبيع الاحكام لزيادة الاباحة الظاهرية والحظر الظاهري على الاحكام الخمسة اذ ادلة القائلين بها لا يفيد الا الاباحة والحظر ما لم يظهر مفسدة او رخصة فانه لا يمكن نفي الاحتمال العقلي ولا سيما مع ملاحظة ما ورد في الشرع من تحريم بعض المنافع الخالي عن المضرة مثل الغناء وشرب الفقاع الغير المسكر ونحوهما فربما يكون في الشيء مفسدة ذاتية لا يدركها العقل ثم يكشف عنه الشرع اذ ذلك اشكال سار في جميع الاحكام لا اختصاص له فيما نحن فيه بل بجميع المطالب المستدل عليها والمبيح والحاظر لا يريدان اثبات الاباحة والحظر الظاهريين بل يثبتان الاباحة والحظر النفس الامريين كما هو مقتضى دليلهما نعم قد يتضح هذا الاشكال اذا استدل على هذا المطلب بمثل قولهم ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فيمكن ان يقال فيه ايضا انه مباح لمن لم يطلع على النهي في نفس الامر وحرام على من اطلع عليه في نفس الامر لا انه بغير المطلع مباح ظاهرا وحرام واقعا نظير ذلك ما يقال في الواجب المشروط بالنسبة الى الواجد للشرط والفاقد كما بيناه مرارا ثم قد ظهر لك ان الاقوال في المسئلة اربعة الاباحة وهو مذهب الاكثرين من اصحابنا والمعتزلة البصرية والحظر وهو مذهب بعض اصحابنا والمعتزلة البغدادية والوقف وهو مذهب المفيد من اصحابنا وبعض العامة وذهب الاشاعرة الى انه لا حكم لها والمراد بالوقف انا نجزم بان هناك حكما ولم نعلم انه اباحة او تحريم والفرق بين المتوقف والحاظر انه يجزم بالحرمة فيكف عنه لاجل الحرمة والمتوقف يكف عنه خوفا عن الوقوع في الحرام بقي الكلام في معنى قبل الشرع والمراد به قبل وصول الشرع اليه سواء كان ذلك في زمان الفترة او في وقت اضطرار المكلف وانقطاعه بسبب حبس او مانع او نحو ذلك ولا ينافي ذلك عدم خلو زمان من الازمنة عن نبي او وصي او حافظ للشريعة على اصولنا ولا ما ورد بان جميع الاحكام صدرت عن الله تعالى وهو مخزون عند اهله فان من المعاين المحسوس ان ذلك ليس بحيث يمكن وصوله الى كل احد من المكلفين مع ان بيان الاحكام قد يجيء بعد ما وقع الاحكام الشرعية وظهر لنا حرمة بعض الاشياء التي لم يدرك عقولنا حرمتها ووجوب بعض آخر كذلك فلا يجوز الاعتماد

قوله اذ ذلك اشكال سار في جميع الحكم
الاولى في دفع الاشكال ان يقال
ان مقابلة الحكم الظاهري للحكم
الواقعي ليست لتعدد موضوع بل
باعتبار الموضوع من حيث
دخول الجهل فيه وعدمه فالاباحة
والحظر الظاهريان داخلان
في تنويع الاباحة والحرمة فالاحكام
التكليفية لا تزيد على خمس غير
ان كل واحد من الخمس باعتبار
الموضوع ينقسم الى الواقعي
والظاهري فالواقعي ما يلحق الواقعة
من حيث هي اي بعنوانها الخاص
والظاهري ما يلحق الواقعة
لجهالة حكمها (نعم) الواقعي اي
اي لا بد راجعا بعنوان مجهول
الحكم سيد علي

على ذلك الاصل حتى يقع التتبع التام كما في كل ما لا نص فيه فانه لا يجوز التمسك باصل البراءة اولاً حتى يحصل الظن بعدم
المعارض كما سيجيء انشاء الله تعالى ثم ان القول بان كل ما فيه منفعة خالية عن المضرة قبل ورود الشرع مما يستقل بحكمه
العقل على القول بالاباحة والحظر انما يتم ان لو قلنا بان الدليل على ذلك يفيد القطع كما في قبح الظلم والعدوان وحسن
العدل والاحسان لعدم دليل على كون غير المقطوع به دليلاً للشرع بالخصوص ودعوى قطعيته من حيث عدم كون
التصرف في مال الغير مما نعا وان كان يمكن لكن دعوى عدم مضرة مفسدة اخرى محتملة فيه بعنوان القطع فيما ينفعنا اليوم
اعني بعد ثبوت الشرع وبعث النبي صلى الله عليه وآله ونصب الاوصياء من ثمرات هذه المسئلة مشكلة اذ المفروض ان كثيراً مما يشتمل على
المنفعة الخالية عن المضرة في عقولنا قد نهى عنها الشارع وصار ذلك كاشفا عن قبح واقعي ويحتمل فيما لم نقف فيه على
نهي ان يكون مثل ذلك وعدمه مظنون لا مقطوع به فالاعتماد اذاً اما باستصحاب الاباحة السابقة على بعث النبي صلى الله عليه وآله
وورود الشرع في الجملة او باستصحاب عدم ورود النهي بذلك او بالظن الحاصل بملاحظة محض انه منفعة خالية عن مضرة
لا مؤاخذة فيه وكيف كان فالحكم بالاباحة في مثل ذلك في امثال زماننا من الظنيات والدليل عليه ظني فكيف يبقى
انها مما يستقل بحكمها العقل بعنوان القطع نعم يمكن ان يقال لما كان العمل بظن المجتهد مما يستقل به العقل بعد فقد
القطع لانسداد باب العلم وانحصار المناص في الظن وذلك من جزئياته فمن هذه الجهة يصير من جملة ما يستقل به العقل
ومن ذلك ظهر ان ما يقال ان التكلم في هذا القسم من الادلة العقلية قليل الجدوى لعدم انفكاك ما استقل به العقل
من الدليل الشرعي عليه كما يلاحظ في قبح الظلم وحسن العدل ووجوب رد الوديعة وغير ذلك لا وجه له فان العمل بظن
المجتهد من اعظم ثمرات هذا الاصل واي فائدة اعظم من ذلك ولا ريب ان الدليل المعتمد فيه هو دليل العقل اذ ما
يستفاد من الشرع في هذا الباب لا يفيد الا ظنا والتمسك به بدون دليل قاطع لا وجه له وهذا هو الوجه في جعل الظن
المستفاد من الاستصحاب وغيره ايضا من الادلة العقلية وبعد ملاحظة هذا المعنى واندراج المذكورات في افراد ظن
المجتهد فتعاضدها الادلة الشرعية ايضا من الايات والاخبار في اصل الاباحة والاستصحاب وغيرهما كما ستشير اليها في
مواضعها انشاء الله تعالى هذا ولكن اثبات حجية ظن المجتهد لا دخل له في الادلة الشرعية التي هي المناط لاستفادة الاحكام
الفرعية وهي الموضوع لعلم اصول الفقه والمرجع في استنباط المسائل الفقهية بل هو شبيه المسائل الكلامية كما سنشير اليه
في مباحث الاجتهاد والتقليد نعم يمكن ان يقال ظن المجتهد بالمسائل الفقهية كما قد يحصل من الادلة اللفظية كالكتاب والسنة
فقد يحصل من الادلة العقلية واذا حصل الظن لم يحصل الظن بالضرر بمخالفته فيلزم اتباعه ومن ذلك يظهر الكلام
في الاستصحاب وغيره ايضا فتحاصل الكلام في هذا المقام ان الدليل العقلي اما حكم العقل بعنوان القطع على وجوب الشيء
عقلا كرد الوديعة او حرمته كذلك كالظلم او استحبابه كذلك كالاحسان وهكذا ومن جملتها حكمه بالاباحة في المنافع الخالية
عن المضرة قبل ورود الشرع على القول بها او حكمه بعنوان الظن به مثل ان العقل يحكم حكما راجحا ببقاء ما كان على ما كان
عند عروض الشك في زوال الرجحان ما ثبت يدوم الى ان يحصل الرافع فاذا ظن ببقاء الحرمة السابقة او الوجوب السابق
بسبب حصولها في الان السابق فيظن الضرر بمخالفة الحالتين السابقتين ويحكم بعد ملاحظة ان دفع الضرر المظنون
واجب بان متابعة الحالتين السابقتين واجبة وهذا هو الممايز بين الادلة التي يفيد الظن للمجتهد اذ بعضها يفيد الظن
من جهة انه كلام الشارع وبعضها يفيد الظن من جهة انه حكم العقل ولو كان حكما ظنيا ومن هذا يظهر الكلام في الحكم
بالاباحة ما لم يبلغنا المنع عنه بعد ظهور الشرع ايضا لحصول الظن ح من جهة العقل فالعقل اما يحكم في الموضوعات الخاصة
صريحا قطعا كالعدل والظلم مطلقا وشم الورد واكل الفاكهة قبل ورود الشرع واما من جهة عموم حكمه بقبح تكليف ما لا

٨ بعنوان

بطلان ويندرج تحته نفي وجوب الوضوء على من فقد الماء والصوم على من لم يقدر عليه وكذا العمل على مقتضى الحكم النفس
الامري فيما لا نصّ فيه ولم يدرك حكمه العقل فيحكم العقل بعدم الوجوب وعدم الحرمة اذ لم يثبت الحكم بنصّ او عقل قاطع وهذا هو
الاصل المعبّر عنه بالبراءة الاصلية بل وكذلك حكمه الظاهري كما سنبيّنه وهو ما تنازع فيه الفريقان في الاباحة والحظر وتنقيحه
كما سيجيء في اصل البراءة والظاهر انّ العقل ايضا يحكم برفع التكليف فيه وامّا من جهة عموم حكمه بانّ ما ثبت فالمظنون بقاؤه اذا
كان ما ثبت ثبوته محقّقا من عقل او حسّ او شرع ثمّ يجب العمل عليه استنادا الى انّ دفع الضرر المظنون واجب وهذا هو ايضا ممّا ثبت
بالعقل القاطع وهذا هو الاستصحاب وكذلك الامر في استصحاب الاباحة فيما يدرك العقل اباحته فانّ المظنون ح ارتفاع المنع والحرج
وثبت الاباحة بمثل ما ثبت فيما لا نصّ فيه ولم يحكم العقل فيه بشيء فهذا حاصل الكلام في مبنى الادلّة العقلية ومعنى انتسابها
الى العقل وامّا غير هذه الثلثة المذكورة ممّا ذكروها مثل انّ عدم الدليل دليل العدم والاخذ بالاقلّ عند عدم الدليل
على الاكثر وغيرهما فيرجع اليها كما سيظهر لك في المباحث الاتية ان شاء الله تعالى **قانون** من جملة الادلّة العقلية
اصالة البراءة وربّما يقال لها اصالة النفي والاصل يطلق في مصطلحهم على معان كثيرة مرجعها الى اربعة الدليل والقاعدة
والاستصحاب والراجح وهو هنا قابل لثلثة منها الاوّل استصحاب البراءة السابقة في حال الصغر او الجنون او حالة علم
عدم اشتغال الذمّة بشيء مثل البراءة عن المهر قبل النكاح وعن الدين قبل زمان ادّعاء المطالبة في ذلك الزمان واجراء
حكم هذه الحالة في الان الذي شكّ فيه باشتغال الذمّة وهذا الاطلاق انّما يناسب بالنسبة الى ما شكّ في تحريمه او وجوبه لانّ
اشتغال الذمّة لا يكون الا بالتكليف والتكليف منحصر فيهما فالتمسّك باصل البراءة بهذا المعنى انّما يصحّ في مقابل دعوى
الحرمة او الوجوب والثاني انّ القاعدة المستفادة من العقل والنقل ان لا تكليف الا بعد البيان ووصول البيان الينا
بعد الفحص والطلب بقدر الوسع فيما يحتمل فيه الحكم المخالف للاصل للزوم التكليف بما لا يطاق لولاه والثالث انّ الراجح
عند العقل براءة الذمّة ان جعلنا الراجح من معاني الاصل اعمّ من المتيقّن والمظنون ولكنّ الاصوليين جعلوا كلّ واحد من المعنيين
الاوّلين اصلا برأسه ودليلا على حدة واصالة البراءة دليلا ثالثا والاوّل هو ما يسمّونه استصحاب النفي واستصحاب
حال العقل وسيجيء الكلام فيه والثاني هو الاصل المتّفق عليه المعروف بينهم من انّ عدم الدليل دليل العدم فجعل اصالة
البراءة قسيما على حدة مشكل نعم هو نوع خاصّ من هذا الاصل كما انّ الاصل الاخر المعروف بينهم من نفي الاكثر عند تردّد
الامر بينه وبين الاقلّ نوع من اصل البراءة وذلك لانّ هذا الاصل يجري في جميع الاحكام الشرعية واصل البراءة مختصّ
بقسمين منها ويمكن الفرق بنحو اخر وهو ان يقال انّ ذلك الاصل ناظر الى اثبات الاحكام الشرعية ونفيها للموضوعات
العامّة من حيث انّها احكام شرعية وهي ناظرة الى تعلّقها بخصوص آحاد المكلّفين والحاصل انّ نفس البراءة الثابتة
لا يمكن ان تصير من الادلّة الشرعية بمعنى ان تثبت حكما شرعيّا فينسب عدم الوجوب وعدم الحرمة من جهتها الى الشارع يعني
حكم الشارع في المتنازع هو نفي الحرمة مثلا في الواقع او في ظنّنا اذ غاية الامر عدم ثبوت حكم الشارع بالحرمة مثلا
امّا نفيه فلا نعم يمكن اثبات الحكم من جهة القاعدة المذكورة والاصل فيها لزوم تكليف ما لا يطاق وهو ممّا يصحّ ان
يجعل مناطا للحكم الشرعي كما مرّ في البحث الاوّل وتوافق مقتضى هذه القاعدة من نفي التحريم او الوجوب مثلا لنفس البراءة
لا يقتضي ان يكون ذلك ناشئا من البراءة بل انّما هو من باب التوافق الاتفاقي وتأمّل وهكذا عند التحقيق حال
استصحاب النفي بل الاثبات ايضا في موضع طرئت فيه حالة لم يعلم شمول الحكم الاوّل لها ايضا انّهما ليسا امارة على شيء
ولا يثبت بهما حكم بل يحصل منهما اعتقاد لزوم العمل على طبقهما لا انّ حكم الشارع الواقعي هو عدم رفع ما ثبت بهما
اقول وفيه نظر اذ غاية الامر انّ الاستصحاب لا يدلّ على عدم الحكم من الشارع بخلافه لكنّه يعلم منه حكمه ببقاء ما كان

وهذا ايضا

وهذا ايضا حكم منه في الآن الثاني ثبت اما من جهة الظن الحاصل بالبقاء من الكون الاول او من جهة الاخبار الصحيحة
مع ان مقتضى ذلك الاخبار نفي العسر ايضا فلاحظها وكيف كان فاصل البراءة بالمعنيين اللذين ذكرناهما يمكن جعله موضوعا
للمسئلة التي نحن على صدد بيانها والحق انه بالمعنيين حجة شرعية ومقتضاه نفي التكليف ورفع الحكم المشكوك فيه وهو
مختار اكثر العلماء وذهب جماعة الى التوقف ولزوم الاحتياط ثم ان الاستدلال باصل البراءة اما فيما يستقل العقل
بالحكم باباحته قبل وصول الشرع كشم الورد واكل الفاكهة اولا والثاني اما ورد فيه نصان متعارضان او لم يرد فيه نص
اصلا فالاباحة في القسم الاول انما يثبت بالعقل وفائدة التمسك باصل البراءة نفي منع الشرع ما لم يثبت المنع بدليل يقطع
العذر اذ قد بينا فيما سبق ان حكم العقل بالاباحة لا ينافي ان يكون في ذلك الشيء مفسدة كامنة لا يظهر الا ببيان الشرع
وان احتمال ذلك لا يضر فلا يبعد ان يدعيه من اثباته فالتمسك باصل البراءة حقيقة انما هو لاجل نفي ذلك لا لاثبات
الاباحة العقلية واما ما لا يستقل العقل باباحته كالتكتف حال الصلوة مثلا وعدم وضع الانف على الارض حال
السجود فاصل البراءة نفي الحرمة في الاول لو لم يثبت النص عليها والوجوب في الثاني فينفى الفعل في الاول والترك
في الثاني مسكوتا عنه عند العقل لا انهما ليسا كشم الورد واكل الفاكهة ولكن يلزم البقاء على مقتضى البراءة الاصلية
وان لم يحكم العقل بالرخصة فيه او نقول يتم الحكم بالاباحة بالشرع مثل قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي كما انه يمكن
في القسم الاول ايضا اثبات الاباحة بالشرع بامثال ذلك ايضا وما ذكرنا من الحصر في اثباته بالعقل انما كان مضافا الى
اصل البراءة لا الى الشرع ومن ذلك يظهر حال ما ورد فيه نصان متعارضان متساقطان وسيجيء الكلام في تفصيل المقامات
ثم ان المحقق ره بعد اختيار حجية اصل البراءة في كتاب الاصول خصها في المعتبر بما يعم به البلوى وتوجيهه ان العادة
تقتضي بانه لو كان حكم من الشارع فيما يعم به البلوى لنقل الينا فيحصل الظن من عدم الوجدان لعدم الوجود بخلاف
غير ما يعم به البلوى وهذا الكلام انما يناسب زمان الغيبة وما يشبهها كما هو المهم المحتاج اليه لنا لا اول زمان صدور
الشرع وتوجيهه على مذهبنا من صدور جميع الاحكام عن النبي ص وكونها مخزونة عند الائمة ع وانه لم يبق شيء الا وقد صدر
حكمه عنهم ع ان مراد المحقق ره ان فيما يعم به البلوى يحصل الظن بان الحكم الذي صدر فيه عنهم ع انما هو الاباحة اما بنص مخصوص
ولكنه لكونه غير محتاج اليه لموافقته للاصل لم ينقل الينا واما بتقريرهم ع لما هو مقتضى الاصل بخلاف ما لا يعم به البلوى
فانه يحتمل ان يكون حكمه الصادر عنهم ع مخالفا للاصل ولكن لم يصل الينا لعدم توفر الدواعي وانت خبير بانه انما
يحسن نكتة وعلة للحكم بالاباحة الشرعية وعدمه بالخصوص ولكنه لا ينافي ذلك كون حكم ما لم يعلم حكمه من الشارع
بالخصوص هو البراءة للزوم التكليف بما لا يطاق لولاه وان المعتبر في البيان هو البيان الواصل الى المكلف لا
مطلق البيان ومقتضى ان التكليف لا يصح الا بعد وصول البيان لا يتفاوت فيه الامران وبالجملة الحق والتحقيق
جواز التمسك باصل البراءة فيما لم يبلغ الينا فيه نص سواء كان مما يحتمل الوجوب او الحرمة واقتصر الاخباريون
على ما يحتمل الوجوب غير الحرمة وحكموا بلزوم التوقف في غيره ومرادنا بالنص هو الدليل الشرعي وان كان هو العقل
القاطع كما مر في البحث الاول وان فرض قلة انفكاكه عن النص الشرعي وحجية اصل البراءة هو مذهب المجتهدين وما
يرى في الكتب الفقهية مثل كتب الفاضلين وغيرهما من التوقف في الفتوى ويقولون فيه توقف او تردد ونحو
ذلك فليس قولا بوجوب التوقف منهم والعمل عليه بل مرادهم بيان تعارض الامارات من الطرفين من حيث بيان
الحكم في المسئلة بالخصوص لم يترجح عندهم احد الطرفين فيظهرون انه محل التوقف عندهم من حيث خصوص المسئلة
بالنظر الى الدليل الخاص وان كان فتويهم وعملهم بعد ذلك الرجوع الى الاصل والتخيير وسنشير بعد ذلك الى انه

بالحكم ه

اخبار التوقف ايضا تحمل على ذلك اى على التوقف فى الخصوص فالمجتهدون والاخباريون كلاهما متوقفون فى الحكم من
حيث الخصوص ثم يختلفون فى حكم الواقعة بعد ذلك من حيث انها مجهول الحكم فذهب المجتهدون الى البراءة الاصلية
والاخباريون الى لزوم الاحتياط وكيف كان فالاقوى والاظهر هو العمل على البراءة الاصلية وادعى عليه
الاجماع جماعة منهم الصدوق ره فى اعتقاداته فى باب الحظر والاباحة فى الاشياء المطلقة قال اعتقادنا فى ذلك ان
الاشياء كلها مطلقة حتى يرد فى شئ منها نهى فيظهر منه انه دين الامامية وعن المحقق ره انه قال ان اهل الشرايع كافة
لا يخطئون من بادر الى تناول شئ من المشتبهات سواء علم الاذن فيها من الشرع او لم يعلم ولا يوجبون عليه عند تناول
شئ من المأكل ان يعلم التنصيص على اباحته ويعذرونه فى كثير من المحرمات اذا تناولها من غير علم ولو كانت محظورة
لاسرعوا الى تخطئته حتى يعلم الاذن انتهى وايضا يحكم العقل بعدم التكليف الا بعد البيان ويدل عليه الكتاب و
السنة اما الكتاب فقوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا والمتبادر منه انا لا نعذبهم على ما يفعلون حتى نبلغهم
الاحكام ببعث الرسول وبعد ملاحظة ما سبق فى البحث الاول يظهر ان المراد الافعال التى لا حكم للعقل فيها بالامر
والنهى او نقول ان الرسول اعم من الظ والباطن وعدم التعذيب كناية عن انه ليس هناك ايجاب وتحريم حتى نبعث رسولا
لا يقال يلزم انفكاك اللازم عن الملزوم والاخبار عن العفو عن المؤاخذة عن جميع المحرمات وترك الواجبات الى زمان
يستلزم الغاء الايجاب والتحريم والعجب من بعض الاعاظم حيث جمع فى كلامه بين الاستدلال بالاية لاصل البراءة و دفع
الاشكال الوارد من جهة الاية على الاحكام العقلية الالزامية بجواز العفو عن الله تع ثم ان نفى الايجاب والتحريم
من الشارع يستلزم الرخصة فى الفعل والترك واحتمال ذلك للاحكام الثلثة الباقية لا يضر اذ المراد من اصل البراءة
نفى احد الحكمين سواء استلزم المقام بعد ذلك ثبوت الاستحباب والكراهة او الاباحة بالمعنى الاخص فالمراد ان
الاصل براءة الذمة عن الوجوب والحرمة قبل حصول ما يدل عليهما الينا سواء حصل مطلق الرجحان او المرجوحية
ام لا وقوله تع ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حى عن بينة والتقريب فيه يظهر مما تقدم وكذا قوله تع لا يكلف
الله نفسا الا ما اتيها وامثالها من الايات الدالة على عدم المؤاخذة الا بعد البيان واما السنة فمثل ما رواه الصدوق
فى الفقيه فى باب جواز القنوت بالفارسية عن الصادق ع كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهى ورواه الشيخ ايضا وفى رواية
امر او نهى ودلالته ظاهرة فان المراد كل شئ مطلق عنانه غير مقيد بزجر من الشارع بحيث لا يمكن تناوله فيجوز تعاطيه وتركه
حتى يثبت منع وزجر بسبب قيد الشارع وحبسه بنهيه عنه والمراد من النهى فى حديث الصدوق اعم مما تضمنه
الواجب من النهى عن الترك وحمل الرواية على استصحاب اطلاق الحكم الوارد من الشرع حتى يثبت التقييد وعلى ما
يحتمل التحريم فانه وفاقى او على ما يعم به البلوى لحصول الظن فيه كما مر او نحو ذلك من المحامل البعيدة تأويل لا تعبدية
لا داعى الى ارتكابها لضعف معارضاته كما سيظهر لك انشاء الله تع وما رواه الصدوق فى التوحيد فى الصحيح
عن حريز عن الصادق ع قال قال رسول الله ص رفع عن امتى تسعة الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون
وما لا يعلمون وما اضطروا اليه والحسد والطيرة والتفكر فى الوسوسة فى الخلق ما لم ينطقوا بشفة ورواه فى اوائل
الفقيه ايض فان رفع المؤاخذة عما لا يعلمون ظاهر فى الاباحة الشرعية وما رواه فى الكافى فى باب حجج الله على خلقه
فى الموثق عن ابى الحسن زكريا بن يحيى عنه ع ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فان المراد وضع تكليفه عنهم
او وضع المؤاخذة وهذا يشمل محتمل الوجوب والحرمة فلا وجه لتخصيصه بمحتمل الوجوب الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة
الدالة على عدم التكليف والمؤاخذة الا بعد العلم مثل قوله ع ايما امرئ ركب امرا بجهالة فليس عليه شئ وقوله ع الناس

فان الاستدلال بها لاصل البراءة
مبنى على جعل نفى التعذيب كناية
عن نفى تعلق التكليف الالزامى بذمة
المكلف الجاهل ايجابا او تحريما وان
كانا ثابتين فى الواقع ولا يتم الا فيما
لا يستقل العقل بادراك حسنه او قبحه
او على انكار ادراكه الايجاب والتحريم
الشرعيين ايض فيما ادرك حسنه
او قبحه ودفع الاشكال مبنى على
منع كونه لنفى تعلق التكليف الالزامى
ايجابا او تحريما فيما استقل بادراك
حسنه او قبحه لجواز كونه اخبارا
بالعفو عن المعصية الغير المنافى
لثبوت تعلق احدهما ويمكن
دفع التنافى بان العقل يدرك
احد الحكمين فيما استقل بادراك
حسنه او قبحه بحسب الواقع وتصديقا
لا يلازم كون ما ادركه شاغلا لذمة
المكلف ايضا بحيث يعاقب على
مخالفته والاخبار بالعفو بيان لهذا
المعنى وحاصله العفو عن مخالفة
الواقع لعدم كونه شاغلا لذمة المكلف
فيرجع حاصل الاستدلال بها
لاصل البراءة الى انه الواقع الذى
عفى عن مخالفته بمقتضى الاية
اعم مما ادركه العقل وما لم
يدركه
سيد على

قوله ما حجب علمه عن العباد الخ
وجه الدلالة انه اسند حجب العلم
الى الله وهو يقتضى كون الموصول كناية
عما من شانه ان يبينه الله وليس الا الحكم
التكليفى المجهول للواقع ومعنى كونه موضوعا عنهم
انه مرفوع عن ذمتهم مع خلوها عن ذلك الحكم
المجهول فيقال هذا ما حجب الله علمه عن العباد وكلما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فهذا موضوع عنهم

المعصوم عن الكذب لوضوح عدم كون اعيان الشئ مرفوعة عن الامة

فى سعة

تقريب الاستدلال كما في شرح الوافية ان كل فعل من جملة الافعال التي تتصف بالحل والحرمة وكذا كل عين مما يتعلق به فعل المكلف ويتصف بالحل والحرمة اذا لم يعلم الحكم الخاص به من الحل والحرمة فهو حلال فخرج ما لا يتصف بهما جميعا من الافعال الاضطرارية والاعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف وما علم انه حلال لا حرام او حرام لا حلال وليس الغرض من ذكر الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه فصار الحاصل ان ما اشتبه حكمه وكان محتملا لان يكون حلالا ولان يكون حراما فهو حلال سواء علم حكم كلي تحته او فوقه الى ما ذكره في الرسائل

في صورة تمام العلم ونحوهما وقد يستدل له بصحيحة عبد الله بن سنان رواه في يه في نوادر المعيشة عن الصادق ع قال
كل شيء يكون فيه حرام وحلال فهو حلال لك ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه وفي الاستدلال به فيما لا نص فيه فيما اشتبه
حكمه الشرعي اشكال بل هو الظاهر فيما اشتبه موضوع الحكم وبيانه ان المتصف بالحل والحرمة انما هو افعال المكلفين عمومه منه فان
جعلناهما اعم من العقلي فيشمل مثل التنفس في الهواء الذي هو مما يضطر اليه الانسان اذ المراد بالحل في الرواية هو الرخصة
لا حصول الاباحة بالمعنى الاخص والا فيكون المتنفس هو غير الاضطراريات لعدم تصرف الحلال شرعا اليها وقد ينسبان الى
الاعيان توسعا لكونها مشتملة على علة الحكم المتعلق بها وحكمته وفي الحقيقة المتصف بها هو الفعل المتعلق بها ثم ان
الفعل قد يتصف بهما باعتبار المتعلق كحل اكل الخبز وحرمة اكل الميتة وقد يتصف بهما باعتبار الحال والوقت كالاكل
على التخمة وان كان المتعلق مباح الاكل بالذات وعند الاحتياج وان كان حرام الاكل بالذات تم ما علم فيه المتعلق او
الحال والوقت وتعين كونه من افراده فلا اشكال فيه وما جهل فيه المتعلق او الوقت فهو مورد هذه الرواية وامثالها
فاللحم منه ما يحل اكله بالذات وبالوصف والوقت والحال كاكل لحم الغنم المملوك الغير الجلال المذكى ونحوه في خلاء
المعدة ومنه ما يحرم بسبب خلاف احد المذكورات كلحم الخنزير او اكل الغنم المغصوب او الجلال او غير المذكى او على التخمة
فاذا علم المذكورات فلا اشكال واما لو جهل الحال فمقتضى الرواية كونه حلالا حتى يعلم انه متصف بواحد من جهات الحرمة
فالشاك في كونه على التخمة مثلا يحل له الاكل وكذا اللحم المشترى من السوق الذي لا يعلم انه مذكى او ميتة وهذا هو
الشبهة في الموضوع اعني ما يكون سبب اشتباه حكمه الشرعي الشك في اندراجه تحت احد القسمين اللذين علم حالهما بالدليل
الشرعي فلو ارتفع الجهل وحصل العلم بكونه احدهما فلا يحتاج الى دليل شرعي اخر في معرفة الحكم واما الشبهة في نفس الحكم
الشرعي فهو ان يكون من جهة عدم الدليل اصلا لا في هذا الشيء ولا في شيء اخر يندرج هذا فيه كشرب التتن مثلا او من
جهة تعارض الدليلين وغيره بوجه الرواية بحيث يشمل الشبهة في نفس الحكم الشرعي ليتم الاستدلال بها على اصالة البراءة
فيما لا نص فيه وتوهم ان معنى الحديث ان كل فعل من جملة الافعال التي تتصف بالحل والحرمة وكذا كل عين مما يتعلق به فعل
المكلف وتتصف بالحل والحرمة اذا لم يعلم الحكم الخاص به من الحل والحرمة فهو لك حلال فخرج ما لا يتصف بهما جميعا من
الافعال الاضطرارية والاعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف وما علم انه حلال لا حرام فيه او حرام لا حلال فيه وليس الغرض
من ذكر هذا الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه فصار الحاصل ان ما اشتبه حكمه وكان محتملا لان يكون
حلالا ولان يكون حراما فهو حلال سواء علم حكم كلي فوقه او تحته بحيث لو فرض العلم باندراجه تحته او تحققه في ضمنه
لعلم حكمه ايضا ام لا وبعبارة اخرى ان كل شيء فيه الحلال والحرام عندك بمعنى انك تقسمه الى هذين وتحكم عليه باحدهما
لا على التعيين ولا تدري المعين منهما فهو لك حلال فيقال ح ان الرواية صادقة على اللحم المشترى من السوق المحتمل للمذكى
والميتة وعلى شرب التتن وعلى حلية لحم الحمير ان لم نقل بوضوحه وشككنا فيه لانه يصدق على كل منهما انه شيء فيه حلال و
حرام عندنا بمعنى انه يجوز لنا ان نجعله مقسما لحكمين فنقول هذا اما حلال واما حرام وانه من جملة الافعال التي يكون
بعض انواعها او اصنافها حلالا وبعضها حراما واشتركت في ان الحكم الشرعي المتعلق بها غير معلوم اقول فيه نظر
اذ هذا التفسير يوجب استعمال اللفظ في المعنيين مع كونه خلاف المتبادر من الرواية ايضا بيانه ان خروج الاعيان التي
لا يتعلق بها فعل المكلف كالسماء وذات الباري تعالى مثلا انما هو لاجل عدم امكان الاتصاف بشيء من الحل والحرمة لا من جهة
عدم اتصافها بهما معا وعدم قابليتها للانقسام اليهما وخروج الافعال الضرورية لبقاء الحيوة انما هو لاجل انه لا يتصف
الا باحدهما ايضا شرعا وان كان يمكن اتصافه بهما جميعا لا لاجل انه فعل مكلف اختياري كك وخروج ما تعين حله

كلما كان منقسما اليهما بان وجد فيه النوعان عندنا او في نفس الامر ليخرج الافعال الضرورية لبقاء الحيوة وما تعين حليته او حرمته وقد تقرر في محله عدم جواز الاستعمال المذكور

حاصل ما اورده الميرزا ايرادات اربع الايراد الاول انه يوجب استعمال قوله كل شيء فيه حلال وحرام في معنيين من حيث ارادة اتصافه باحدهما ليخرج الاعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف كالسماء ومالا يمكن اتصافه بحكم شرعي والثاني

الايراد الثاني انه لا معنى لاخراج المذكورات بالقيد المذكور من حيث ان معنى قوله فهو لك حلال ان مجهوله حلال ولا جهالة فيها مع انه لا معنى للاخراج جيد

الايراد الثالث انه لا معنى ح لاعتبار المفهوم المخالف اللازم للقضية الا باخذ السالبة منتفية الموضوع وهي غير مفيدة

يعني ان مفهوم الرواية ح ان ما ليس فيه حلال وحرام فمجهوله ليس بحلال وليس فيما ليس فيه حلال وحرام بالتعيين مجهول فيتعين اخذ السالبة منتفية الموضوع ولا فائدة فيه وزعم ان ذلك لا يلزم على تقدير تخصيص الحديث بالشبهة الموضوعية اذ ليس التقييد ح للاحتراز بل للتنبيه على ان احتمال الحرمة في نظر المكلف في صورة الاشتباه لا يوجب التحريم كما يتضح اليه الاوهام فصوله

او حرمته لانه لا يتصف الا باحدهما فيلزم استعمال قوله ع فيه حلال وحرام في معنيين احدهما انه قابل للاتصاف باحدهما وبعبارة اخرى يمكن تعلق الحكم الشرعي به ليخرج ما لا يقبل الاتصاف بشيء منهما والثاني انه ينقسم اليهما ويوجد النوعان فيه اما في نفس الامر او عندنا وهذا غير جائز مع انه لا معنى لاخراج المذكورات لان المراد بقوله ع فهو لك حلال ان مجهوله حلال لا يتصور الجهالة في المخرجات حتى يحتاج الى الاخراج مع انه لا معنى للاخراج ح واعتبار المفهوم المخالف الا باو بل السالبة المنتفية الموضوع وهو غير مفيد فان قلت ان هذا يرد على ما ذكرته من اختصاصها بشبهة الموضوع ايض قلت نعم ولكن نقول فائدة القيد هنا التنبيه على ان القابلية لهما واحتمال كل منهما في نظر المكلف لا يوجب الحرمة ولما كان الحرمة في الجملة في الموضوع مما يثبت في الجملة واذهان المكلفين متوجهة اليها يحتاج الى التنبيه لتبادر اذهانهم الى احتمال الحرمة بخلاف مجهول الحكم اصلا فالتقييد هنا ليس لاجل الاحتراز ولا لاعتبار المفهوم المخالف هذا مع ان ما ذكر في معنى الحديث يستلزم استعمال اخر للفظ في المعنيين اذ قوله ع حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه لا بد ان يكون المراد منه حتى تعرف من الادلة الشرعية الحرمة اذا اريد معرفة الحكم المشتبه وحتى تعرف من الخارج من البينة او غيرها الحرمة اذا اريد معرفة الموضوع المشتبه فليتامل والحاصل ان الرواية مع قطع النظر عن كل ذلك ايض ظاهرة فيما ذكرنا وهو المعنى المنساق منها الى الاذهان الخالية ويؤيده ما روي عن الصادق ع كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك يكون مثل الثوب عليك قد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع او قهر او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او يقوم به البينة فان التمثيل وان لم يكن مخصصا للعام ولكن في تعميم العام لنفس الحكم تامل مع ان قيام البينة ايض شاهد على ما ذكرنا سيما بعد التعميم بقوله ع والاشياء كلها على هذا وتخصيص العام الثاني ليس باولى من تخصيص الاول وايض المتبادر من العين الشخص الموجود في الخارج وهو انما يناسب شبهة الموضوع وبالجملة فالظاهر من الرواية ان كل شيء له نوعان وصنفان حكم الشارع في احدهما بالحل وفي الاخر بالحرمة فهو بعينه مصداقا للحلال وان لم تعلم بانه فرد من افراد الحلال او في افراد الحرام ويجوز لك تناوله حتى تعرف الحرام بعينه يعني ان هذا العين حرام واعلم ان المتبادر الظاهر من ملاحظة المصداق والمفهوم والكلي والفرد في العرف والعادة هو الكلي القريب المعهود واطلاق على الفرد في اصطلاح التخاطب لا كل ما يمكن فرضه من الاجناس البعيدة والافراد الفرضية وكذا المعتبر في الكلي ما لوحظ في عنوان الحكم من الصفات الممكنة له فعلى هذا لو حصل الشك في حرمة المتن فنقول ان المتن ليس لها فردان حلال وحرام حتى يقال انه حلال حتى تعرف الحرام بعينه وان امكن ان يقال ان المتن من حيث انه ماكول والماكول منه حلال ومنه حرام فهو حلال حتى تعرف انه حرام اذ الماكول ليس عنوانا للحكم الشرعي في مصطلحات الشرع ومكالماته بل هو اما اللحم او المذكى منه وكذا اللحم ليس عنوان اللحم كما هو العنوان في اللحم المشتري من السوق حتى يقال ان من اللحم ما هو حلال وما هو حرام وكذا الكلام ليس في اكل الطيب والخبيث حتى يقال انه حلال حتى تعرف انه من ايهما وكذا مثال لحم الحمير فان لحم الدواب ليس عنوانا للحكم حتى يجعل له فردان وافراد وكذا انتفى معرفة لحم الحمير من حيث انه لحم الحمير وهكذا فالمتبادر من قوله فهو لك حلال يعني ان المصداق الاولى المعهود المتعارف من عنوان الكلي الصادق عليه وامثلته مما مثله الصادق ع في الرواية واضحة ومما ذكرنا يظهر الكلام في التتن والصوت المشتبه بالغناء فان الكلي المتصور في التتن ان يجعل نفس المشروب المنقسم بالطيب والخبيث فصدق الشرب عليه او لا ثم وحرمة مطلق استعمال الخبيث ايض فلم يثبت د هذا الكلي بين كليين فينبغي انه راجع بحث الجهالة بنفس الحكم الشرعي ومقتضى الادلة السابقة حليه واما الغناء فانه وان امكن اثبات عنوانين للصوت هو الغناء وغير الغناء ولكن الاظهر فيه ايض جهالة الحكم كما لا يخفى ثم مما ذكرنا ظهر لك ان الاصل في شبهة الموضوع ايض اصالة البراءة والظ انه لا خلاف فيه حتى من الاخباريين ووجهه ظاهر مما مر احتج

و بهذا الوجه غير حاصل على تقدير ان يكون الاسباب اشتباه في نفس الحكم فلا يكون للتقييد ح فائده

الايراد الرابع انه يستلزم استعمال المعرفة في قوله حتى تعرف في معنيين المعرفة من الدليل الشرعي اذا كانت الشبهة في نفس الحكم او من البينة وشبهها اذا كانت في الموضوع وهو غير جائز هذا ملخص ما اطال الكلام

قوله فليتامل وجه التامل اما في الايراد الاول فنمنع استعمال قوله فيه حلال وحرام في معنيين بل ليس المراد الا معنى واحد وهو مطلق الاحتمال فانه قدر جامع بين المعنيين الذين تخيل الاستعمال فيهما واما في الايراد الرابع فانا نمنع استعمال المعرفة في معنيين وانما المعرفة شيء واحد صحيح نعم السبب مختلف ومجرد اختلاف السبب لا يوجب تعدد العلم الحاصل من تلك الاسباب ولو كان مجرد اختلاف الاسباب يوجب لاختلاف العلم لكان الايراد المذكور واردا فيما اورده في الشبهة الموضوعية فقط

القائلون بوجوب التوقف ايضا بالآيات والاخبار اما الايات فمثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وامثالهما واما الاخبار فمثل ما رواه الكليني في الموثق عن سماعة بن مهران عن ابي الحسن موسى ع قال في جملتها ومالكم والقياس انما هلك من هلك من قبلكم بالقياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وان جاءكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه وفي الحسن عن هشام بن سالم قال قلت لابي عبد الله ع ما حق الله تعالى على خلقه فقال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون فاذا فعلوا ذلك فقد ادوا الى الله حقه وفي الموثق عن ابي بكير عن حمزة بن طيار انه عرض على ابي عبد الله ع بعض خطب ابيه حتى اذا بلغ موضعا منها قال له كف واسكت ثم قال ابو عبد الله ع لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت له والرد الى الائمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة وهذه اوضحها دلالة واسندها واستدلوا ايضا بحديث التثليث المشهور بين الخاصة والعامة قال الصادق ع فيما رواه في في عن عمر بن حنظلة قال رسول الله ص حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وتقريب الاستدلال ان من الاشياء ما يجوز فعله لقيام دليل معتبر عليه ومنها ما لا يجوز فعله كذلك ومنها ما يحتمل الامرين اما لعدم بلوغ دليله الينا او للاحتمال في الاشياء او الدليل فمن ترك الشبهات يعني جميعها نجى من المحرمات اي مما هو حرام في الواقع ومن اخذ بها اي بجميعها ارتكب المحرمات لوجوده فيها جزما للاخبار المعصومين او للعلم العادي بذلك والمراد مجاز المشارفة ان لم يحمل الشبهات على العموم وبغيره من الاخبار الدالة على التوقف عند الشبهة والجواب عن الادلة الاولة القول بموجبها اذ نحن ايضا نكف عن حكم ما لم نعلم حكمه بالخصوص والذي نحكم به هو حكم ما لم نعرف حكمه بالخصوص من حيث انا لا نعرف حكمه بالخصوص لا من حيث هو بالخصوص فنحن لا نحكم فيما لا نص فيه الا بما علمنا من الكتاب والسنة والاجماع وهو اصالة البراءة فان قلت اخبار التوقف مطلقة ولا وجه لتقييدها بما ذكرت بل مقتضاها التوقف عن الحكم فيما لا نعلم حكمه بالخصوص خصوصا وعموما قلت اولا ان من تتبع تلك الاخبار يظهر له ان مرادهم ع من تلك المنع عن العمل بالقياس ولا نطيل الكلام بذكر تلك الاخبار وان شئت فراجع الى مظانها من كتاب الكافي وغيره واكثر الكتب جمعا لذلك هو كتاب وسائل الشيعة في ابواب القضاء ولا ريب ان القياس انما يثبت حكم الجزئيات لا الكليات وثانيا ان المعارضات مما دل على اصل البراءة اقوى سندا ودلالة واعتضادا بالكتاب والسنة والعقل والعمل بل الاجماع والموافقة للملة السمحة السهلة ونفي العسر والحرج والضرر فهي اولى بالتقييد والتاويل فحاصل البحث انكم تقولون ان حكم المشتبه وما لا يعلم حكمه بالخصوص هو التوقف لهذه الاخبار ونحن نقول هو اصالة البراءة لتلك الاخبار والادلة وادلتنا اقوى فنطرح ادلتكم ونقول غاية الامر تساوي الطرفين فيرجع الى ما تعارض فيه النصان وسيجيء ان المختار فيه التخيير فيرجع الى اصالة البراءة ايضا وثالثا ان دلالة تلك الاخبار على الوجوب ممنوعة بل انظر من كلها او من ملاحظة مجموعها الاستحباب والاولوية ونحن لا نمنعه بل نقول باستحباب الاحتياط والترك فيما يحتمل الحرمة والتوقف في العمل والفتوى والعمل على الاحتياط ولا يخفى ما ذكرنا على من لاحظها ادنى ملاحظة فانها مذكورة في سياق الوعظ والتزهيد والترغيب في الخير والردع عما عسى ان يصير موجبا للدخول في الحرام لا النهي والزجر الصريح في الحرمة ورابعا ان بما ذكرنا يحصل الجمع بين الادلة جمعا قريبا الى الاذهان المستقيمة بخلاف ما لو حمل على ظواهرها ذكر ثم فان حمل اخبار اصل البراءة على خلاف ظاهرها مثل حملها اما على شبهة الموضوع او على ما يحتمل الوجوب لا ما يحتمل الحرمة بعيد بل لا يحتمل يمكن جريانه في بعضها مثل قوله ع ايما امرء ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه وحديث رد في لبس المخيط حرام الا وحكاية التزويج في العدة المذكورة في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج الآتية في حكم الاحتياط وكذا حملها على التقية لاختلا

العامة في المسألة وخامساً نقول ان ذلك حيث يمكن الرجوع الى الائمة كما يستفاد من بعضها او الى اصحابهم وكتب اخبارهم
ونحن نقول ان من شرائط العمل باصل البراءة الفحص والبحث عن الدليل لا مطلقا كما سيجيء وسادساً يمكن ان يقال ان ذلك حكم ما لا
نص فيه قبل الاطلاع بما صدر عنهم في حكمه من الاباحة واما حديث التثليث فالجواب عنه اما اولاً فانه لا يدل على الحرمة بل
انما يدل على ان ارتكاب الشبهة مظنة الوقوع في الحرام واذا وقع في الحرام الواقعي فهو يهلكه بالخاصية كالسم المجهول او ان
من ارتكب جميع الشبهات فلا ينفك عن فعل الحرام وعلى فرض استلزام ذلك الحرمة انما يدل على الحرمة اذا استوعب جميع الشبهات
وهو غير محل النزاع بل النزاع في مطلق المشتبه وكل ما صدق عليه لا جميعها فلا يفيد ذلك ازيد من الكراهة كالنهي عن الصرف
لخوف الوقوع في الربا وعن بيع الاكفان لخوف الوقوع في محبة موت الناس وامثال ذلك والحاصل ان مطلب المستدل
اثبات المؤاخذة والعقاب الاخروي في ارتكاب ما لا نص فيه وهذا لا يدل عليه واما ثانياً فنقول ان ما لا نص فيه ليس
بشبهة للادلة المتقدمة غاية الامر انه شبهة من حيث الحكم بالخصوص واما من حيث العموم فانه من جملة ما لا نعلم
حكمه فحكمه الواضح البيّن هو الحلية سيما فيما هو منفعة خالصة ولا يدرك العقل فيها مضرة ولو فرض فيها مضرة كامنة
لا نعلمها فارتكابها من جهة الاعتماد على حضرة الشارع لعلمه بتدارك لهذا السم الكامن فيه فلا مانع من القول باستحباب
الاجتناب عما لا نص فيه من جهة جهالة حكمه بالخصوص وكذلك الكلام في شبهة الموضوع وفيما تعارض فيه النصان فللكل
حيثيتان يستحب الاجتناب عنها من جهة الخصوصية ويجوز ارتكابها من جهة عموم الادلة فيما لا نعلم واما ثالثاً فالعمل بهذا
الحديث يوجب حرمة الموضوع المشتبه ايضاً والقول بان اكل الفاكهة الغير المنصوصة حرام لهذا الحديث ولكل مال
العاشر الذي معيشته من العشور حلال لا اذا احتمل وجود الحلال فيه غريب بل هذه الرواية في موضوع الحكم الشرعي اظهر
من غيره وحمل ما مر من الادلة المبيحة لما لا نص فيه على الشبهة في موضوع الحكم وحمل هذه على نفس الحكم كما ترى تحكم ورد هذه
الرواية نقضاً علينا يرد عليهم ايضاً واما رابعاً فعلى فرض دلالتها على الحرمة نحملها على الاستحباب كما هو ظاهر سياقها
ايضاً لكون ما ذكرناها من الادلة اقوى مرجحات شتى كما مر فان قلت ان مقبولة عمر بن حنظلة التي ذكر فيها هذا الحديث
ذكر الصادق ع فيها اولاً من جملة وجوه الترجيح بين الاخبار تقديم المشهور على الشاذ معللاً بان المجمع عليه والمجمع عليه لا
ريب فيه ثم قال وانما الامور ثلثة امر بيّن رشده فيتبع وامر بيّن غيه فيجتنب وامر مشكل يرد علمه الى الله تعالى ورسوله ص
قال رسول الله ص حلال بيّن الى اخر ما ذكرنا وهذا يدل على وجوب ترك الشبهات فان تعليل الامام تقديم المجمع عليه بانه
لا ريب فيه وبان الشاذ النادر من الامر المشكل الذي لا يجوز القول به ويجب رده الى الله ورسوله يدل على وجوب ترك
الشبهة قلت استدلاله ع بكلامه ص في هذا المقام ابداء للحكمة ووجه المنع عن اتباع الامر المشكل فان وجه منع رسول الله ص
عن الشبهة انما كان هو الوقوع في الحرام فان كان الوقوع في الحرام مع الجهالة منشأ للمنع فمع معلومية الحق المجمع عليه و
ثبوت الحجة فهو اولى بالمنع فاذا كان ذلك مكروهاً فيكون هذا حراماً وان لم نوجه المقام بذلك فلا بد ان نقول بعدم
وجوب العمل بالمرجحات المذكورة في هذه المقبولة وان العمل عليها يكون مستحباً وانتم لا تقولون به وان جعلتم المراد عن الشبهات
في قوله ع نظير الشاذ النادر وفيما نحن فيه فتح ابهم نقول بحرمتها فلا نزاع بيننا ولكن النزاع فيما نحكم في الاحتمالات او لا ما
بالنسبة الى الشرع وما استدل عليه الصادق ع ليس كذلك واما خامساً فلان الظاهر من بعض الروايات ان لا عقاب
على الشبهات منها ما رواه علي بن محمد الخزاز في كفاية النصوص على ما نقل عنه بسنده عن الحسين ع انه قال في جملة
الحديث ان في حلالها اي الدنيا حساباً وفي حرامها عقاباً وفي الشبهات عتاباً فانزل الدنيا بمنزلة الميتة خذ منها ما
يكفيك فان كان حلالاً كنت قد زهدت فيها وان كان حراماً لم تكن اخذت من الميتة وان كان العتاب فالعتاب يسير هذا

الكلام

الكلام فيما لا نص فيه واما الكلام فيما تعارض فيه النصان فالمختار فيه ايضا اصالة البراءة عن تعيين احدهما والتخيير في العمل
بايهما اراد وسيجيء الكلام فيه في باب التراجيح واما الشبهة في موضوع الحكم فقد عرفت حالها ايضا في الجملة ونقول هيهنا
(ايضا)
الظاهر انه لا خلاف في اصالة البراءة فيها والاخباريون ايضا وافقوا الاصوليين في ذلك وحملوا الادلة الدالة على
اصل البراءة التي ذكرناها فيما لا نص فيه على شبهة الموضوع واخبار التثليث ما دل على التوقف على شبهة نفس
الحكم وجعلوا ما لا نص فيه من جملة ذلك وقد عرفت بطلانه وكيف كان فالظاهر انه لا اشكال في ان الاصل في شبهة
الموضوع الاباحة ولكن يستحب اجتنابها ويظهر من الاخباريين دخولها في الحلال البين بمقتضى حديث التثليث وقد اشرنا
الى ان ذلك مع القول بوجوب التوقف فيما لا نص فيه غريب ثم ان الادلة على هذا المطلب في غاية الكثرة منها
العمومات المتقدمة فيما لا نص فيه مثل صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة وغيرها من الاخبار المتقدمة المستفيضة
الدالة على ان كل شيء فيه حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف الحرام بعينه وسيجيء بعضها ايضا ثم ان الاشتباه في
الموضوع يتصور على وجوه احدها مجرد احتمال اتصاف الموضوع بالحرمة مثل احتمال طريان الغصب على ما حازه
المسلم من المباحات كالحطب والحشيش بل تساوي احتماله مع احتمال عدمه والثاني ان يختلط الحلال والحرام اختلاط مزج
وشوب لا يتمايزان عادة كاختلاط حبوب الحنطة واجزاء السمن والدبس والثالث ان يحصل العلم لك بان هذا الموضوع
واحد من الامور التي بعضها حرام يقينا ولا تعلم انه هل هو او غيره وهو على قسمين الاول ان الامور المردد فيها
محصورة معدودة يمكن الاحاطة بها بلا عسر وصعوبة والثاني ان يكون مرددا بين امور غير محصورة عادة بمعنى
تعسر الاحاطة او تعذرها ولا خلاف في حرمة القسم الثاني كما انه لا خلاف في حلية القسم الاول من القسم الثالث و
(غيره)
اما هو فاختلفوا فيه فذهب جماعة من الاصوليين الى وجوب اجتنابه وقال لو يجب اجتناب الشبهة المحصورة دون
غيرها واستدل عليه بان الحكم بحلية المجموع يستلزم الحكم بحلية ما هو حرام علينا قطعا وطهارة ما هو نجس جزما
كالانائين المشتبهين والثوبين كك والدرهمين اللذين احدهما غصب وان حكمنا بان احدهما نجس او حرام فهو ترجيح
من غير مرجح شرعي وبان الحرمة والنجاسة تكليفان يجب امتثالهما ولا يتم الا باجتناب الجميع وما لا يتم الواجب الا به
فهو واجب والفرق بين المحصور وغير المحصور ان ارتكاب جميع المحتملات ممكن عادة في المحصور فيحصل اليقين باستعمال
(ومحققيه)
الحرام او النجس بخلاف غير المحصور فلا يتحقق العلم فيه عادة لمكلف واحد باستعمال المحظور وحصوله بجميع المكلفين
غير مضر لان كل مكلف يعلم نفسه واذ ليس فليس وذلك كواجدي المني في الثوب المشترك وبان الشبهة المحصورة ليست
بداخلة فيما لا يعلم حتى يشمله ادلة الاصل لان حرمة احدها او نجاسته يقينية فيجب امتثالهما يقينا لعموم اطيعوا الله
وغيره اقول الاقوى فيه ايضا اصالة البراءة بمعنى انه يجوز الاستعمال بحيث لا يحصل العلم بارتكاب الحرام و
نحن لا نحكم بحلية المجموع ابدا حتى يلزم الحكم بحلية الحرام الواقعي اليقيني ولا نحكم بحلية احدهما بعينه وحرمته ليلزم
التحكم بل نقول بحلية الاستعمال لما لم يتحقق استعمال ما لا ينفك عن استعمال الحرام جزما لا بمعنى الحكم بانه الحلال
الواقعي حتى يلزم التحكم بل بمعنى التخيير في استعمال اي منهما اراد من حيث انه مجهول الحرمة لعدم المرجح ونحن نقول
بوجوب ابقاء ما هو مساو للحرام الواقعي او ازيد منه فان قلت اذا جعلنا المعيار عدم العلم بارتكاب الحرام
الواقعي فلم لا تقول بجواز ارتكاب الجميع على التدريج لعدم حصول العلم في كل مرتبة من الاستعمالات والذي يوجب
حصول العلم بارتكاب الحرام انما هو اذا ارتكب الجميع دفعة قلت اولا نقول به اذ لا دليل عقلا او شرعا يدل على
الحرمة والعقاب ولا اجماع على بطلانه والقائل به موجود كما سنشير اليه وثانيا نقول كما ان ارتكاب الحرام الو

المتيقّن حرام فتحصيل اليقين بارتكاب الحرام ايضا حرام ونحن نمنع من هذه الجهة فانّ ارتكاب المعين الآخر الذي يوجب العلم بارتكاب
الحرام الواقعي مقدّمة لتحصيل اليقين بارتكابه ومقدّمة الحرام حرام ويمكن منع المقدّمتين نعم يثبت اشتغال الذمّة
بحقّ الغير وحصول النجاسة بعد استعمال الجميع ويترتّب عليها آثارها وان لم يحصل العقاب بالارتكاب فلينا مّل وكيف كان
فلا دليل على حرمة ارتكاب ما لا يحصل العلم معه بالحرام لعموم الادلّة المتقدّمة وامّا التمسّك بانّ الاجتناب عن الحرام والنجس
واجب ولا يتمّ الّا بالاجتناب عن الجميع فبطلانه واضح لمنع حرمة ما لم يعلم حرمته ونجاسة ما لم يعلم نجاسته بيان ذلك انّ
اتصاف الاعيان بالحلّ والحرمة والنجاسة والطهارة يرجع الى ملاحظة حال فعل المكلّف وان كان الحكمة الباعثة للحكم
كامنة في تلك الاعيان وان اتصفت بذاتها من جهة تلك الحكمة بالحرام والنجس مثلا من دون تقييد بالعلم والجهل ولكن
اتصافها بهما من جهة ملاحظة اضافة فعل المكلّف اليها لا يكون الّا في صورة العلم هذا مع انّه يرد على ذلك النقض بغير
المحصور فانّ الحرام والنجس فيها ايضا يقيني والتمسّك بلزوم العسر والحرج لا يثبت الحلّ والطهارة بمعنى ترتّب جميع آثارهما
سيّما بحيث يصير قاعدة كلّيّة مثبتة للحكم مطّردا لانّ مقتضى دليل الحكم بطهارة صحراء وسيع الفضاء الّتي تنجّس بعضه
ولم يعلم محلّها لمن يزاولها بالرطوبة ويحتاج الى تزاولها ولا حرج على من لا يزاولها ولا يحتاج اليها في الاجتناب عنها وليس نظير
عضو منه اذا اتّفق مباشرته عسرا وحرجا كما لا يخفى وقد يكون اجتناب الثوبين اللّذين احدهما نجس حرجا عظيما كما لو احتاج
الى لبس احدهما في السفر في ايّام الشتاء ووقوع المطر فان كان لزوم العسر يوجب الحكم بالطهارة فاحكم هنا بالطهارة وكذلك
في الاضطرار الى اكل الميتة وشرب الماء النجس فانّ الاضطرار والعسر والحرج لا يوجب الحكم بالطهارة وامّا ما قد يتمسّك بذلك في مثل
طهارة الحديد مع ورود الاخبار بالنجاسة فذلك تاسيس للحكم ودفع لا رفع لحكم ثابت فبينهما فرق واضح مع انّ الاجماع
واصل الطهارة الثابتة بالاخبار والادلّة موجودان والخاص انّما يعارض العامّ لو فاوم الاخبار الواردة في الحديد لا
تلك الادلّة الّتي احدها نفي الحرج والعسر والحاصل انّ التمسّك بالعسر والحرج حيث استقلّ بالدلالة ايضا يوجب ورود الحكم
مدار لزومها سيّما والاضطرار الى الحرام غايته عدم العقاب على اكله مثلا ولا يوجب ذلك دفع جميع آثاره فاذا اضطرّ الى سرقة
مال الغير لدفع الجوع المهلك فعدم العقاب على الاكل لا يستلزم عدم اشتغال الذمّة بعوضه سيّما اذا كان قادرا عليه وامّا
الفرق بانّ ارتكاب جميع المحتملات ممكن ومتحقّق عادة في المحصور فيحصل اليقين باستعمال الحرام والنجس دون غيره ففيه
انّ امكان ارتكاب الجميع لا يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الجميع ولا يوجب حصول اليقين باستعمال الحرام لمن لم يستعملها
جميعا وما ذكره من حكم واجدي المنيّ في الثوب المشترك يجري في الثوب المحصور اذا ارتكب كلّ من المكلّفين بعض افراده
وامّا انّ الشبهة المحصورة ليست بداخلة فيما لا يعلم الى آخره فيعلم جوابه ممّا مرّ لانّ كون حرمة احدهما يقينيّة او نجاسته
يقينيّة بمعنى اتصافه في نفس الامر بالحكمة الموجبة للحرمة او النجاسة لا يوجب اليقين باتصافه بالحرمة والنجاسة مضافا
الى المكلّف فلم يثبت العلم بالتكليف حتّى يجب الاجتناب عنه من باب المقدّمة مع انّ الاخبار المستفيضة وردت في حلّيّة
الشراء من العامل والسارق مثل صحيحة ابي عبيدة عن الباقر عليه السلام قال سألته عن الرجل منّا يشتري من السلطان من ابل
الصدقة وغنمها وهو يعلم انّهم يأخذون منهم اكثر من الحقّ الذي يجب عليهم قال فقال ما الابل والغنم الّا مثل الحنطة و
الشعير وغير ذلك لا بأس به حتّى تعرف الحرام بعينه وصحيحة معوية بن وهب قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اشتري من العامل
الشيء وانا اعلم انّه يظلم فقال اشتر منه وصحيحة ابي بصير قال سألت احدهما عن شراء السرقة والخيانة فقال لا الّا ان يكون
قد اختلط معه غيره وامّا السرقة بعينها فلا الّا ان يكون من متاع السلطان فلا بأس بذلك وموثّقة اسحق بن عمّار ورواية محمّد بن
ابي حمزة ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله وغيرها ولا حاجة الى ذكرها ويدلّ عليه ايضا ما ورد من حلّيّة ما يختلط بالحرام

باخراج الخمس وهذا كله موافق للاصل الذي قررناه والاخبار العامة الدالة على عدم المؤاخذة بدون العلم والمعتبرة الدالة في
والرخصة حتى يرد فيه نهي وما دل بالعموم على ان كل ما فيه حلال وحرام فهو حلال حتى يعرف الحرام بعينه والقول بان قاعدة
الشبهة المحصورة وجوب الاجتناب عن الجميع لكونه مقدمة للواجب اصل وخروج جوائز الظالم والشراء من العامل وكذا
بسبب تلك الاخبار ليس باولى من ان يقول قاعدة اصل البراءة الثابتة بالادلة العقلية والنقلية يقتضي الحل خرجنا عن
مقتضاها في الانائين المشتبهين والوطي في الشبهة بالاجنبية ان كان اجماعيا وهو غير معلوم والقصاص في المشتبه بمحرم
الدم ونحوهما بالدليل وبقي الباقي تحت الاصل مع انك قد عرفت بطلان كونه مقدمة للواجب بمنع الوجوب ثم ان ههنا
قولا اخر وهو ان الحلال المشتبه بالحرام يجب التخلص منه بالقرعة لما ورد من انها لكل امر مشكل وخصوص بعض الاخبار مثل
ما رواه الشيخ الجليل الحسن بن علي بن ابي شعبة في تحف العقول عن موسى بن محمد الرضا عن اخيه عن ابي الحسن الثالث حين
سئله يحيى بن اكثم عن مسائل فسئل عنها اخاه فاجابه فكان من جملة تلك المسائل انه سئله عن رجل اتى الى قطيع غنم فرأى
الراعي ينزو على شاة منها فلما بصر بصاحبها خلى سبيلها فدخلت بين الغنم كيف تذبح وهل يجوز اكلها ام لا فاجاب ان عرفها
ذبحها واحرقها وان لم يعرفها قسم الغنم نصفين وساهم بينهما فاذا وقع على احد النصفين فقد نجى النصف الاخر ثم يفرق النصف
الاخر فلا يزال كذلك حتى يبقى شاتان فيقرع بينهما فايتهما وقع السهم بها ذبحت واحرقت ونجى ساير الغنم والجواب عن
العمومات في القرعة انه لا اشكال فيما نحن فيه بعد ما عرفت من الادلة وعن خصوص الرواية بحملها على الاستحباب لعدم مقاومتها
للعمومات والخصوصات المتقدمة او يعمل بها بالخصوص في هذا المورد كما يعمل بالاجتناب في الانائين المشتبهين بالدليل الخاص
به قال العلامة المجلسي ره في الاربعين بعد ذكر هذه الرواية ان هذا الخبر يدل على ان الحلال المشتبه بالحرام يجب التخلص عنه
بالقرعة كما اختاره بعض الاصحاب وهو مؤيد بما ورد في الاخبار المستفيضة ان كل مشكل فيه القرعة وقيل يجب الاحتراز عن
الجميع من باب المقدمة وقيل يجوز التصرف في جميع الا الاخير فان عند التصرف فيه يعلم انه اكل الحرام او وطي بالحرام وامثالها
وقيل يحل له الجميع لما ورد في الاخبار الصحيحة اذا اشتبه عليك الحلال والحرام فانت على حل حتى تعرف الحرام بعينه وهذا
اقوى عقلا ونقلا ويمكن حمل هذا الخبر على الاستحباب او العمل به في خصوص تلك المادة والعمل بتلك الاخبار في ساير الموارد
والاحوط اجتناب الجميع في المحصور وتفصيل الكلام فيه مقام اخر انتهى كلامه رفع مقامه ثم ان بعضهم اسند الى الاخباريين
اقوالا اربعة فيما لا نص فيه التوقف وهو المشهور والحرمة ظاهرا والحرمة واقعا ووجوب الاحتياط وصرح بعضهم بان
هذه المذاهب فيما اذا احتمل الحرمة وغيرها من الاحكام اما اذا احتمل الوجوب وغيره سوى الحرمة فهم مثل المجتهدين اقول
ولعل القائل بالحرمة ظاهرا نظر الى افادة الاخبار الدالة على ترك الشبهات واخبار التثليث حكم الشبهة على الظاهر وان
كان حلالا في الواقع بتقريب انها حكم الواقعة من حيث انها مجهولة لا من حيث هي والقائل بها واقعا نظر الى ظاهر الحكم
فانه يفيد الحرمة واقعا ولا يخفى ضعفها بعد ما مر واما التوقف والاحتياط فلم نحقق الفرق بين موارد هما وقال بعض
المتاخرين ان التوقف عبارة عن ترك الامر المحتمل الحرمة وحكم اخر من الاحكام الخمسة والاحتياط عبارة عن ارتكاب الامر المحتمل
للوجوب وحكم اخر ما عدا التحريم كما هو ظاهر موارد التوقف والاحتياط ومن توهم ان التوقف هو الاحتياط فقد سهى
وغفل اقول المراد بالتوقف هو السكون عن الفتوى في الواقعة الخاصة وعدم الاذعان بالمطلوبية والمبغوضية
والحاصل الاذعان بالجهل ثم بعد ذلك فاما يحكم باصالة البراءة والرخصة او يحكم بلزوم الاحتياط فالقول بالتوقف
لا ينفك عن احد القولين اما عن قول المجتهدين فبان يحملها على التوقف عن الحكم للواقعة من حيث الخصوص كما اشرنا سابقا
اليه وذكرنا ان ظاهر اخبار التوقف ايضا المنع عن العمل بالقياس والغرض بيان المنع عن التكليف في تحصيل الحكم الخاص بالواقعة

وقال ره

من جهة القياس ونحوه وهو لا ينافي الحكم باصالة البراءة من جهة انها مجهول الحكم بالعموم لما مر من الادلة للمختار واما عن قول
الاخباريين فبان نحملها على ذلك ونقول ان الحكم العام من حيث الجهالة هو الاحتياط اذ لا ثالث والمراد بالاحتياط هو الاخذ
بما لا يحتمل الضرر وما كان اقل ضررا سواء كان فعلا او تركا كما هو المتبادر منه في العرف والشرع بل هو الظاهر من اهل اللغة
وتخصيصها بما احتمل الوجوب غيره لا وجه له فالظاهر ان كل من يوجب الاحتياط يوجب التوقف عن الحكم الخاص ويحكم بالبراءة
الاصلية عموما وان القائل بوجوب التوقف يوجب الاحتياط ويشهد بما ذكرناه ان الفاضل المحدث الحر العاملي ره قال
في الوسائل باب وجوب التوقف والاحتياط في القضاء والفتوى والعمل في كل مسئلة نظرية لم يعلم حكمها بنص عنهم ع ثم
ذكر في الباب اخبار التوقف والاحتياط وفي الباب ايض مواضع دلالة على ما قلناه ثم نقول المجتهدون والموجبون للاحتياط
كلاهما متوقفون عن الحكم الخاص بالواقعة ونزاعهم في ان الحكم العام ح هل هو البراءة الاصلية اولا او الاحتياط واما ما يتوهم
من ان المراد من التوقف التوقف عن الافتاء والمراد من الاحتياط الاحتياط في العمل فهو غلط لان من اوجب الاحتياط يفتي
بوجوب الاحتياط والاخذ بما لا يحتمل الضرر او يكون اقل ضررا لا بان الحكم الخاص للواقعة هو هذا والحاصل ان جعل التوقف و
الاحتياط قولين في المسئلة لا يرجع الى محصل فظهر ان ما ذكرنا من الايات والاخبار الدالة على التوقف بيان لجزء مطلب الخصمين
وهو التوقف عن الحكم الخاص او هو مع الحكم باصالة البراءة اما ادلتهم على وجوب الاحتياط فها انا اذكر الكلام في الاحتياط وبيان
ادلتهم في تضعيفه فاقول قال المحقق ره في المعارج العمل بالاحتياط غير لازم وصار آخرون الى وجوبه وقال آخرون مع اشتغال
الذمة يكون العمل بالاحتياط واجبا ومع عدمه لا يجب مثال ذلك اذا ولغ الكلب في الاناء فقد نجس واختلفوا هل يطهر بغسلة
واحدة ام لا بد من سبع وفيما عدا الولوغ هل يطهر بغسلة ام لا بد من ثلث غسلات احتج القائلون بالاحتياط
بقوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك وبان الثابت اشتغال الذمة يقينا فيجب ان لا يحكم ببرائتها الا بيقين ولا يقين الا
مع الاحتياط والجواب عن الحديث ان نقول هو خبر واحد لا يعمل بمثله في مسائل الاصول سلمناه لكن الزام المكلف
بالاثقل مظنة الريبة لانه الزام بمشقة لم يدل الشرع عليها فيجب اطراحها بموجب الخبر والجواب عن الثاني ان نقول البراءة
الاصلية مع عدم الدلالة الناقلة حجة واذا كان التقدير تقدير عدم الدلالة الشرعية على الزيادة كان العمل بالاصل اولى وح
لا نم اشتغال الذمة مط بل لا نم اشتغالها الا بما حصل الاتفاق عليه او اشتغالها باحد الامرين ويمكن ان يقال قد اجمعنا
على الحكم بنجاسة الاناء واختلفنا فيما به يطهر فيجب ان يؤخذ بما حصل الاجماع عليه في الطهارة ليزول ما اجمعنا عليه من النجاسة
بما اجمعنا عليه من الحكم بالطهارة انتهى اقول قد عرفت عدم الاشكال في عدم وجوب الاحتياط فيما لا نص فيه وشبهة الموضوع
للعقل والنقل وسنعرف فيما تعارض فيه النصان في محله فالقول بوجوب الاحتياط مط لا يحتاج ضعفه الى البيان ولعل القول
به مختص بالاخباريين واما ما يظهر من بعض المجتهدين العمل عليه وجوبا كالسيد وغيره فهو غير ما لا نص فيه بل هو مما
يثبت اشتغال الذمة فيه بزعمهم كما لا يخفى على من لاحظ مظانها فلاحظ الانتصار والمسائل الناصريات وساير كلمات من
ذهب الى هذه الطريقة كالشهيد ره في كثير من كلماته واما التفصيل فيحتاج الكلام فيه الى بيان المعنى المراد من اشتغال الذمة
فاقول لا ريب ان الاقوى بل المتعين ان مع اشتغال الذمة بشيء لا بد من حصول اليقين برفعه او الظن القائم مقامه
للاستصحاب في قولهم ع لا تنقض اليقين الا بيقين مثله والمراد بالاشتغال هو الاشتغال المعلوم كذلك فان الرافع والمزيل
ايض لا بد ان يكون كذلك وفي غيرهم لم يثبت فاذا علمنا التكليف بالصلوة في الجملة فلا يثبت اشتغال ذمتنا الا بما ظهر لنا
انه صلوة اما بالعلم او الظن الاجتهادي بانه صلوة ولم يثبت اشتغال ذمتنا بما هو صلوة في نفس الامر خاصة فان الالفاظ
وان كانت اسامي للامور النفس الامرية ولكن التكليف لم يثبت الا بما امكننا معرفته لعدم توجه الخطاب الشفاهي الينا

نتبع ظاهر اللفظ بعد تسليم ظهوره فيه وعدم ثبوت الاشتراك بسبب الاجماع الا بما امكننا معرفته علما او ظنا لاستحالة
التكليف بالمحال في بعضها ولزوم العسر والحرج المنفي في اكثرها مع انا قد اشرنا في مباحث الاخبار الى ان طريقة مكالمة الشارع
هو طريق اهل العرف فانهم يكتفون بظاهر افهام المكلفين فلا يجب على الشارع ان يتفحص عن المخاطب ايضا هل فهم المراد
الواقعي النفس الامري او شيئا اخر فانه مما لا يمكن غالبا بل يؤدي الى التسلسل اذ اعادة الكلام في تفهيمه ايضا ربما يكون
فيه ذلك المحذور مع انهم كثيرا ما راوا من المخاطبين غفلتهم واشتباههم فيما هو مرادهم فقالوا اين تذهبون اني قلت
كذا وهو فهم كذا ومع ذلك فيكتفون بمجرد ظهور فهم المراد والظن به ايضا فلم يعلم من الخطابات المتوجهة الى المشافهين الا
تكليفهم بما بينوه لهم واعلموهم انه هو الصلوة مثل قوله صلوا كما رايتموني اصلي او امكنهم معرفة انه هو الصلوة ولم يعلم
ان الخطابات المتوجهة اليهم كان خطابا بما في نفس الامر مع عدم علم المخاطبين بما في نفس الامر حتى يقال انا ايضا مشتركون معهم
في ذلك للاجماع على الاشتراك ولا ريب ان الظن الاجتهادي فيما لم يعلم مدخليته في العبادة يحصل في جانب العدم لاصل
العدم واصل البراءة وعدم العلم بغيره ولا الظن به فاذا رأينا الادلة متعارضة في وجوب السورة في الصلوة ولم يحصل
لنا مرجح فالظن الاجتهادي يفيد التخيير عقلا ونقلا ولم يثبت علينا في تحصيل ماهية الصلوة والمعرفة بها الا ما يفيد
الظن الاجتهادي وهو عدم الوجوب ح واما فيما لم يتعارض فيه النص لعدم بلوغ نص فيه الينا كما شك في مدخلية شيء
في العبادة وعدمها مثل بعض الحركات والافعال القليلة التي لم يعلم اشتراط عدمها في الصلوة ويشك في مدخلية تركها
فيها فنقول ايضا الاصل عدم مدخلية ذلك في العبادة والاصل براءة الذمة عن التكليف به فيها اذ لم يثبت من ادلة وجوب
الصلوة الا هذا المقدار من الاجزاء والشرائط فان تكليفنا ليس الا تحصيل الظن بتلك الماهية ولم يثبت اشتغال ذمتنا
بتحصيل ازيد من ذلك والقول بعدم جواز العمل بالظن الاجتهادي ووجوب الاحتياط في اول الامر كلام سخيف وخيال ركيك
لا يذهب اليه الافهام المستقيمة كما حققناه سابقا في مباحث الاخبار وكلامنا في هذا المقام بعد الفراغ عن ان الظن الاجتهادي
حجة واشكالنا في وجوب الاحتياط وعدمه فيما لم يحصل ظن من جهة الادلة غير الاصل مع ان تحصيل اليقين في الصلوة من جهة
قراءة السورة لا يجدي في صيرورة الصلوة هو الصلوة النفس الامرية لاشتمال الصلوة على مسائل لا تحصى لا يمكن تحصيل القطع
في جميعها كما اشرنا اليه ثمة وما بعضه قطعي فليس جميعه بقطعي فالقول بان اشتغال الذمة بماهية العبادة يوجب وجوب الاجتناب
في اجزائها المشكوكة من غير نص ضعيف جدا فضلا عما شك فيه من جهة تعارض النصوص نعم القول بان اشتغال الذمة يقينا
يوجب تحصيل القطع بالبراءة يصح فيما لو شك في حصول الماهية الثابتة بالدليل المفروغ عنها في الخارج بسبب الشك في حصول
بعض اجزائها وهو معنى الاستصحاب في مقتضى قولهم ع لا تنقض اليقين ابدا بالشك وهذا مثل ما لو شك في فعل الصلوة مع بقاء
الوقت او في بعض اجزائها ما لم يدخل في اخر الى غير ذلك مما لا يحصى واما ما ذكره المحقق من مثال الولوغ فالمفصل يقول
ان الذمة مشغولة بوجوب تطهير الاناء ولا يحصل اليقين به الا بالسبع وفيه انه لو لم يثبت اشتغال الذمة في التطهير الا باحد
الامرين وباقلهما لانه هو المتيقن الثبوت والمجمع على ثبوته وان لم يكن مجمعا على مطهريته فالتطهير تكليف مغاير لوجوب
الاجتناب عن الاناء وهذا التكليف اختلف فيه الامارتان فاذا لم يترجح احدهما على الاخر فنقول مقتضى الادلة التخيير
وهو مقتضى اصل البراءة واما استصحاب وجوب الاجتناب فهو امر اخر وهذا ايضا مستصحب يمكن ان يكون مؤيدا لاحد
الامارتين وهو امارة السبع وهذا ليس معنى استصحاب شغل الذمة بالتطهير المقتضي لايجاب السبع فان التطهير تكليف جعلي
ورد فيه امارتان مستقلتان وحكم التعارض فيهما التخيير وجواز اختيار الاقل فح نقول الاصل براءة الذمة عن وجوب
التطهير الا بما تيقن اشتغالها به وهو الغسل مرة والاخر منفي بالاصل وان كان استصحاب النجاسة يؤيد العمل بالسبع

وهذا هو مراد المحقق ره لا انّ اشتغال الذمّة بوجوب الاجتناب عنه الذي هو معنى النجاسة يقتضي ان يكون المطهّر هو السبع
لا غير فانّه لا يقتضي الّا وجوب حصول ما يرفع النجاسة في نفس الامر فلمّا امكن تحصيل العلم بالرافع بالظنّ الاجتهادي مقتضي
الظنّ الاجتهادي هو الاكتفاء بالواحد كما اقتضاه التخيير فلا منافاة بين العمل على مقتضى استصحاب النجاسة و
العمل على كون الرافع هو الغسلة الواحدة لانّ الظنّ الاجتهادي يقوم مقام العلم واليقين الرافع لليقين
فقولهم في الاستصحاب في قولهم لا تنقض اليقين الّا بيقين يقتضي انّ النجاسة في الاناء المذكور ثابتة حتّى يحصل
الخارج ما يثبت في مغيّر لها في نفس الامر لا انّها ثابتة حتّى يثبت رافعيّة ما هو رافع في نفس الامر سلّمنا لكن نقول
قد ثبت رافعيّته بالامارة الشرعيّة وهو التخيير بين الامارتين المقتضي للاكتفاء بالاقلّ وبسبب اختلاف
الاستصحاب في الموارد من جهة المطابقة لاصل البراءة وعدمها ربما يتوهّم انّ الاستصحاب قد يصير مؤسّسا لا ثابتا
حكم شرعيّ كما يتوهّم انّ استصحاب الطهارة يدلّ على انّ المذي ليس بناقض فاثبت الاستصحاب هذا الحكم اعني عدم الناقضيّة
لهذا الموضوع اعني المذي وكذا فيما نحن فيه يتوهّم انّ استصحاب النجاسة واشتغال الذمّة بالاجتناب هو الذي اوجب السبع
وهذا غفلة اذ المقتضي للحكم بعدم الناقضيّة هو اصل البراءة والتخيير بين الامارتين فانّ الامارتين في المذي قد تعارضتا
في انّه ناقض للوضوء ام لا واصالة البراءة وعدم ثبوت التكليف بالطهارة الجديدة وعدم ترجيح احد الامارتين على
الاخرى المقتضي للتخيير اثبت هذا الحكم والمتوهّم قد يتوهّم انّ المثبت له هو استصحاب الطهارة وهو كما ترى فانّه انّما
يثبت بقاء الطهارة لو لم يثبت رافعه الواقعي فاذا فرضنا موضع هذا المثال انّ الوضوء التجديديّ اذا ظهر مسبوقيّته
بالحدث فهل يكون رافعا للحدث ام لا وتعارضا الامارتان فيه فمقتضى التخيير والاصل كونه رافعا وان كان مقتضى
استصحاب الحدث هو العكس ففيما نحن فيه نقول انّ استصحاب النجاسة وان كان يقتضي عدم الطهارة الّا بالسبع لكن
استصحاب براءة الذمّة عن التكليف بالسبع وتكافؤ الامارتين الموجب للتخيير اثبت الاكتفاء بالاقلّ ولعلّه الى
ما ذكرنا ينظر كلام العضدي كما فسّره التفتازاني قال في الاستصحاب اكثر الحنفيّة على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعيّ
قال التفتازاني كانّه يشير الى انّ خلاف الحنفيّة في اثبات الحكم الشرعيّ دون النفي الاصلي وهذا ما يقولون انّه حجّة في
الدفع لا في الاثبات حتّى انّ حيوة المفقود بالاستصحاب يصلح حجّة لبقاء ملكه لا لاثبات الملك له في مال مورّثه
اقول والوجه في ذلك انّ اصالة عدم انتقال المال الى المفقود بنافي ما يقتضيه استصحاب البقاء فيحتاج في اثبات
الانتقال الى المفقود الى دليل آخر فحاصل مراد المحقّق ره انّه لا يمكن التمسّك في اثبات السبع باشتغال الذمّة بالتطهير
لانّه لم يثبت الّا باحد الامرين وبالاقلّ خاصّة نعم يمكن ان يتوهّم انّه لترجيح السبع من جهة الاستصحاب في
اثبات حجّيته بانّ الاصل والاستصحاب لا يعارضان الدليل وقد عرفت انّ الدليل وهو التخيير بين الامارتين موجود
ومقتضاه الاكتفاء بالاقلّ وان شئت قل هنالك تعارض امران ولا مرجّح لاحدهما او الترجيح للمتاخر فعلم بما
حقّقناه انّه لا نزاع في وجوب الاحتياط اذا ثبت اشتغال الذمّة والنزاع انّما هو في موضع الاشتغال وعدمه فالاشتغال
فالنزاع لفظي نعم هنا كلام آخر وهو ما ذكره المحقق العلامة الخوانساري ره في شرح الدروس بعد ما اختار هو ايضا
ما اخترناه من جواز التمسّك بالاصل وعدم وجوب الاحتياط في ماهيّة العبادات ايضا قال في مسئلة استعمال الماء
المشتبه بالنجس في ردّ الاستدلال على عدم جواز التوضّي به بانّ اشتغال الذمّة متيقّن ولا يزول بالصلوة معه
انّ اليقين بوجوب الصلوة يقتضي اليقين بالاتيان باجزائها وشرائطها التي ثبت بالدليل وقد علمت انّه لم
يثبت بالدليل سوى اشتراطها بالطهارة بالماء وبعدم التطهير بالمياه النجسة المتيقّنة او المظنونة على وجه

الاولى بالاصلين المتعارضين استصحاب النجاسة المقتضي لايجاب الاكثر واصل البراءة عن الزائد المقتضي للاكتفاء بالاقلّ و فاما ان يبني على التخيير بينهما في العمل فيختار العمل باصل البراءة او يرجّح اصل البراءة لانّه المتاخر الخ ما ذكره في تتمة الكلام. سيد علي

وهذا البحث منها سلّمنا ثبوت اشتراطها بالماء الطاهر لكن نقول انه ظاهر بالوجه الذي قررنا نعم لو حصل يقين بالتكليف
بامر ولم يظهر معنى ذلك الامر بل يكون مترددا بين امور فلا يبعد القول بوجوب تلك الامور جميعا ليحصل اليقين
بالبراءة وكذا لو قال الآمر ان الامر الفلاني مشروط بكذا ولم يعلم او يظن المراد من كذا فعلى هذا ايضا الظاهر وجوب
الاتيان بكل ما يمكن ان يكون كذا حتى يحصل اليقين او الظن بحصوله انتهى ما اردناه وصرّح بعدم وجوب الاحتياط
في اجزاء العبادة وشرايطها في مواضع كثيرة اخر ايضا ويمكن ان يكون مراده بما استثناه بقوله نعم الخ مثل الامر بقضاء
الفائتة المتبينة المترددة بين الخمس ومثل اشتراط صحة الصلوة بعدم التكفير المختلف في تفسيره بانه وضع الكف اليمنى
على اليسرى او بالعكس او غير ذلك مثل من اشتبه عليه الامر في وجوب القصر في الصلوة او الاتمام او الظهر والجمعة ونقول
وان كان مقتضى النظر الجليل هو ما ذكره ره ولكن دقيق النظر يقتضي خلاف ذلك فان التكليف بالامر المجمل المحتمل لامور
متعددة بارادة فرد معين عند الشارع مجهول عند المخاطب مستلزم لتاخير البيان عن وقت الحاجة الذي اتفق اهل
العدل على استحالته وكلما يدعى كونه من هذا القبيل فيمكن منعه اذ غاية ما يسلم في القصر والاتمام والظهر والجمعة و
امثالها ان الاجماع وقع على ان من ترك الامرين بان لا يفعل شيئا منهما يستحق العقاب لا ان من ترك احدهما المعين عند
الشارع المبهم عندنا بان ترك فعلهما مجتمعين يستحق العقاب ونظير ذلك مطلق التكليف بالاحكام الشرعية سيما في امثال
زماننا على مذهب اهل الحق من التخطئة فان التحقيق ان الذي ثبت علينا بالدليل هو تحصيل ما يمكننا تحصيله من الادلة الظنية
لا تحصيل الحكم النفس الامري في كل واقعة ولذلك لم نقل بوجوب الاحتياط وترك العمل بالظن الاجتهادي في اول الامر نعم لو
فرض حصول الاجماع او ورود النص على وجوب شيء معين عند الله مردد عندنا بين امور من دون اشتراطه بالعلم به المستلزم
ذلك الفرض لاسقاط قصد التعيين في الطاعة لتم ذلك ولكن لا يحسن حينئذ قوله فلا يبعد القول بالوجوب بل لا بد من
القول باليقين والجزم بالوجوب لكن من اين هذا الفرض وانّى يمكن اثباته وحكاية التكليف بثلث صلوات فيمن فاته
احدى الخمس انما هو بالنص والدليل الخاص لا لانه مكلف بالاتيان بذلك المجهول ولا يتم الا بالمجموع ولذلك اقتصر المشهور
على الثلث دون الخمس كما ذهب اليه بعضهم فان الاول هو مورد النص ولو كان ذلك من جهة امتثال التكليف المجهول من باب
المقدمة التي هو الاحتياط للزم الخمس خصوصا مع ملاحظة وجوب الجهر والاخفات وبالجملة لو لم يكن النص لم نقل بوجوب
قضاء المتبينة سيما على المختار من كون القضاء بالفرض الجديد وعموم الاوامر الدالة على وجوب قضاء ما فات لا يشمل
المجهول لما ذكرنا من استحالته ولانه حينئذ تلك الاوامر فان ظاهرها صورة العلم فلاحظها ولو قلنا بالوجوب لقلنا
انه لم يثبت الا العقاب على ترك جميع المحتملات لا على ترك الفائت النفس الامري حتى يلزم الاتيان بالجميع كما اشرنا
فان قلت نعم جهالة المامور به توجب سقوط طلبه ولكن تاخير البيان عن وقت الحاجة دليل على ارادة فعل كلها فلا مانع
من الامر بقضاء المتبينة مع جهالتها وتاخير البيان فينكشف ذلك عن ارادة كلها لئلا يلزم المحذور وذلك نظير من يحمل
المفرد المحلى في مثل قوله تعالى احل الله البيع على العموم على القول باشتراكه بين العهد والجنس والاستغراق فيجب ان يحمل الامر
بقضاء الفائت على كل الخمس وكذلك النهي عن التكفير على كل محتملاته قلت مع ان هذا ليس اتيانا بالاحتياط والتزاما
للافراد المتعددة لاجل تحصيل المكلف به كما هو المطلوب بل هو اثبات لارادة العموم وهو شيء اخر يرد عليه انه لم يتوجه الينا
خطاب حتى يجري فيه ما ذكر ولعله كان البيان موجودا واختفى علينا فلا بد ان يبين حكم مثل ذلك مضافا الى ان اخراج
كلام الحكيم عن اللغوية والاغراء بالقبيح كما يحصل بالحمل على العموم فقد يحصل بالتخيير ايضا لا يكون تاخير البيان مع تعدد
الاحتمال قرينة للتخيير فاذا فرض الامر بالاعتداد بالقرء مثلا مع عدم البيان فنقول ان ذلك قرينة على التخيير وكذلك

الكلام في الفريضة المنسية لو فرض ثبوت دليل على وجوبها بنفسها مع ان الفائدة في الاتيان بالكل ان كان هو تحصيل اليقين
بالمكلف به الواقعي فلا ريب انه لا يحصل بذلك ايض لان اشتراط قصد التعيين في الامتثال بالمكلف به من المسائل الاجتهادية
وهو مما لا يمكن هنا مع عدمه كيف يحصل اليقين بانه هو ومجرد المطابقة في عدد الركعة لا يكفي في الاتيان به سيما مع
المخالفة في الجهر والاخفات وكما ان عدد الركعات دخيل في الماهية فالنية والجهر والاخفات ايض كك الا ان يقال بعد تسليم تعلق
الخطاب وجوب تحصيل البراءة عما في نفس الامر فيكتفي بالظن مع عدم تعذر العلم وهو انما يتم في الاتيان بالجميع لان الصلوة
الموافقة للفائتة في العدد اقرب اليها من المخالفة فيه فغر ان غاية ذلك ان ذلك اقرب البدلين ومطلوبنا اثبات وجوب
الاتيان بقضاء الفائتة لا ببدلها ومرادنا من هذه البدلية غير مثل المغايرة الحاصلة لاصل الفائت المعلوم مع تداركه فانه
مما لا مناص عنه بل المراد من البدلية هنا بدل القضاء لا بدل الاداء فان الفرد الموافق للفائت في العدد فيما بين الخمس بدل من
القضاء المتعين في صورة العلم كما ان احدى الخمس على التخيير ايضا بدل عنها واحد البدلين وان كان اقرب من الاخر وارجح لكن
لم يثبت وجوب البدل عن القضاء وما يتمسك به هنا هو ادلة وجوب القضاء لا بدل القضاء ومن هذا القبيل النهي عن
البهيمة الموطوءة المجهولة في جملة قطيع ولكن النص ورد هناك بالقرعة وهو ايض مشكل لمعارضته بما ذكرنا من الادلة العقلية وقد
بينا الحال فيها واما الكلام في مثل التكفير فلعل الكلام فيه ايض يرجع الى الكلام في الشبهة المحصورة وقد حققنا انه لا يجب فيها
الاجتناب عن الجميع للاصل ولقوله كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه ومن هذا الباب الصلوة
فيما شك في كونه مما يجوز فيه الصلوة وعدمه كالمشتبه بالحرير والمشتبه بفضلة غير الماكول كالعظم المردد بين كونه من البعير او
الفيل وكذلك الكلام في صورة اشتباه القبلة فان الاصل عدم وجوب الاستقبال اذ لم يثبت من الادلة الا حال الامكان
وظهر من ذلك ضعف الاستدلال بانه مكلف بالصلوة مستقبلا وهو لا يتم الا بالصلوة الى اربع جوانب ثم استدلال الاكثر
على ذلك برواية خراش وهي مع ضعفها معارضة بنصوص صحيحة تدل على كفاية الصلوة الواحدة باي جهة شاء ومما
ذكرنا يظهر ضعف القول بوجوب الجمع بين الظهر والجمعة لمن اشتبه عليه الامر وكذلك القصر والاتمام في الاربعة فراسخ ونحو
ذلك مما تعارض فيه الامارتان واختلف الامة فيها على قولين لان مقتضى تعارض الامارتين والاحتمالين التخيير والاصل عدم
وجوب التعيين لمن لم يثبت عليه الخصوصية والتكليف باحدهما المعين عند الشارع المجهول عند المكلف لم يثبت لما اشرنا اليه
سابقا مع انه لا معنى للاحتياط هنا لحرمة كل منهما على فرض ثبوت الاخر فالمكلف المحتاط وان كان خرج به عما عن تبعة
الواجب لاجل اتيانه بمحتمليه لكنه بقي عليه تبعة ارتكاب الحرام الواقعي جزما ولا ريب ان ارتكاب ما لم يعلم فيه ارتكاب الحرام
واحتمال فيه اتيان الواجب اسلم من ارتكاب الحرام واتيان الواجب فان قلت فعلى هذا يلزم حرمة الجمع لعدم الدليل على فعله فيكون
تشريعا فلا معنى لاستحبابه بل جوازه ايض قلت التشريع المحرم انما هو بادخال ما ليس من الدين او شك انه منه فيه بقصد
انه منه لا الاتيان بما احتمل ان يكون منه فيه رجاء ان يكون منه فالاتيان بهما مجتمعا باعتقاد انه احد افراد المامور به وان
التكليف مردد بين كل منهما منفردا وكليهما مجتمعا ليس عليه دليل بل هو تشريع محرم ولكن الاتيان بهما من حيث ان كلا
منهما يحتمل ان يكون نفس مطلوب الشارع الواقعي الذي ثبت التخيير بينهما في حال الاضطرار فلا دليل على حرمته والاصل
جوازه ولكنه يحتاج الى اثبات رجحان ذلك فان العبادة مشروطة به ومبنى ذلك هو ان المكلف به هو احدهما تخييرا
لكنه اذا امتثل احدهما لاجل الامتثال ثم فعل الاخر لاحتمال ان يكون هو المراد في نفس الامر الذي له مصلحة خاصة وان لم
يكن مطلوبا منه بالخصوص رجاء ان يحصل له تلك المصلحة مع عدم اعتقاد ان الجميع من افراد المامور به فهو اتيان بما يرفع
احتمال فوت هذه المصلحة منه ولما كان المستفاد من الكتاب العزيز ان الحسنات يذهبن السيئات فلعل في هذا الفعل حسنة

تذهب السيئة بفعله احتياطا لهذا المعنى وهو حسن ويشمله عموم مثل قوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك فانه محمول على مطلق
الرجحان كما سيجيء بيانه ومن هذا القبيل ما يفعله الصلحاء من اعادة عباداتهم بعد زيادة معرفتهم بمسائل العبادات كما
هو المنقول عن اعاظم العلماء والصلحاء مع عدم قيام دليل على وجوبه بل ولا نص بالخصوص على فعله كما صرح به الشهيد
في قواعده مع ان ذلك ايضا لا يوجب تحصيل اليقين كما لا يخفى فان تعيين النية من المسائل الخلافية وانما يجوز هذا الفعل عند
من يكتفي بالنية المترددة فيها وكذلك الكلام في اعادة الوضوء احتياطا لمن يشك في الحدث قال الشهيد ره فطريق
الاحتياط لا يحصل بمجرد الفعل في مسائل الاحداث والشك في الطهارات بل ينبغي ايجاد السبب اليقيني ثم الفعل لان يفعل
مع النية المشكوك فيها كلا فعل عند بعض الاصحاب انتهى هذا وللقائل ان يمنع التشريع على القول بالوجوب ايضا اذا جعل من
باب المقدمة فالاولى منع الوجوب ذكر الشهيد في الذكرى كلاما لا باس بذكره قال في خاتمة مباحث الاوقات اشتهر بين
متاخري الاصحاب قولا وفعلا الاحتياط بقضاء صلوة يتخيل اشتمالها على خلل بل جميع العبادات الموهم فيها ذلك وربما
تداركوا ما لا مدخل للوهم في صحته وبطلانه في الحيوة وبالوصية بعد الوفاة ولم نظفر بنص في ذلك بالخصوص وللبحث فيه
مجال اذ يمكن ان يقال بشرعيته بوجوه منها قوله تع فاتقوا الله حق تقاته واتقوا الله ما استطعتم وجاهدوا في الله حق
جهاده والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا والذين يؤتون ما اتوا وقلوبهم وجلة وقول النبي ص دع ما يريبك الى
ما لا يريبك وانما الاعمال بالنيات ومن اتقى الشبهات استبرء لدينه وعرضه وقوله ع للمتيمم لما اعاد صلوته لوجود الماء
في الوقت لك الاجر مرتين وللذي لم يعد اصبت السنة وقول الصادق ع في الخبر السالف انظروا الى عبدي يقضي ما لم
افترض عليه وقول العبد الصالح ع في مكاتبة عبد الله بن وضاح ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتاخذ بالحائطة
لدينك وربما يتخيل المنع بوجوه منها قوله تع يريد الله بكم اليسر ويريد الله ان يخفف عنكم وما جعل عليكم في الدين
من حرج وفتح باب الاحتياط يؤدي اليه وقول النبي ص بعثت بالحنيفية السمحة السهلة وروى حمزة بن حمران عن ابي
عبد الله ع ما اعاد الصلوة فقيه يحتال لها ويدبرها حتى لا يعيدها والاقرب الاول لعموم قوله تع ارايت الذي ينهى
عبدا اذا صلى وقول النبي ص الصلوة خير موضوع فمن شاء استقل ومن شاء استكثر ولان الاحتياط المشروع في الصلوة
من هذا القبيل فان غايته التجويز ولهذا قال ابو عبد الله ع وان كان صلى اربعا كان هاتان نافلة ولان اجماع شيعة
عصرنا وما راهقه عليه فانهم لا يزالون يوصون بقضاء العبادات مع فعلهم اياها ويعيدون كثيرا منها قضاء واداء
والنهي عن اعادة الصلوة هو في الشك الذي يمكن فيه البناء انتهى كلامه ره اقول وللنظر في اكثر ادلة الطرفين
مجال واسع يظهر لمن تاملها ولكن ما ذكره الشهيد ره مع ما يتحقق في محله من المسامحة في ادلة السنن الثابتة بالاجماع
والاخبار المعتبرة يكفي في جواز هذا الاحتياط واستحبابه ويدل عليه قول امير المؤمنين ع لكميل بن زياد اخوك دينك
فاحتط لدينك بما شئت وسنبين وجه دلالته هذا ولكن خوف الوقوع في الوسواس حاصل في البناء على الاحتياط
وهو الغالب الوقوع في اكثر الناس فمن خاف الوقوع فيه فلا يظهر رجحان الاحتياط له وقد اشرنا الى ذلك في مباحث
الاخبار ايضا فلاحظ ثم ان الاحتياط هو الاخذ بما هو اوثق للتقصي من الهلاك في صورة الاحتمال لا في صورة الجزم
فالاتيان بالواجب المعلوم وترك المحرم كذلك ليس باحتياط فكلما دل عليه الدليل واقتضاه فليس باحتياط فمثل الاتيان
بالفعل المشكوك فيه من افعال الصلوة ما لم يتجاوز محله والشك في فعل الصلوة ما دام وقتها باقيا والشك في
عدد ركعات الثنائية والثلاثية ما دام في الصلوة وامثال ذلك حكمه وجوب الاتيان للاصل والاستصحاب فالمظنون
العدم واما مع خروج الوقت في الصلوة والدخول في الفعل اللاحق في اجزائها فالظاهر من حال المسلم الاتيان بها

وهو مظنون فلا يجب فى تكليفها لذلك ولاجل تساوى الطرفين واصالة البراءة مع ان الشارع نص على المذكور فلا
حاجة الى التمسك بالقاعدة واما البناء على الاكثر فى الرباعية فهو وان كان خلاف الاحتياط من هذه الجهة ولكن مع ملاحظة
جبره بصلوة الاحتياط فهو ايضا يصير من هذا القبيل والحق ان امثال هذه المقامات لا يحسن ايرادها فى هذه المسئلة
وقد وافقنا فيه الشهيد ره فان دابه فى القواعد الاتيان بما يمكن تحقق القاعدة فيه مع قطع النظر عن النص وان ورد فيه
النص ايضا وقد ذكر انه يذكر فى قاعدة نفى العسر والحرج القصر والتيمم ونحوهما وفى قاعدة الاحتياط امثال ما ذكرنا ثم
انه ره قال فى اخر القاعدة اما ستارة الخنثى كالمرأة وجمعها بين احرامى الرجل والمرأة فالاقرب وجوبه لتساوى الاحتمالين
ومن هذا الباب الجمع بين المذاهب مهما امكن فى صحة العبادة والمعاملة اقول وما ذكره ره وهذا باب مطرد فى ساير
فى الفقه يجرى فيه المسئلة فانهم كثيرا ما يستشكلون فى حكم الخنثى فتراهم يختلفون فى وجوب الاجتناب عن الحرير عليها وذلك
لعدم ورود النص فيها بالخصوص وهى مكلفة جزما لكنها لا تعلم ان تكليفها تكليف الرجل او المرأة فمن يوجب الاحتياط
حرز
يوجب عليها الاجتناب عن الحرير فى الصلوة فقال فى الذكرى يحرم على الخنثى لبسه اخذا بالاحتياط وقال فى المدارك
هل يحرم على الخنثى لبس الحرير قال العلامة نعم اخذا بالاحتياط وقيل لا لاختصاص التحريم بالرجل والخنثى ليست رجلا على اليقين
وكك فى مسئلة الستر قال فى الذكرى والاقرب الحاق الخنثى بالمرأة فى وجوب الستر اخذا بالبراءة للذمة وهكذا مقتضى
ما اخترناه فى اصل المسئلة التخيير وبراءة ذمتها عن زيادة التكليف وخالف فى الذكرى هذه الطريقة فى مسائل الجهر
والاخفات فقال الخنثى تتخير فى الجهر والاخفات وان جهرت فى مواضع الجهر فهو اولى اذا لم يستلزم سماع من يحرم سماعه
واما ما ذكروه من وجوب الصلوة على جميع القتلى اذا اشتبه الكافر بالمسلم بنية الصلوة على المسلمين معللا بعدم حصول
الامتثال الا بذلك مع ان الاكثر اعتبروا امارات كميش الذكر فيه للروايات الواردة فى قتلى بدر فى مواراة من كان
منهم كك فيرد انه لا دليل عليه والتكليف لم يثبت بالصلوة على من هو مسلم فى نفس الامر بل المسلم انما هو الصلوة على
من علم اسلامه نعم لو ثبت الاجماع على وجوبه اذا لم يتميز ملاحظة الذكر ايضا مع اسقاط قصد التعيين فى الامتثال
فللوجوب على الجميع وجه كما اشرنا سابقا وذهب بعضهم هنا الى وجوب القرعة وضعفه فى الذكرى وقال ان محلها الاشكال
فى مواضع مخصوصة ولو اطردت القرعة لمحج اليها فيما اختلف فيه من الاحكام فيستغنى عن الاجتهاد وفقهاء الاسلام
اقول وان سلم كون القول بالقرعة ضعيفا لعدم ثبوت الوجوب والاشكال فى الامر لكن ما ذكره ره اضعف فان
التمسك بالقرعة فى موضوع الحكم بعد ما ثبت تعلق الحكم به مطرد لعموم الحديث الوارد فيها من انها لكل امر مشكل
حتى ان السيد الجليل ابن طاوس ذهب الى العمل بالقرعة فى الصلوة الى الجهات للمتحير واما استنباط الفتاوى والاحكام
بالقرعة فهو مما دل الاجماع على خلافه وخرج من العموم بالدليل كما صرح هو ره فى القواعد فانه بعد ذكر مقامات
ما يجرى فيه القرعة مثل ائمة الصلوة عند الاستواء فى المرجحات والاولياء فى تجهيز الميت مع الاستواء والموتى فى
الصلوة والدفن مع الاستواء فى الافضلية وعدمها وبين المزدحمين فى الصف الاول مع استوائهم فى الورود
وفى المزاحمة فى الدعاوى والدروس وتعارض البينات وغير ذلك قال ولا تستعمل فى العبادات غير ما ذكرناه و
لا فى الفتاوى والاحكام المشتبهة اجماعا واقول ما ذكره ره من عدم استعمالها فى غير ما ذكره فى العبادات ينافيه
ما نقلناه عن ابن طاوس وان كان ضعيفا ايضا لما اشرنا اليه سابقا ثم ان القائل بوجوب الاحتياط استدل
بروايات منها قوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك وفيه بعد سلامة السند وجواز اثبات مثل هذا الاصل
بمثل هذا الخبر ان القائل بوجوب الاحتياط يقول به فى التقوى والعمل والفتوى بالاحتياط سيما اذا كان حاصلا

من الجميع بين المذاهب كما اشار اليه الشهيد في القواعد صار شاقا على المكلف وتحمل هذه الكلفة على عباد الله
محل الريبة والخوف عن المؤاخذة مع ان ملة النبي صلى الله عليه وآله سمحة سهلة والعسر والحرج منفيان بالكتاب والسنة فالروايات
مقلوبة على المستدل كما نبه عليه كلام المحقق السابق مع ان العدول عن الاستحباب الى الوجوب فيما تردد الامر بينهما
بوجب قصد الوجوب فيما يحتمل كونه مستحبا في نفس الامر وجواز مثل ذلك انما يتم على القول بعدم اعتبار نية الوجه
ولم يظهر من ادلة الاحتياط ان عدم الاعتبار بنية الوجه هو الاحتياط مع قطع النظر عن عدم التمكن مما هو مطلوب في
الواقع من الجهات الاخر ايضا وصيرورته بعض اجزاء المركب قطعيا لا يوجب قطعيته بنفسه كما مر ذكره مرارا هذا مع انا بعد ما ورد
من الادلة القاطعة في ان الحكم فيما لم يبلغنا فيه نص او دليل شرعي عام او خاص هو الاباحة كما اشرنا فلا يبقى لنا ريبة حتى
نتعدى الى ما لا ريب فيه وكذا فيما تعارض فيه الامارات فان الادلة من العقل والنقل دلت على ان الحكم فيها التخيير او الاباحة و
الرجوع الى الاصل كالبراءة لتساقطهما فاين الريبة مع انه لو كان الاحتياط واجبا لم تخل الاخبار الواردة في علاج المتعارضين
عن ذكر الاحتياط والتي ذكر فيها الاحتياط ليس الا قليل منها ودلالتها على الوجوب ايضا ممنوعة مع انه يمكن ان يمنع دلالة
الروايات على المط بان يقال الريبة هنا بمعنى التهمة يعني دع ما يوجب وقوعك في التهمة الى ما لا يوجبه قال الجوهري
الريب الشك والريب ما رابك من الامر والاسم الريبة بالكسر هي التهمة والشك انتهى فيكون مفاد الحديث مفاد قولهم
اتقوا مواضع التهم مع ان الظاهر عدم التخصيص فيما نحن فيه ان اردنا التشكيك فان المناسب العمل بالاصل او التخيير
انه عمل بما لا يوجب اليقين بالبراءة لا بما يوجب الشك والحمل على ارادة ان لا تفعل ما يحدث الشك بمعنى انه يبدلك يقين
عدم حصول المامور به بالشك في حصوله بعيد مع انه يلزم ح التفكيك بين الريبتين فانه يصير ح معنى قوله ع الى
ما لا يريبك الى ما لا يوجد معه شك في حصول الامتثال وان حصل اليقين بانتفاء عدم الامتثال وانما قلنا ذلك
لان الشك انما يكون مسبوقا بوجود وثبوت اذ ثبت هناك يقين سابق واليقين السابق هو عدم الامتثال والمقصود
بالذات ليس ابقاء ذلك العدم بل تحصيل اليقين بتحقق الامتثال واللفظ انما يناسب الاول ولكنه لا يصلح فالظاهر ان مراده
هو ترك ما يوجب التهمة ويوضح طهارة الذيل ونظافة الساحة والطلاق التهمة على من لم يسلك سبيل الاحتياط بعيد
هذا كله مع ان المط ان كان الاجتناب عن المشكوك فيه الى المتيقن فهو يشمل ما يحتمل الاستحباب والكراهة مع الاباحة
فيلزم اما اخراج المستحب والمكروه او ارادة مطلق الرجحان من صيغة الامر لعدم جواز استعمال اللفظ في معنييه كما
حققناه في محله والثاني يوجب بطلان الاستدلال والاول بعيد فالاولى حمل الروايات على الاستحباب كيف كان
فهو لا يقاوم ادلة اصالة البراءة فنحملها على الاستحباب ومنها ما نقل عن امير المؤمنين ع انه قال لكميل بن زياد اخوك
دينك فاحتط لدينك بما شئت وفيه بعد الاغماض عن السند انه لا يدل الا على الرجحان بقرينة التقييد بمشية
المخاطب غاية الامر الاستحباب فان الظاهر ان المراد حصر الاخ في الدين ادعاء من قبيل قولهم الاسد زيد يعني هو
هو فكما ان الاحتياط لحفظ الاخ وتعاطي ما هو معد لحزم كون في طبيعتك لا حاجة الى الامر به فكذلك لا بد
ان يكون دينك ولا مانع لك من جهة الشارع من اخذ ما هو حايطة له او يستحب ان تاخذ بما هو الحايط له بما شئت
ومنها ما رواه الشيخ عن الحسن بن محمد بن سماعة عن سليمان بن داود عن عبد الله بن وضاح قال كتبت الى العبد
الصالح ع يتوارى القرص ويقبل الليل ثم يزيد الليل ارتفاعا وتستر عنا الشمس وترتفع فوق الجبل حمرة
ويؤذن عندنا المؤذنون فاصلي او افطر ان كنت صائما او انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق فكتب الي ارى لك
ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتاخذ بالحائطة لدينك وفيه بعد الاغماض عن السند انه لا دلالة فيها على ما نحن فيه

الجبل

لان ارتكاب الشبهة انما يكون مرتبا حيث لم يأذن
به الشارع وقد ثبت الرخصة باذن [illegible]
في الايات والعقل الناهي للمؤاخذة
فلا ريب فيه [illegible] فلا بد من حمل
الخبر على غير صورة الشك في التكليف
[illegible] الشك في التكليف بعد القطع
بالتكليف حيث لم يكن راجعا
في التكليف

منشأ هذا الاشكال جعل
الرأي متعلق الشك واليقين
وليس بلازم بل الظاهر ان
متعلقهما المؤاخذة والعقوبة
وان المراد من الشك ما يشمل خوف
ولا ريب ان الاتيان بما خالف
الاحتياط يوجب خوف المؤاخذة
[illegible]
محمد علي

اذ الظاهر ان الحمرة المشكوك فيها هي المترددة بين كونها من شعاع الحمرة المغربية او من نور الشمس فوق الافق الا ان يجر
على ذروة الجبل على القول بكفاية استتار الشمس بحيث لا يبقى ضوؤها في الجبال والجدران ونحوهما وح فلاد
في وجوب الاحتياط لاجل استصحاب عدم الغروب وان شئت فقل لاجل اشتغال الذمة الثابتة بصلوة المغرب على
الظاهر لصحة اطلاق اشتغال الذمة ح فان الظاهر من حال المكلف الصحيح السالم المشرف بالوقت الشاك في تحققه
كونه مكلفا بالفعل فيصح ان يقال لو فعل الصلوة ح فلا يبرء ذمته ويبقى شغل ذمته مستصحبا وقد عرفت ان التمسك
بالاصل لا يجوز في مثله وقد ذكرنا في مبحث الامر مع علم الآمر بفقد الشرط ما يوضح هذا المطلب سلمنا لكنها لا تدل الا
على الاستحباب كما لا يخفى على من لاحظ الاسلوب ومنها ما رواه الشيخ عن علي بن السندي عن صفوان عن عبد الرحمن
ابن الحجاج قال سئلت ابا الحسن ع عن رجلين اصابا صيدا وهما محرمان الجزاء بينهما ام على كل واحد منهما جزاء فقال
لا بل عليهما جميعا ويجزي كل واحد منهما الصيد فقلت ان بعض اصحابنا سئلني عن ذلك فلم ادر ما عليه فقال اذا اصبتم
مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسئلوا عنه وتعلموا وفيه بعد سلامة السند ان ذلك لا ينافي العمل بالا
اذ هو مشروط باليأس عن الدليل عند مظنته وهو موقوف على التتبع التام كما سنذكره فكما انا الآن لا يمكننا
الحكم باصل البراءة حتى نتفحص عن الادلة فكذلك اصحاب الائمة ع اذ هم ايض كثيرا ما ظهر لهم ان للشيء حكما بالاجمال
ولم يعرفوه بالتفصيل وعرفوا انهم مكلفون بالسؤال والتحصيل سيما فيما ورد احكامهم في نوعه مثل مسئلة جزاء
الصيد ونحوه وقد عرفت ما يبين هذا المقصد في مبحث الاستقصاء في الفحص عن المخصص ويظهر من ذلك المبحث
بطلان قول من لا يوجب الفحص مط واما ما قيل في الجواب من ان ذلك مما ثبت فيه اشتغال الذمة بشيء مجمل له فردان
والمط فرد واحد معين عند الشارع مبهم عند المخاطب وذلك مما لا خلاف في وجوب الاتيان بما يحصل اليقين براءة
فقد عرفت بطلانه بما لا مزيد عليه ودعوى عدم الخلاف مع ما عرفت كلام المحقق رده ونقله الاقوال الثلثة كما نرى و
منها ما رواه ابن جمهور في عوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا الى زرارة قال سئلت الباقر ع فقلت جعلت فداك
ياتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبايهما آخذ فقال ع يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ
النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال ع خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما
في نفسك فقلت انهما عدلان مرضيان موثقان فقال انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم
فان الحق فيما خالفهم فقلت ربما كانا معا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فخذ فيه بالحائط لدينك واترك
ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال اذن فتخير احدهما فتأخذ به
ودع الآخر وفيه بعد تسليم السند انه معارض باقوى منه مما دل على التخيير او براءة الذمة عن التكليف من جهة التساقط
والرجوع الى الاصل كما سيجيء في اخر الكتاب انشاء الله نعم بل ببعض اخبار التوقف الدالة على الاخذ باحدهما من باب التسليم ايض غاية
الامر تعارض تلك الاخبار الواردة في العلاج وتساقطهما فيرجع الى اصل البراءة ايضا فالاولى حمل الرواية مثل نظائرها
على الاستحباب وقد يؤيد ذلك بصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي ابرهيم ع قال سئلته عن الرجل يتزوج المرءة في عدتها
بجهالة اهي ممن لا تحل له ابدا فقال ع لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما ينقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة
بما هو اعظم من ذلك فقلت باي الجهالتين اعذر بجهالته ان يعلم ان ذلك محرم عليه ام بجهالته انها في عدة فقال احدى
الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله قد حرم عليه ذلك وذلك لانه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت هو في الاخرى
معذور قال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور في ان يتزوجها الحديث فظهر من الرواية جواز ترك الاحتياط مع امكانه

ان يحصل العلم بانها في العدة وان الاحتياط احسن كما يشعر به كلمة اهون **تنبيه** لا اشكال في جواز اعمال اصل
البراءة قبل الشرع سيما في الاشياء النافعة الخالية عن المضرة بل العقل يحكم بالاباحة لما مر واما بعد بعث النبي ص وبسط
الشريعة فلا ريب ان المكلفين يرون كثيرا من المنافع التي لم يبلغ عقولهم الى مضارها منهية عنها وكثيرا من الامور التي
لم يبلغ عقولهم الى منافعها وحصول الضرر في تركها مأمورا بها ففي ما لم يبلغهم حقيقة الامر من جهة عدم كونهم
مجاورين في خدمة النبي ص مستمرين في صحبته برهة دون في كون ذلك باقيا على حالة الاول او ورد فيه حكم فلا يحكم العقل
ح بالاباحة جزما لخوف الضرر الا بعد الفحص والسؤال ثم اذا لم يبلغهم شيء بعد ذلك فيحكم ايضا بالاباحة والبراءة ثم
يستمر هذه التحيرة الى زمان الغيبة بل يصير ذلك فيها اظهر فلا يجوز العمل بالاصل من دون فحص لذلك ولانه يوجب
انطواء باب الشرع في غير الضروريات لو بني الامر عليه ولم يثبت لاعمال اصل البراءة شرط غير ذلك ولكن بعض المتأخرين
ذكر هنا لجواز العمل باصل البراءة واصالة النفي واصالة عدم تقدم الحادث شروطا ثلثة ونحن نذكرها محررا كلامه
عما لا يحتاج اليه ولا يمكن توجيهه ونطول الكلام بدفعه الاول ان لا يكون اعمال الاصل مثبتا لحكم شرعي من جهة
اخرى مثل ان يتوقف في الانائين المشتبهين او الثوبين المشتبهين الاصل عدم وجوب الاجتناب عن احدهما فانه يوجب الحكم
بوجوب الاجتناب عن الآخر او يتوقف في الماء الملاقي للنجاسة المشكوك كريته الاصل عدم بلوغه كرا فانه يوجب الاجتناب عنه
او يتوقف في الكر النادر يجيء لحصول الملاقي للنجاسة الاصل عدم تقدم حصول الكرية فانه يوجب الحكم بالنجاسة الثاني
ان لا يتضرر بسبب التمسك به مسلم مثل ما لو فتح انسان قفصا لطائر فطار او حبس شاة فمات ولدها او امسك رجلا
فهرب دابته فالتمسك بالاصل يوجب تضرر المالك ويمكن ان يندرج تحت قاعدة الاتلاف الموجب للضمان او يكون
المراد بقوله ع لا ضرر ولا ضرار بل يشمل ما نحن فيه فلا بد للمفتي التوقف ولصاحب الواقعة الصلح الثالث ان لا يكون
ذلك الامر جزء عبادة مركبة بل المثبت لتلك الاجزاء هو النص وفي الكل نظر اما الاول فلان العقل يحكم بجواز
التمسك باصل البراءة اذا لم يثبت دليل على شيء فاذا فرض كون الاستدلال به موجبا لشغل الذمة من جهة اخرى فلا وجه
لمنعه لان ذلك دليل ايضا وليس ذلك اثبات الحكم من غير دليل مثلا اذا شك في اشتغال ذمته بدين عظيم وكان له مال
يستطيع به الحج لولاه فالتمسك باصالة البراءة عن ذلك الدين يوجب ايجاب الحج عليه وذلك غير مخالف للعقل ولا النقل
بل هو موافق لهما واما ما ذكره من الامثلة التي اوجب توقفه في هذا التوهم فكلها غير منطبقة على مدعاه اما الاول
فلان الدليل قام على وجوب اجتنابهما من النص والاجماع ولذلك لا يصح التمسك بالاصل واما ما لا دليل عليه بالخصوص
كالدرهم الحرام في دراهم محصورة فلا دليل على وجوب اجتناب الجميع ويمكن جريان الاصل فيه ولا مانع من استلزامه الحكم
بوجوب الاجتناب عن الباقي سيما مع ملاحظة الاخبار الواردة فيه كما تقدم واما الثاني فالظاهر ان فرضه فيما حصل
الماء تدريجا والا فقد يبقى ماء في الغدير بعد ما كان كثيرا غاية الكثرة فلا معنى للاصل هنا وح نقول ان التمسك باصالة
عدم الكرية صحيح ولا يوجب ذلك الحكم بوجوب الاجتناب عما لاقاه لمعارضته باستصحاب طهارة الماء وطهارة الملاقي ولو
فرض محل يستلزم حكما كما لو اردنا بذلك الماء تطهير نجس فلا مانع من استلزام التمسك باصالة عدم الكرية فيه الحكم
بعدم جواز التطهير منه كما اشرنا سابقا كما ان التمسك باصالة طهارة الماء كان يوجب رفع وجوب الاجتناب عنه يثبت
وجوب التوضي به فلا يجوز التيمم واما الثالث فنقول ان المراد باصل عدم تقدم الحادث التمسك بالعدم الازلي
المعلوم بالنسبة الى وجود ذلك الحادث بعينه فيثبت الاصل عدم تقدم الحادث على الزمان الذي علم بوجوده سواء كان
ذلك الزمان ظرفا لحصوله في الواقع او ظرف العلم فقط واما اذا لوحظ احد الحادثين بالنسبة الى الآخر فلا يمكن دعوى

اصالة عدم تقدم وجود احدهما على الآخر فان الحادثين المتخففين في الخارج اللذين لم يعلم تقدم احدهما على الآخر فنسبة
التقدم والتأخر في الوجود اليهما متساوية فلا يمكن التمسك باصالة عدم تقدم احدهما على الآخر وهذا هو الوجه في عدم
الجواز نعم يمكن ان يقال اذا استعمل من ذلك الماء ثم علم بالنجاسة وشك في ان الكرية متقدمة ام وقوع النجاسة وان الاستعمال
هل كان بعد النجاسة او قبله فيمكن ان يتمسك باصالة عدم تقدم النجاسة على الاستعمال وذلك ليس لاصالة عدم تقدم
احد الحادثين على الآخر بل لان العلم بالنجاسة لما كان متأخرا عن الاستعمال واصالة العدم الملحوظ بالنسبة الى النجاسة مستصحبة
الى ان العلم بها فيقطن بقاء عدم النجاسة الى حين حصول العلم والاستعمال ايض فلا فرض حصوله في زمان تحقق بقاء عدم
النجاسة وهذا لا غائلة فيه اصلا واما الثاني فبيانه ان نفي الضرر من الادلة الشرعية المجمع عليها ولا فرق بينه وبين غيره
وقد عرفت انه لا يجوز التمسك باصل البراءة مع ثبوت الدليل بل قبل التفحص عن الدليل فان ثبت الضرر وتحقق اندراج
محل النزاع فيه فلا اشكال في عدم الجواز وان ثبت عدمه فلا اشكال في الجواز وان شك فيه فكذلك ايض لعدم ثبوت الدليل
فلا يحصل لما ذكره والمشهور دخول امثال ذلك تحت قاعدة الاتلاف لصدقه عليه عرفا واما شمول قوله ع لا ضرر ولا ضرار
لذلك فهو موقوف على فهم فقه الحديث فنقول لا ريب انه ليس باقيا على حقيقته يقينا لوجود الضرر في الاسلام في غاية
الكثرة فاما المراد من النفي النهي يعني يحرم الضرر والضرار او المراد ان المنفي هو الضرر الخالي عن الجبران فالقصاص ضرر لكنه
مع الجبران لسبق جنايته بقتل النفس عدوانا وكذا مقاصة الحق والغرامة عن الغاصب بل يمكن ان يقال انها ليست بضرر
قلنا ان المراد به النهي فلا دلالة فيها على الضمان في المذكورات لان غاية العقاب على تلك الافعال واما الضمان فيحتاج الى
دليل آخر مثل قاعدة الاتلاف واما على ابقائها على حقيقتها وتقييدها بعدم الجبران فلا يدل على الضمان ايض لان معنى
الرواية انه لم يجوز الله للعباد ولم يشرع لهم ضررا بغير جبران فكلما رخص فيه الشارع من اقسام الضرر فهو مع الجبران ولا يلزم
ذلك ان كل ضرر يحصل من فعل المكلف وان لم يرخص الشارع فيه فيه جبران فضلا عن تدارك الجبران اذ ليس معنى الخبر انه لا يبقى الضرر
الحاصل من المكلف على اي نحو كان بلا جبران بل جعل الله لكل ضرر جبرانا وان فعله المكلف بدون اذن الشارع وان الجبران
لا يتعلق بمال الضار مثل ما اضر او نحو ذلك ففي كلتا الصورتين يجوز اجراء اصل البراءة في عدم الضمان بل وعدم التعزير
ايضا ويندرج في ثمرات المعنى الاول مثل ثبوت خيار الغبن فيقال لزوم البيع وعدم ثبوت الخيار للبايع وعدم رد المشتري
ضرر بالبايع ودفع هذا الضرر يحصل بثبوت الخيار ولكن لا يجري ذلك في مثل الامثلة المذكورة فيقال يجب على المتلف
الغرامة والا لزم الضرر وهو حرام للحديث فان الضرر قد يحصل وهذا عدم تدارك الضرر لا نفس الضرر ويمكن ان يقال
ح يجب تداركه من بيت المال والا لزم الضرر فتعين التدارك من مال المتلف يحتاج الى الرجوع الى قاعدة الاتلاف و
هو خروج عن الاستدلال بنفي الضرر مع ان حكاية سمرة بن جندب المشتملة على هذا اللفظ التي رواها الاصحاب لا تدل
الا على تحريم الضرر وسيجيء ذكرها نعم روى البزنطي في الصحيح عن حماد عن المعلى بن خنيس عن الصادق ع قال من اضر بطريق
المسلمين شيئا فهو ضامن وهو غير المدعى وقال بعض الافاضل في صورة كون الاضرار ظلما الظاهر مع ملاحظة قوله ع لا ضرر
ولا ضرار الحكم بلزوم الجبران والزام المضار لما يحكم به اهل الخبرة ثم الصلح او ابراء المتضرر تحصيلا ليقين البراءة لاحتمال
الزيادة بحسب الشرع وفيه انه ان اراد استفادة ذلك من الرواية فهو ممنوع كما ذكرنا وان اراد من قاعدة الاتلاف ففيه
مع انه خروج عما نحن فيه لا وجه للزوم الصلح وغيره مع الرجوع الى اهل الخبرة لانه المحكم شرعا ثم ان ظاهر استدلال
الفقهاء في كثير من المواضع يفيد ان المراد من الرواية عدم اضرار الله تع لعباده ايض كما يظهر من استدلالهم في اخراج المؤن
في الزكوة بنفي الضرر وبخيار الغبن في البيع فان الله تع لو جعل البيع لازما فيلزم منه اضرار عبده وهو من اضرار العبيد

بعضهم بعضا ايضا وح فيكون معنى الرواية لم يرض لعباده بضرر لا من جانبه ولا من جانب بعضهم وهذا معنى ثالث للرواية
وهو الاظهر بالنسبة الى الرواية وبالنسبة الى العقل وعمل الاصحاب وهو نظير استدلالهم بنفي العسر والحرج فاذا انجر
الكلام الى هنا فلا باس ان نشرح هذا المقال ونبين جلية الحال فان كلامهم خال عن بيانه ولم نقف في مقالاتهم
شيئا في توضيح هذا المقصد وتبيانه مع انه في غاية الاجمال ونهاية الاشكال فنقول قد تداول العلماء الاستدلال بنفي
العسر والحرج ونفي الضرر في الموارد الكثيرة غاية الكثرة سواء كان الضرر والحرج من جانب الله او جانب العبد والآيات
والاخبار الدالة على نفي العسر والحرج كثيرة وبعضها صريح في العموم واما خبر الضرر فقد ذكر في التذكرة قوله لا ضرر ولا
ضرار في الاسلام ومن طرق الخاصة كثيرة اكثرها في حكاية سمرة بن جندب منها ما رواه في الكافي والتهذيب في الموثق
لابن بكير عن زرارة عن الباقر قال ان سمرة بن جندب كان له عذق في حائط الرجل من الانصار وكان منزل الانصاري
بباب البستان وكان يمر به الى نخلته ولا يستاذن فكلمه الانصاري ان يستاذن اذا جاء فابى سمرة فلما جاء الى رسول
الله ص فشكى اليه فاخبره الخبر فارسل اليه رسول الله ص وخبره بقول الانصاري وما شكاه وقال اذا اردت الدخول
فاستاذن فابى فلما ابى ساومه حتى بلغ به من الثمن له ما شاء الله فابى ان يبيعه فقال لك بها عذق في
الجنة فابى ان يقبل فقال رسول الله ص للانصاري اذهب فاقلعها وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار وليس فيهما في
الاسلام وروى طلحة بن زيد عن الصادق ع قال ان الجار كالنفس غير مضار ولا اثم وصحيحة البزنطي وقد تقدمت ومعنى العسر
والحرج هو المشقة والشدة والضيق ومعنى الضرر هو ما قابل الانتفاع وسيجيء الكلام في تفاوت معنى لفظي الضرر والضرار
والعسر المنفي عن فعل الله تعالى مثل رخصة القعود في الصلوة والافطار في الصوم للمريض وعن افعال العباد كتكليف الولي
ولدهما بما يكون حرجا ثم ان تلك المذكورات اما ترد على التكاليف الثابت نوعها كما ذكر او على نفس التكليف فيفيد رأسا
كعدم نجاسة الحديد ثم ان ههنا اشكالا من وجوه الاول ان نفي المذكورات بعنوان العموم كيف يجتمع مع ما نشاهد
من التكليف بالجهاد والحج والصوم في الصيف الحار والجهاد الاكبر الذي هو مجاهدة النفس وتخليتها عن الرذائل وتحليتها
بالفضائل ودفع الشكوك والشبهات والتولي عن اديان الآباء والامهات والثاني ان تلك المذكورات حدا وموكول الى
العرف واللغة والثالث انها مثل اصل البراءة واصل العدم وغيرهما فلا يعارضها الدليل وهي من الادلة
وعلى الثاني فهل يخصص بها ساير الادلة او يرجع الى المرجحات لان بينها تعارضا من وجه والرابع انا نرى بعض التكاليف
لم يرخص الشارع فيها لنا بادنى مشقة كما يظهر من باب التيمم وكذا الكلام في الضرر فانا نرى التكليف بالخمس والزكوة
وصرف المال في الحج وهي انفاق المال والدية وغيرهما وكذا الاشكال من ساير الوجوه فنقول الذي يقتضيه النظر في
مجامع الكلام واطرافها بعد حصول القطع بان التكاليف الشاقة واردة في الشريعة ان العسر والحرج والضرر المنفية
هي التي تزيد على ما هي لازمة لطبايع التكليفات الثابتة من حيث هي التي هي بحسب طاقة متعارف الاوساط من الناس
الذين هم الاصحاء الخالون عن المرض والعجز والعذر بل هي منفية من الاصل الا فيما ثبت وبقدر ما ثبت وهو ما لا
ينفك عن عامة الناس سالمين عن الامراض والاعراض فنقول ان الله تعالى لا يريد بعباده العسر والحرج والضرر الا ما حصل
منه من جهة التكاليف الثابتة بحسب احوال متعارف اوساط الناس وهم الاغلبون فالباقي منفي سواء لم يثبت اصله
اصلا او ثبت ولكن على نهج لا يستلزم هذه الزيادة ثم ان ذلك النفي اما من جهة تنصيص الشارع كالقصر والاتمام والافطار
والقعود والاضطجاع في الصلوة والتيمم واكل الميتة في الاضطرار والتقية وبيع البيض والبطيخ ونحوهما قبل
الاختبار وثبوت الخيارات في البيع وجواز تزويج المرأة من دون نظر ولا وصف نفعا للمشقة الاقارب والمرأة للحياء

واما من جهة التعميم لجواز الاجتهاد فى الجزئيات كالقبلة والوقت والكليات كالاحكام الشرعية للعلماء وهذه المذكورات
من باب الدليل والاثار فائدة فى الاسناد لا لبها فنقول قاعدة لزوم البيع تعارض قاعدة الضرر وبينهما عموم من وجه
بحكم بالخيار ترجيحا للثانى من جهة العقل والنقل وغيرهما ولو كانت من باب الاصل لما عارضت الدليل ثم انه يشكل الامر
فى الاضرار لو استلزم تضرر الغير سيما اذا استلزم التصرف فى ملكه تضرر الغير وصرح بعضهم بجوازه ح والاولى
ان يقال انه يجوز اذا لم يتضرر الجار مع عدم تضرره بنفسه بتركه واما مع تضرره بنفسه بتركه فهو اولى بعدم الضرر والحديث
يحكم بنفى الضرر مطلقا فلا بد من الاكتفاء باقل الضررين اذا دار الامر بينهما وارجحهما اختيارا فلم يظهر وجوب دفع
الضرر عن الجار مع تضرره بنفسه فلاحظ الروايات الواردة فى حكاية سمرة فانه اراد الجمع بين الحقين بان يستاذن
سمرة فى الدخول او يبيع نخلته باعلى القيم ونحو ذلك فلم يرض فحكم بقطعها ورميها فان تصرف سمرة كان فى ملكه ولكن
بحيث يتضرر الانصارى فظهر ان التصرف فى ملكه مع تضرر الجار اذا امكن دفعه بحيث لا يتضرر بنفسه حرام منفى نعم لو
قصد الاضرار فهو حرام مطلقا وهو غير ما نحن فيه وهو احد محتملات حكاية سمرة كما يظهر من رواية ابى عبيدة ففى اخرها فقال
ما اريك يا سمرة الا مضارا اذهب يا فلان فاقطعها واضرب بها وجهه ولكن ساير الاخبار مطلقة لا يمكن حملها على ذلك
للاطلاق وظاهر اتفاقهم على العمل بقى الكلام فى معنى الضرر والضرار قال ابن الاثير معنى قوله لا ضرر ولا ضرار اى
لا يضر الرجل اخاه فينقصه شيئا من حقه والضرار فعال من الضر اى لا يجازيه على اضراره بادخال الضرر عليه والضرر فعل
الواحد والضرار فعل الاثنين والضرر ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليه وقيل الضرر ما تضر به صاحبك وتنتفع
انت به والضرار ان تضره من غير ان تنتفع به وقيل هما بمعنى واحد وتكرارهما للتاكيد انتهى وقيل الضرر هو الاسم والضرار المصدر
فيكون منهيا عن الفعل الذى هو المصدر وعن ايصال الضرر الذى هو الاسم ولا يذهب عليك ان حرمة الضرار على المعنى الاول
لا يستلزم حرمة المقاصة مع انه لا يعد ضرارا مع ان الحرام هو المضارة من حيث هى واما الثالث فقد ظهر مما مر مما
مر هنا وما اسلفناه فى اوايل الكتاب ماذكره من اثبات النص فلا وجه له اذ ورود النص فى كون الشئ جزء عبادة لا
يدل على انتفاء غيره واما ما ورد فى باب العبادات كصحيحة حماد وبعض الاخبار الواردة فى بيان الوضوء فهى ايضا لا تتم
لعدم دلالتها على اكثر الواجبات وعدم تميز الواجب من المستحب فيها وكذلك ساير الاشتباهات التى ليس هنا مقام ذكرها لا يخفى
على من لاحظها فانحصر تمام المهية بضميمة الاصل **قانون** استصحاب الحال وهو كون حكم او وصف يقينى الحصول
فى الان السابق مشكوك البقاء فى الان اللاحق والمراد من المشكوك اعم من متساوى الطرفين ليشمل المظنون البقاء وغيره وان كان
مراد القوم من الشك هنا هو الاحتمال المرجوح فى الواقع لان بناءهم فى الحجية على حصول الظن ونحن انما عممنا الشك لانا لا نقتصر
فى اليقين الا باليقين بسبب الاخبار الاتية فلا يضر تساوى الطرفين بل كون البقاء مرجوحا ايضا فالاستصحاب عندنا قد يستند فى
حجيته الى الظن الحاصل من جهة اليقين السابق وقد يستند فى حجيته الى الاخبار وهو لا يستلزم حصول الظن الا ان يدعى
ان الاخبار ايضا مبتنية على الاعتماد بالظن الحاصل من الوجه السابق وهو مشكل واعلم ان الاستصحاب انما
يجرى فيما اذا حصل فيه الاحتمال فما علم استمراره او عدم استمراره فليس باستصحاب ولا فرق فى ذلك بين الموقت وغير
الموقت ولا بين الاحكام الطلبية والوضعية وما قيل بعدم جريانه فى الاحكام الطلبية لانها اما امر او نهى وكل منهما اما موقت
او غير موقت وعلى التقديرين لا يمكن ان يتوهم لانهما على التكرار اولا وكذلك الفور وعدمه ولا معنى للاستصحاب فى شئ
منها لان ما يفعل فى الوقت وهو يجب بالامر فيما يفعل خارج الوقت فهو بفرض جديد وفى غير الموقت فان قيل بالتكرار
فهو من مقتضى التكرار وان لم نقل فهو من مقتضى الامتثال اللازم للطبيعة بعد حصول اشتغال الذمة بها المستلزم

لوجوب

الاستصحاب لغة اخذ الشئ مصاحبا ومنه استصحاب اجزاء ما لا يؤكل لحمه فى الصلوة وعند الاصوليين عرف بتعاريف واخصرها اسدها ابقاء ما كان وعرفه فى الزبدة اثبات الحكم فى الزمن الثانى تعويلا على ثبوته فى الزمن الاول وازيف التعاريف بانه كون حكم او وصف يقينى الحصول فى الان السابق مشكوك البقاء فى الان اللاحق اذ لا يخفى ان كون حكم او وصف كذلك هو محقق لمورد الاستصحاب لا نفسه فهو من قبيل تعريف الحال بالمحل

لوجوب براءة الذمّة فهو من غرائب الكلام اذ الشكّ قد يحصل في التكليف الموقّت كمن شكّ في وجوب اتمام الصوم لو
حصل له المرض في اثناء النهار مع شكّه في انّه هل يبيح له الفطر ام لا وكذا في صورة الدلالة على التكرار وغيره وهذا واضح
ثمّ انّ الاستصحاب في الاحكام الوضعيّة على ما ذكره المتوهّم لا يجري فيما كان من قبيل الموقّت كالحيض والتأبيد كالزوالة
ويجري في بعض المطلقات كالتغيير بالنجاسة الذي هو سبب لتنجيس الكرّ والطهارة التي هو شرط لجواز المضيّ في الصلوة
وانت خبير بانّ الكلام في الاوّل يظهر جوابه ممّا ذكرناه سابقا لامكان حصول الشكّ فيها والاحتياج الى التمسّك بالاستصحاب
وامّا الاخير فالجريان فيه واضح وهو امّا باجرائه في نفس السبب كما لو شكّ في بقاء التغيير كما لو مزج المتغيّر جسم طاهر له
لون او في مسبّبه والمسبّب امّا هو الحالة الحاصلة من النجاسة المغيّرة وامّا الحكم الشرعي الذي هو وجوب الاجتناب عنه
وقس عليه حال الطهارة فظهر ممّا ذكرنا انّ الاستصحاب يجري في الاحكام الطلبيّة اللازمة لها ثمّ انّ الاستصحاب ينقسم على
اقسام كثيرة فتارة من جهة الحال السابق انّه الوجود او العدم وانّه ما ثبت من الشرع او العقل او الحسّ وان ما ثبت من
الشرع وضعي او غيره وهل ثبت بالاجماع او غيره من الادلّة وتارة من جهة المزيل فقد يكون المزيل ثابتا بمعنى انّا نعلم انّ
له مزيلا في نفس الامر من شأنه ازالته وقد يكون ماهيّته معلومة لنا ولكن وقع الشكّ في حصوله وقد يكون معلوما
ويحصل الشكّ في صدقه على الشيء الحاصل وقد لا يكون لنا معلوما اصلا ونشكّ في حصوله او في صدقه على شيء حاصل
وقد لا يكون ثابتا بل نشكّ في انّ الشيء الفلاني هل هو مزيل ام لا وسيجيء امثلتها وتارة من جهة حصول الحكم السابق فقد
يثبت الحكم في الجملة ولا يعلم شيء من الاستمرار وعدم الاستمرار اصلا وقد يثبت الحكم مع الاستمرار في الجملة وقد يثبت
الحكم مع الاستمرار المقيّد الى غاية معيّنة واختلف كلام القوم في حجّيّته وعدمه في المقامات الثلثة قال العضدي معنى
استصحاب الحال انّ الحكم الفلاني قد كان ولم يظنّ عدمه وكلّ ما هو كذلك فهو مظنون البقاء وقد اختلف في صحّة
الاستدلال به لافادته ظنّ البقاء وعدمها لعدم افادته ايّاه فاكثر المحقّقين كالمزني والصيرفي والغزالي على صحّته واكثر
الحنفيّة على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي ولا فرق عند من يرى صحّته بين ان يكون الثابت به نفيا اصليّا كما يقوّيها
اختلف في كونه نصابا لم يكن الزكوة واجبة عليه والاصل بقاؤه او حكما شرعيّا مثل قول الشافعيّة في الخارج من السبيلين
انّه كان قبل خروج الخارج متطهّرا والاصل البقاء حتّى يثبت معارض والاصل عدمه الى آخر ما ذكره ويظهر منه انّ من قال
بالحجّيّة لم يفرّق بين استصحاب حال الشرع وغيره والنفي الاصلي الذي ذكره اعمّ من البراءة الاصليّة التي يسمّى استصحابها
استصحاب حال العقل بل يمكن ادراج استصحاب بقاء غير الحكم الشرعي كالرطوبة واليبوسة ايضا فيه لانّ استصحاب
البقاء لا يتمّ الّا باعتبار استصحاب عدم المزيل فليتأمّل ولكن المحقّق الخوانساري في شرح الدروس في مبحث الاستنجاء
بالاحجار قال وهو ينقسم الى قسمين باعتبار انقسام الحكم المأخوذ فيه الى شرعي وغيره ومثّل للاوّل بنجاسة ثوب او بدن
وللثاني برطوبته ثمّ قال وذهب بعضهم الى حجّيّته بقسميه وبعضهم الى حجّيّة القسم الاوّل فقط اقول ويدخل
في غير الشرعي جميع ما يتعلّق بالحكم وغيره مثل مطلق اصالة العدم التي هو اصل في كلّ حادث بل في كلّ ممكن ومنها عدم
نقل اللفظ عن المعنى اللغوي وعدم تعدّد الوضع وعدم التغيير في الماء المتلوّن وعدم التذكية في الجلد المطروح و
مثل اصالة بقاء المعنى اللغوي على حاله واصالة بقاء المفقود وهو يستلزم كون مثل اصالة عدم النقل واصالة
بقاء المعنى اللغوي ايضا خلافيّا وبعضهم فرّق في استصحاب حال الشرع بين ما ثبت بالاجماع وبغيره فنفى الاوّل دون
الثاني كالغزالي وذهب المحقّق الخوانساري الى منع حجّيّة الاستصحاب بالمعنى المشهور يعني اثبات حكم في زمان لوجوده
في زمان سابق عليه بكلا قسميه اللذين نقلناهما عنه ثمّ قال نعم الظاهر حجّيّة الاستصحاب بمعنى آخر وهو ان يكون دليل

[illegible] الاستصحاب [illegible] الوضعية [illegible] الطلبية

شرعي على ان الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت الى حدوث حال كذا او وقت كذا مثلا معين في الواقع بلا اشتراطه بشيء اصلا
فح اذا حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره الى ان يعلم وجود ما جعل مزيلا له ولا يحكم بنفيه بمجرد الشك في وجوده واستدل
عليه اولا بانه اذا كان امر او نهي بفعل الى غاية مثلا فعند الشك بحدوث تلك الغاية لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل الظن
بالامتثال والخروج عن العهدة وما لم يحصل الظن لم يحصل الامتثال والخروج عن العهدة فلا بد من بقاء ذلك التكليف حال
الشك ايضا وهو المطلوب وثانيا بالروايات الآتية ثم قال فان قلت هذا كما يدل على حجية ما ذكرته كذلك يدل على حجية
ما ذكره القوم لانه اذا حصل اليقين في زمان فينبغي ان لا ينقض في زمان آخر بالشك نظرا الى الروايات وهو بعينه ما ذكروه
قلت الظاهر ان المراد من عدم نقض اليقين بالشك انه عند التعارض لا ينقض به والمراد بالتعارض ان يكون شيء يوجب
اليقين لولا الشك وفيما ذكروه ليس كذلك لان اليقين بحكم في زمان ليس مما يوجب حصوله في زمان آخر لولا عروض الشك وهو
ظاهر ثم قال فان قلت هل الشك في كون الشيء مزيلا للحكم مع اليقين بوجوده كالشك في وجود المزيل او لا قلت فيه
تفصيل لانه ان ثبت بالدليل ان ذلك الحكم مستمر الى غاية معينة في الواقع ثم علمنا صدق تلك الغاية على شيء وشككنا في
صدقها على شيء آخر فح لا ينقض اليقين بالشك واما اذا لم يثبت ذلك بل انما ثبت ان ذلك الحكم مستمر في الجملة مزيله
الشيء الفلاني وشككنا في ان الشيء الآخر ايضا مزيل ام لا فح لا ظهور في عدم نقض الحكم وثبوت استمراره انتهى فظهر مما
ذكره المخالفة في المقامين الاخيرين وقال المحقق السبزواري في الذخيرة بعد نقل الاستدلال على نجاسة الماء المطلق الكر
الذي سلب عنه الاطلاق بعد ممازجته بالمضاف النجس بان الماء المضاف قبل امتزاجه بالكر كان نجسا فيستصحب الحكم
المذكور الى ان يثبت الرافع لان اليقين لا ينقض الا باليقين واذا ثبت نجاسته بعد الامتزاج يلزم منه نجاسة الجميع لان الكر
المفروض بعد سلب اسم الاطلاق عنه ينفعل بذلك المضاف الممتزج به ويرد عليه ان التحقيق ان استمرار الحكم تابع لدلالة الدليل
الدال على الحكم فاذا دل الدليل على الاستمرار كان ثابتا والا فلا وههنا ما دل الاجماع على استمرار النجاسة في الماء المضاف النجس
الى زمان ملاقاته مع الماء الكثير حكما ابدا وبعد الملاقاة فالحكم مختلف فيه فاثبات الاستمرار يحتاج الى دليل لا يقال قول ابي
جعفر ع في صحيحة زرارة ليس ينبغي لك ان تنقض اليقين ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر يدل على استمرار احكام اليقين
ما لم يثبت الرافع لانا نقول التحقيق ان الحكم الشرعي الذي تعلق به اليقين اما ان يكون مستمرا بمعنى ان له دليلا دالا على الاستمرار
بظاهره ام لا وعلى الاول فالشك في رفعه على اقسام الاول اذا ثبت ان الشيء الفلاني رافع للحكم لكن وقع الشك في وجود
الرافع والثاني ثبت ان الشيء الفلاني رافع للحكم لكن معناه مجمل فوقع الشك في كون بعض الاشياء هل هو فرد له او لا
والثالث ان معناه معلوم وليس بمجمل لكن وقع الشك في اتصاف بعض الاشياء به وكونه فردا له لعارض كتوقفه على اعتبار
متعذر او غير ذلك الرابع وقع الشك في كون الشيء الفلاني هل هو رافع للحكم المذكور ام لا والخبر المذكور انما يدل على
النهي عن النقض بالشك وانما يعقل ذلك في الصورة الاولى من تلك الصور الاربع دون غيرها من الصور لان
في غيرها من الصور لو نقض الحكم بوجود الامر الذي يشك في كونه رافعا لم يكن النقض بالشك بل انما حصل النقض باليقين
بوجود ما يشك في كونه رافعا او باليقين بوجود ما يشك في استمرار الحكم معه لا بالشك فان الشك في تلك الصور كان
حاصلا من قبل ولم يكن بسببه نقض وانما حصل النقض حين اليقين بوجود ما يشك في كونه رافعا للحكم بسببه لان الشيء
انما يستند الى العلة التامة او الجزء الاخير منها فلا يكون في تلك الصور نقض للحكم اليقيني بالشك وانما يكون ذلك
في صورة خاصة غيرها فلا عموم في الخبر الى آخر ما ذكره وهو ايضا يدل على انه لا يجوز العمل بالاستصحاب الا في بعض الصور
الذي هو ما علم الرافع ولكن الشك في وجوده ويظهر منه ره في غير هذا الموضع نفي حجية الاستصحاب في الامور الخارجية

مطلقا فالحاصل الأقوال يرجع الى ثمانية الاوّل الحجيّة مط الثانى عدمها الثالث الحجيّة فى نفس الحكم الشرعى دون الامور الخارجيّة
الرابع العكس الخامس الحجيّة فى نفس الحكم الشرعى اذا ثبت بغير الاجماع السادس الحجيّة فيما اذا كان وضعيا دون غيره السابع
الحجيّة فيما اذا كان مستمرا الى غاية معيّنة وحصل الشكّ فى حصول الغاية الثامن الحجيّة فيما اذا كان الشكّ فى حصول الرافع
المعلوم الرافعيّة لا غيره والاظهر هو القول بالحجيّة مط كما هو ظاهر اكثر المتاخرين لنا وجوه من الادلّة الاوّل ان
الوجدان السليم يحكم بانّ ما تحقّق وجوده او عدمه فى حال او فى وقت ولم يحصل الظنّ بطرو عارض يرفعه فهو مظنون البقا
وعلى هذا الظنّ بناء العالم واساس عيش بنى ادم من الاشتغال بالحرث والتجارة وبناء الدار والبنيان وارسال المكاتيب
الى الامكنة البعيدة والمسافرة الى الجزاير والبلاد الواقعة فى السواحل والفراسخ وغير ذلك مما يتكبه العقلاء الاذكيا
من دون لزوم سفه او منقصة عليهم وهذا الظنّ ليس من محض الحصول فى الان السابق لانّ ما ثبت جاز ان يدوم وجاز
ان لا يدوم بل لانا لما تتبّعنا الامور الخارجيّة من الاعدام والموجودات وجدناها باقية مستمرة بوجودها الاوّل غالبا
على حسب استعداداتها وتفاوتها فى مراتبها فنحكم فيما لم نعلم حاله بها وجدناها فى الغالب الحاقا بالاعمّ الاغلب ثمّ انّ كل نوع من
انواع الممكنات يلاحظ فيه زمان الحكم ببقائه بحسب ما غلب فيه افراد ذلك النوع فالاستعداد الحاصل للجدران القوية
يقتضى مقدارا من البقاء بحسب العادة والاستعداد الحاصل للانسان يقتضى مقدارا منه وللفرس مقدارا اخر وللحشرات مقدارا
اخر ولدود القز والبقّ والذباب مقدارا اخر وكذا الرطوبة فى الصيف والشتاء وهكذا فههنا مرحلتان الاولى
اثبات الاستمرار فى الجملة الثانية اثبات مقدار الاستمرار ففيما جهل حاله من الممكنات القارّة يثبت ظنّ الاستمرار فى الجملة
بملاحظة حال اغلب الممكنات مع قطع النظر عن تفاوت انواعها وظنّ مقدار خاص من الاستمرار بملاحظة حال النوع الذى
هو من جملتها فالحكم الشرعى مثلا نوع من الممكنات قد يلاحظ من جهة ملاحظة مطلق الممكن وقد يلاحظ من جهة ملاحظة
مطلق الاحكام الصادرة عن الموالى الى العبيد وقد يلاحظ من جهة ملاحظة ساير الاحكام الشرعية فاذا اردنا التكلم فى
استصحاب الحكم الشرعى فناخذ الظنّ الذى ادعيناه من ملاحظة اغلب الاحكام الشرعية لانه الانسب والاقرب اليه وان
امكن ذلك بملاحظة احكام ساير الموالى وعزايم ساير العباد ايض ثمّ انّ الظنّ الحاصل من جهة الغلبة فى الاحكام الشرعية
محصّلة انا نرى اغلب الاحكام الشرعية مستمرة بسبب دليلها الاول بمعنى انه ليس احكاما انية مختصة بان الصدور بل يفهم
من حاله من جهة امر خارجى عن الدليل انه يريد استمرار ذلك الحكم الاوّل من دون دلالة الحكم الاول على الاستمرار واذا
راينا منه فى مواضع غير عديدة انه اكتفى حين ابداء الحكم بالامر المطلق القابل للاستمرار وعدمه ثمّ علمنا انّ مراده كان
من الامر الاوّل الاستمرار فنحكم فيما لم يظهر مراده من الاستمرار وعدمه بالاستمرار ونقول انّ مراده هنا ايض من الامر
الاستمرار الحاقا بالاغلب فقد حصل الظنّ بالدليل وهو قول الش بالاستمرار وكذلك الكلام فى موضوعات الاحكام
الامور الخارجية فانّ غلبة البقاء يورث الظنّ القوى ببقاء ما هو مجهول الحال ولما لم يمكن وجود الممكن الا بوجود
علّته التامة فنعلم انّ غالب الموجودات المستمر علّتها موجودة امّا يكون علّة الوجود هى علّة البقاء على حسب مقتضيات
المعلولات او يتجدد العلّة للبقاء بل يمكن ان يتوقف ذلك فى الحكم الشرعى ايض فانه كما يمكن ان يكون علّة البقاء هو
الامر الاوّل وكان القراين الخارجية كاشفة عنه يمكن ان يكون علّة الاستمرار شيئا اخر وهو نفس القراين الخارجية
من تنصيص اخر او اجماع على الاستمرار او نحو ذلك والحاصل انّ العمدة هو اثبات الظنّ بالبقاء فى كل ما ثبت وقد
اثبتناه من الضرورة والوجدان ومنكره مكابر ولا يهمّنا اثبات السبب الباعث على الظنّ وان كان الظ هو الغلبة
على حسب تفاوت العادة المستندة حصولها الى علل تلك الافراد الحاصلة وانما اللازم بالبحث اثبات حجيّة هذا الظنّ

الحكم م

نظراً الى انّ الاصل حرمة العمل بالظنّ الّا ما خرج بالدّليل وقد بيّنّا سابقاً فى مباحث الاخبار حجيّة ظنّ المجتهد مطلقاً الّا
ما اخرجه الدّليل وانّ هذا الاصل غير مسلّم فانّ دليله ان كان هو الاجماع فهو فيما نحن فيه ممنوع اذ هو اوّل الكلام وان كان
ظواهر الآيات والاخبار فان كان دليل حجيّة تلك الظواهر الاجماع فحجيّتها فيما نحن فيه اوّل الكلام وان كان غيره فان كان
هو دعوى القطع بسبب تواترها ففيه انّ غايته تواتر معنى اللّفظ فى الجملة لا عموماً اذ دعوى القطع بالمعنى كليّة
فيما نحن فيه ممنوعة وان كان دعوى الظنّ والظهور فانّى دليل على حجيّته الّا ظنّ المجتهد وهو موجود فيما نحن فيه وبما ذكرنا
ثمّ غنية عن الاعادة فراجعها وامّا ما استدلّ به الآخرون من انّ ما ثبت دام فهو كلام خال عن التحصيل وغاية
توجيهه ما ذكره المحقّق ره قال المقتضى للحكم الاوّل ثابت فيثبت الحكم والعارض لا يصلح رافعاً له فيجب الحكم بثبوته فى الثانى
امّا انّ مقتضى الحكم الاوّل ثابت فلانّا نتكلّم على هذا التقدير وامّا انّ العارض لا يصلح رافعاً له فلانّ العارض انّما هو
احتمال تجدّد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كلّ منهما مدفوعاً بمقابله فيبقى الحكم
الثابت سليماً عن رافع وانت خبير بانّه اذ المقتضى للحكم الاوّل ان سلّم كونه مقتضياً حتّى فى الاوان اللاحقة فلا معنى
للاستصحاب بل هو محض النصّ وان فرض كونه مقتضياً فى الآن الاوّل فقط فلا معنى لاقتضائه فى غيره وان اخذ كونه مقتضياً
فى الجملة فتساوى احتمال وجود الرّافع وعدمه وتساقطهما لا ينفع فى اثبات الحكم فى الأوان اللاحقة من جهة المقتضى بل
عدم المقتضى هو مقتضى العدم كما مرّ اليه الاشارة الثانى الاخبار المستفيضة عن ائمّتنا عم الدالّة على حجيّته عموماً مثل
صحيحة زرارة عن الباقر عم قال قلت له الرّجل ينام وهو على وضوء ايوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة
قد ينام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرّك على جنبه شيء
وهو لا يعلم به قال لا حتّى يستيقن انّه قد نام حتّى يجيء من ذلك امر بيّن والّا فانّه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين
بالشكّ ابداً ولكنّه ينقضه بيقين آخر واليقين والشكّ فى الحديث محمولان على العموم امّا على ما اخترناه فى محلّه من كون المفرد
المحلّى باللّام حقيقة فى تعريف الجنس وجواز تعليق الاحكام بالطبايع فواضح لعدم انفكاك الطّبيعة عن الافراد وامّا
على القول بالاشتراك وعدم تعلّق الاحكام بالطّبايع فعدم القرينة على الفرد الخاصّ المعيّن واستلزام ارادة فرد ما
الاغراء بالجهل يعيّن الحمل على الاستغراق ولا يرد عليه ح انّه يصير من باب رفع الايجاب الكلّى لوقوعه فى حيّز النّفى لانّه
بعيد عن اللّفظ ويبعّده التأكيد بقوله ابداً فيصير من باب لا يحبّ كلّ مختال فخور مع انّ كون قوله عم ولا ينقض اليقين ابداً
بالشكّ فى قوّة الكبرى الكليّة لاثبات المط يعيّن ذلك ايضاً وجعل الكبرى منزلة على ارادة يقين الوضوء بعيد لا سيّما
قوله عم فانّه على يقين من وضوئه على ذلك فيكون الكبرى ح بمنزلة التكرار ومن ذلك يظهر انّ القول بان سبق حكاية يقين
الوضوء يمكن ان يصير قرينة للعهد فيحمل عليه ايضاً بعيد سيّما مع ملاحظة انّ المعهود هو الشخص لا نوع يقين الوضوء
الّا انّه يكتب فيه نوع استخدام وهو خلاف الظ والحاصل انّه لا يحسن الاشكال فى العموم فى اليقين وكذا لفظ الشكّ
لانّه تابع لليقين والمفهوم من الكلام انّ موضوعهما واحد هذا ولمّا كان من البديهيّات الاوّليّة عدم اجتماع اليقين
والشكّ فى شيء واحد بل ولا الظنّ والشكّ ايضاً فلا يمكن حمل اللّفظ على ظاهره فمعنى عدم جواز نقض اليقين بالشكّ
عدم جواز نقض حكم اليقين فلمّا كان حكم الوضوء فى حال تيقّنه هو جواز الدّخول فى الصّلوة مثلاً لا يجوز نقضه
بالشكّ فى الوضوء ثمّ انّك اذا تأمّلت فى فقه الحديث تعلم انّ نظر الامام عم الى نفى تحقّق النوم فى الخارج لا الى
من نظره الى اثبات الطّهارة وتوجّهه عم الى بيان ما به يتحقّق النّوم وعلّقه باستيلائه على القلب والاذن دون العين
فقط يفيد انّه عم اعتبر اليقين فى الامور الخارجيّة ايضاً وان كان من اسباب الامور الشّرعيّة فلا وجه للقول بتخصيص دلالة

حجيّة

للاتّفاق

ذلك عم

الدليل الثاني
الأخبار

والتقدير وان لم يستيقن انه حليس عليه وضوء

٨٨٨
فان عدم نقض طبيعة اليقين بطبيعة الشك بضابطة ان الطبيعة لا تنفك عن شيء من افرادها يستلزم عدم نقض شيء من افراد اليقين بشيء من افراد الشك

٩٩ وجه البعد ان لام الاستغراق كسائر ادوات العموم موضوعة لتسرية الحكم ايجابا كان او سلبا الى جميع افراد موضوعه ولذا يسمى لام الاستغراق فجعل النفي الوارد عليها لرفع الايجاب الكلي اخراج لها عن الاستغراق مضافا الى انها على ما ذكره اهل العربية للاشارة الى نفس الماهية من حيث وجودها فى ضمن جميع افرادها ولذا يعد المعرف بها من اقسام المعرف بلام الجنس فتعليق الحكم عليها يفيد عمومه لجميع وجوداتها ايجابا كان او سلبا فيكون مفاد قوله عم لا تنقض اليقين بالشك عدم نقض ماهية اليقين بجميع وجوداتها وهذا الضابط يرجع بالاخرة الى عدم نقض شيء من افراد ماهية اليقين بشيء من افراد ماهية الشك سيد علي

يعني انه عم اعتبر الاستصحاب فى الطهارة التي هي من قبيل الاحكام الشرعية كذلك اعتبره فى تحقق النوم الذي هو من قبيل الامور الخارجية سيد علي

الحديث باستصحاب الاحكام الشرعية دون الخارجية لان ذلك انما هو من شانهم ع ومن قبيل حصول النوم في الخفاء (؟)
حصول الجفاف والرطوبة وامثال ذلك مما يتعلق بها الاحكام الشرعية واما ما ذكره المحقق الخوانساري ره من
ان الروايات لا تدل الا على ما ثبت استمراره الى غاية من جهة الشرع تمسكا بان المراد من عدم نقض اليقين بالشك
هو عدم النقض عند التعارض ومعنى التعارض هو ان يكون الشيء موجبا لليقين لولا الشك فقد اورد عليه
بانه كذلك في استصحاب القوم ايضا يعني ما لم يثبت الاستمرار الى غاية ايضا سواء ثبت الاستمرار في الجملة او ثبت
الحكم على الاطلاق اذ المفروض ان الكلام ليس فيما كان مقيدا بوقت وما اختص ثبوته بان فان الشك لو فرض
عدم عروضه في الزمان الذي عرض فيه او عند الحال التي فرض عروضه عندها لكنا قاطعين بالبقاء ايضا لان
عدم العروض انما يكون عند القطع بانه جزء من اجزاء علة الوجود لم يرتفع ومع عدم ارتفاعه يحصل اليقين بوجود
المعلول لان بقاء المعلول انما هو ببقاء العلة التامة وزواله انما هو بعدمها وحاصل هذا الايراد هو ان المستدل
انى على ان علة الوجود في هذا المعلول هو علة البقاء الى ان حصول الشك يعني يعلم من فرض انتفاء الشك ان
العلة الموجودة هي المبقية فلا يرد الاعتراض على الايراد بان انتفاء الشك انما يستلزم ثبوت اليقين لو ثبت ان علة
الوجود في الان الاول هو علة الوجود في الان الثاني ايضا فكما ان انتفاء الشك في الصورة التي فرضها المستدل
يوجب اليقين بالحكم بسبب الاستمرار المنصوص عليه من الشارع فكذلك فيما ذكره القوم انتفاء الشك يوجب اليقين بالحكم
ضرورة عدم الواسطة بين الشك واليقين بالحكم السابق فان المراد هنا من الشك ما ينافي اليقين السابق وهو اعم
من الظن والقطع بانتفاء الحكم السابق ايضا ليس كلامنا فيه حتى يقال انه اذا انتفى الشك فقد يثبت اليقين بالوجود
وقد يثبت اليقين بالعدم بل الكلام انما هو في ثبوت الحكم السابق والشك في زواله بحيث لولاه لثبت الحكم
السابق مع الفراغ من انتفاء احتمال القطع بالعدم والحاصل ان المراد بالشك هنا احتمال زوال الحكم السابق
لا مجرد التردد بين الاحتمالين فاذا انتفى هذا الاحتمال لا يبقى الا اليقين السابق مع ان ذلك يضر المستدل ايضا
فان الشك فيما فرضه على هذا التقدير اذا فرض انتفاؤه فلا يثبت استصحابا لاحتمال تحققه في ضمن القطع بعدم
الحكم السابق لا باستمراره لا يقال ان الشك قد توجه بنفس التحول في الوقت الثاني وفرض عدمه انما هو بفرض عدم
الوقت الثاني وهو لا يثبت الا باليقين في الان الاول فلم يتحد مورد الشك واليقين بخلاف ما ذكره المستدل
فانه اذا فرض انتفاء الشك فيثبت اليقين في محله من جهة نص الشارع على الاستمرار لانا نقول مع ان هذا الفرض نادر
الوقوع سيما في الاحكام الشرعية المفروض عدم ملاحظة اعتبار الان الاول ولا عدمه اعتبار الثاني غاية الامر حصول
اليقين في الان الاول لا بشرط الان الاول فالقدر المتحقق انما هو ثبوته في ظرف الخارج وانتفاء الشك يحصل مع
ملاحظة عدم اعتبار ثبوته الان الثاني ولا يحتاج الى اعتبار عدم الان الثاني حتى ينتقل الى الان الاول ويفيد
اليقين في الان الاول مع انه يرد النقض فيما لو فرض فيما فرضه المستدل ايضا ان يصير الان المتاخر سببا للشك في ثبوت
الاستمرار المنصوص عليه الى غاية معينة هل هو ثابت فيه او يختص بالانات المتقدمة عليه حرفا بحرف والحاصل ان
ما ذكره ره في معنى الحديث انه لا ينقض اليقين المفروض في زمان الشك الذي لولا الشك لكان ثابتا بالشك
وهو مع انه يجري في استصحاب القوم ليس باولى من ان يقال المراد بالحديث لا ينقض حكم اليقين الثابت سابقا بسبب
الشك كما اشرنا بل هذا اولى واظهر وهو المتبادر من الحديث واما قوله ره في جملة ما نقلنا عنه سابقا فلت فيه
تفصيل في حجية ليس الى القول بعدم التفرقة بين الصورتين وان العرف انما يتحقق بثبوت الاستمرار الى غاية

وعدمه كما اختاره اوّلا كما قد يتوهّم بل الى التفصيل في الصورة الاولى فالحكم الفرق بين الشك في كون الشئ فردا من افراد المزيل مع
كون العلم بكونه ماهية واحدة والشك في تعدّد ماهية المزيل ولم يتعرض لبيان الفرق وسنبيّنه وامّا ما ذكره المحقق
المشار اليه من الفرق بين الاقسام المذكورة في كلامه فهو ايضا لا يرجع الى محصّل فلنذكر اوّلا امثلة للصور المذكورة ثم نتعرض
لابطال الفرق فمثال الاوّل استمرار علاقة الزوجية مع الشك في موت الزوج واستمرار نجاسة البدن والثوب مع الشك
في الغسل ومثال الثاني استمرار الطهارة الى زمان الحدث مع الشك في كون المذي حدثا اذا حصل المذي من جهة تعارض
الادلة واستمرار نجاسة البدن والثوب الى زمان التطهير بالماء مع غسله بماء السّيل المشكوك في كونه ماء ومثال الثالث
كل شئ مجهول الحال الذي فيه حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف انه حرام فان الحلال والحرام ماهيتان معلومتان وافرادهما
الواقعية ايضا معلومة متعيّنة في متن الواقع بحيث انّه لو علم انه مغصوب ثبت انه حرام ولو علم انه من المباحات الاصلية الحاصلة
من دون تعدّ ثبت انه حلال لكن بسبب الاختلاط والاشتباه الخارجيين اللذين اوجبا تعذّر المعرفة لا يعلم ان هذا الشخص
الموجود المجهول الحال فرد من اي الصنفين ومتصف باتّهما ومثال الرابع الشك في كون استحالة الكلب بالملح اذا وقع
في المملحة مطهرا اقول ان دلالة الخبر على الاقسام الاربعة واضحة ولا اختصاص له بالصورة الاولى فان كل ذلك من
موارد نقض اليقين بالشك قوله بل انّما حصل النقض باليقين بوجود ما يشك الى اخره فيه ان المتبادر من الخبر ان
موضوع الشك واليقين ومورد هما شئ واحد فاليقين بوجود المذي مثلا لم يرد على اليقين بالطهارة بل هما امران
متغايران فالشك واليقين كلاهما لابدّ ان يلاحظ بالنسبة الى الطهارة فمراد من لا يفرق بين الصور ان وجود المذي بعنوان
اليقين لما كان يستتبع الشك بزوال الطهارة التي كانت يقينية فقد صدق تواردهما على موضع واحد وهكذا غيره من الامثلة
قوله فان الشك في تلك الصور كان حاصلا من قبل آه فيه ان ما كان حاصلا من قبل هو الشك في كون نوع هذا الشئ رافعا
لنوع ذلك الحكم وامّا الشك في رفع الحكم الخاص فانّما حصل بشخص الشك الحاصل من جهة يقين حصول هذا الشئ الخاص فان
حصول ما هو مشكوك في كونه من الرافعات مستلزم للشك في رفع الحكم الخاص بحصوله الخاص وهذا الشك لم يكن قبل
فصدق ان اليقين انتقض بالشك لا باليقين وهذا اتم ومما ذكرنا ظهر ان العلة التامة والجزء الاخير منها هو الشك المسبب
عن هذا اليقين لا نفس اليقين وصحيحة الاخرى وهي مذكورة في زيادات كتاب الطهارة من يب وهي طويلة وفيها مواضع
الدلالة تما يقرب من صحيحة المتقدمة وصحيحته الاخرى ايضا وهي مذكورة من باب السهو في الثلث والاربع في الكافي عن احدهما
عليهما السلام قال واذا لم يدر في ثلث هو او في اربع وقد احرز الثلث قام فاضاف اليها الاخرى ولا شئ عليه ولا ينقض اليقين
بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالاخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتدّ
بالشك في حال من الحالات وما رواه الشيخ ره عن الصفار عن علي بن محمد القاساني قال كتبت اليه ع وامّا بالمدينة عن اليوم
الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب ع اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية وما رواه العلامة
المجلسي ره في البحار في باب من نسي او شك في شئ من افعال الوضوء عن الخصال عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى اليقطيني
عن القسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن ابي بصير ومحمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع من كان على يقين
فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وفي اواخر الخصال وفي حديث الاربعمائة عن الباقر ع عن امير المؤمنين ع
من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وعن البحار ايضا ان امير المؤمنين ع قال من كان على يقين
فاصابه الشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك ثم قال اصل هذا الخبر في غاية الوثاقة والاعتبار على طريقة
القدماء وان لم يكن صحيحا بزعم المتاخرين واعتمد عليه الكليني وذكر اكثر اجزائه متفرقة في ابواب الكافي وكذا غيره من اكابر

الحديث

الحديث انتهى ولا يخفى ان ما ذكره مع اعتضاده بغيرها من الاخبار الصحيحة ودليل العقل يجعلها اقوى من الصحيح باصطلاح
المتاخرين بكثير الثالث الروايات الكثيرة الدالة عليها باجتماعها فانها وان كانت واردة في موارد خاصة لكن استقراؤها
والتامل فيها يورث الظن القوي بان العلة في تلك الاحكام هو الاعتماد على اليقين السابق وهذا ليس من القياس في شيء
بل في كل من الروايات اشعار بالعلية لو لم نقل باستقلاله في الدلالة فلا اقل من انه يفيد ظنا ضعيفا بها فاذا اجتمع الظنون
الضعيفة يتقوى في غاية القوة ويصدق عليه انه ظن حصل من كلام الشارع لا من الترديد والدوران او نحوهما وان شئت
جعلته من عموم ظن المجتهد الذي اثبتنا حجيته والفرق بينه وبين الدليل الاول ان المعتمد في الاول الظن الحاصل بسبب وجود
الحكم في الآن السابق وفيما نحن فيه الظن الحاصل من تلك الاخبار وبان العمل على مقتضى اليقين السابق لازم وان لم يكن
مظنونا في نفسه وبينهما فرق بين ثم من الروايات قول الصادق ع في موثقة عمار كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وقوله ع
بطرق متعددة كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر ووجه انطباقهما على الاستصحاب ظاهر اذا جعلنا المراد ان كل شيء او كل ماء
يحكم بطهارته حتى يحصل العلم باصابته ما يعلم انه نجس اياه مثل الشك في اصابة البول للثوب او الماء وهناك معنيان آخران
يمكن حمل الروايتين عليهما نظير قوله ع كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام كما تقدم الكلام فيه فنقول على حملهما على الشبهة
في الموضوع ان الاشياء او المياه بعضها متصف في الخارج بالنجاسة الواقعية التي يعلم ان ملاقيها نجس وبعضها غير متصف
بها ولكن اشتبه حال فرد من الافراد انه من ايهما فنقول ان الشيء المجهول الحال او الماء المجهول يحكم بانه طاهر واقعا من حيث
انه مجهول الحال وظاهرا من حيث هو هذا الفرد حتى يحصل العلم بانه هو الفرد النجس وعلى حملهما على الشبهة في الحكم الشرعي فنقول
ان هذا الشيء المشتبه الحكم في انه نجس ام لا مثل العصير العنبي بعد الغليان والجسم الملاقي له هل حكمه الشرعي بالخصوص الطهارة
او النجاسة فهو طاهر حتى تعلم انه قذر ومن هذا الباب ما استدل بعضهم على عدم تنجس الماء القليل بملاقاة النجاسات بقوله ع
كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وهذا المعنى ابعد المعاني الثلثة من اللفظ وتوضيح المقام ان قوله ع كل شيء نظيف حتى تعلم انه
قذر يحتمل معاني ثلثة الاول كل جزئي حقيقي من الاشياء علم طهارته سابقا واقعا او شرعا فهو محكوم بطهارته حتى تعلم انه
صار قذرا بملاقاة ما ينجسه شرعا كما اذا شك عند رشش البول في اصابة الثوب والثاني كل جزئي حقيقي لم يعلم انه هل هو
من الاشياء التي اتصفت بالنجاسة بسبب ملاقاتها للنجاسة ام من الاشياء الباقية على طهارتها فيحكم بكونه من الاشياء
الباقية على الطهارة حتى يعلم انه من الاشياء التي اتصفت بالنجاسة كما لو اشتبه الثوب النجس بالثوب الطاهر وكذا الكلام
فيما لو اشتبه الجزئي الطاهر العين بنجس العين كالعذرة المرددة بين عذرة الانسان وعذرة البقر والثالث كلي
مجهول الحكم بكليته وبشخصه جميعا المحتمل لان يكون حكمه حكم الاعيان النجسة بالذات بكليتها كالكلب والعذرة او حكم
الاعيان الطاهرة بالذات بكليتها كالغنم والظبي وذلك مثل ابن اوى فهو طاهر حتى تعلم انه نجس وكذا المعاني الثلثة في
قوله ع كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر والفرق بين المعنى الثالث والمعنيين الاولين لزوم المفهوم الكلي في ذلك الشيء هنا
اذ الجهالة لم تتعلق بحكم الجزئي من حيث انه جزئي بل من حيث انه كلي او فرد لكلي نظير قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي بخلاف
الاولين وكذا لم يعتبر هنا العلم بالنجاسة من حيث الثبوت من الدليل الشرعي على الوجه الكلي بخلاف السابقين فان العلم
انما يحصل من الامور الخارجية كالبينة والقرائن فهذا من جملة الشبهة في الحكم والسابقان من جملة الشبهة في الموضوع اذا
عرفت هذا وظهر لك الفرق بين المعاني عرفت ان المعاني متغايرة متباينة لا يجوز ارادتها جميعا في اطلاق واحد كما حققناه
في اوايل الكتاب في القول بان كل شيء عام قابل لارادة الكلي والجزئي وكذا العلم يشمل العلم بالكلي والجزئي فيصح ارادة معنى
عام يندرج الكل فيه لا يصلح مع تفاوت اضافة الطهارة والقذارة الى الاشياء وكذا سبب العلم ولا ريب ان كلام المعصوم

الحال

منزلة على موارد حاجات المكلفين وقد يختلف موارد الحاجات فقد يمكن انه اراد بسبب موضع الحاجة ان كل شئ طاهر طاهر
باليقين السابق حتى تعلم من الخارج ملاقاته للنجاسة او ان كل شئ مشتبه بين امور طاهرة ونجسة فيحكم بانه من الاشياء الطاهرة
حتى تعلم من الخارج انه من الاشياء النجسة او ان كل شئ يحتمل ان يكون حكمه الشرعي الطهارة او النجاسة فيحكم انه طاهر حتى تعلم
من جانب الشرع ان حكمه النجاسة مع ان المعنى الثالث يناسب اصل البراءة وقد عرفت اشتراط العمل به بالفحص والبحث عن الدليل
بخلاف المعنيين الاولين والرواية ظاهرة في البناء على الطهارة من دون الفحص وهو يناسب المعنيين الاولين لا المعنى الثالث
لانه من المسائل الاجتهادية المحتاجة الى البحث والفحص وادخال المعنيين الاولين في الثالث بان يقال كل شئ مجهول طهارته
ونجاسته سواء كان كابن اوى والفارة كالجسم الطاهر المشكوك الملاقاة بالنجس وكاحد الانائين المشتبهين فهو طاهر حتى
يعلم من الشرع حكمه فيصير الكل من باب الجهل بالحكم الشرعي ولا ينافي شئ منها لزوم الفحص عن الدليل في غاية البعد من اللفظ والمعنى
والحاصل ان الجهالة بالحكم الشرعي اما جهالة به من حيث الخصوص او جهالة به من حيث اشتباه الحكم في الخصوص بعد وضوحه
في كل من المشتبهين او جهالة محضة مطلقة وكذا العلم الذي يحصل بالحكم يختلف باختلاف الجهالة ولا بد في ارادة كل منها
من ذكر لفظ يدل عليه فلا بد ان يحمل اللفظ على ما هو الظاهر فيه فنقول ظاهر العموم هو العموم الافرادي وارادة الاشخاص
لا الانواع فليس بظاهر في ارادة الكلي ولا الجزئي بملاحظة الكلي فهو يرجع الى المعنيين الاولين والثاني اظهر منها فالاستدلال
به على المعنى الثالث غير واضح سيما مع ملاحظة ان المتبادر من العلم هو اليقين الواقعي والغالب انه يحصل في الموضوع لا الحكم
فان العلم بالحكم الشرعي غالبا انما هو من الادلة الظنية غاية الامر كونها واجب العمل وهو لا يوجب العلمية الحقيقية ولذلك
قال عم في بيان الحكم المجهول محضا كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهي لا حتى يعلم انه حرام مع ان حمله على المعنى الثالث مع ورود
قوله عم كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهي وكذلك على المعنى الاول مع ما ورد من الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين بالشك
يشبه التاكيد بخلاف ارادة المعنى الثاني فانه يناسب كبيان الحل في قوله عم كل شئ فيه حلال وحرام فهو لك حلال ومما
يبعد ارادة المعنى الاول ويقرب المعنى الثاني ان الظاهر ان لفظ قذر صفة مشبهة دالة على الثبوت مناسبة لارادة ما
يثبت قذارته بالذات او بسبب الملاقاة لا لفعل ماض معناه التجدد حصول القذارة فيفيد ان الشك انما هو في ان الشئ
هو الطاهر او القذر لا في ان الشئ حصل له قذارة ام لا وحاصل المقام ان ارادة معنى عام يشمل المعاني الثلثة لا
يمكن الا مع التجوز والتكلف الذي لا يناسب الاستدلال والحمل على المعنى الثالث دون الاولين بعيد لفظا ومعنى وكذلك
ارادة المعنى الاول دون الثاني وفهم هذا المرام يحتاج الى تامل تام ثم نرجع الى ما كنا فيه ونقول ان انطباق الرواية
بالمعنى الاول على الاستصحاب ظاهر وكذلك على المعنيين الاخيرين ولكنهما يرجعان الى استصحاب حال العقل وهو البراءة
الاصلية واما المعنى الاول فيمكن حمله عليه وعلى استصحاب حال الشرع اذا علم طهارته سابقا وشرعا ومنها صحيحة عبد الله
ابن سنان الدالة على طهارة الثوب الذي اعاره الذمي عند رده وعدم وجوب غسله لانه اعاره طاهرا ولم يستيقن نجاسته وقد
مر صحيحة الاخرى في شبهة الموضوع وما في معناها الى غير ذلك من الروايات الرابع انه ثبت الاجماع على اعتباره في بعض
المسائل كتيقن الطهارة والشك في الحدث وعكسه وتيقن طهارة الثوب والجسد والشك في نجاستهما طهارتهما وبناء
الشاهد على ما شهد به ما لم يعلم رافعها والحكم ببقاء علاقة الزوجية في المفقود وكذا الحال وغير ذلك نصير من المراشد وغير ذلك
مما لا يحصى فيكون حجة لان علة عملهم فيها هو اليقين السابق فيجب العمل فيما تحققت علته او لانه اذا ثبت حجيته في بعض
المسائل فلا قائل بالفصل واورد عليه بان العلة لعلها كانت في خصوصها نص او اجماع او غير ذلك فدعوى العلية ثم
وكذا دعوى الاجماع المركب اذ هي انما تتم لو ثبت ان عملهم انما كان من جهة الاستصحاب والانصاف ان ملاحظة هذه الموارد

بيان حجة النافين

الكثيرة يورث الظنّ القوي لو لم نقل بالعلم بانّ المناط هو الاستصحاب وبالجملة الادلّة التي ذكرناها سيّما مع اجتماعها لا
يبقى معها مجال الشكّ والريب في حجيّة الاستصحاب وجواز الاعتماد عليه واحتجّ النافون بالآيات والاخبار الدالّة
على حرمة العمل بالظنّ الّا ما اخرجه الدّليل على حجيّة هذا الظنّ وانّه لا يجوز اثبات المسائل الاصوليّة باخبار الآحاد و
ربّما منع بعضهم حصول الظنّ عنه ايض وقد عرفت الجواب عن ادلّة حرمة العمل بالظنّ في باب خبر الواحد واثبات حجيّة ظنّ المجتهد
مع انك قد عرفت دلالة الاخبار عليه ايض بل الحقّ انّ حجيّة الاخبار ايض لا تثبت الّا باثبات حجيّة ظنّ المجتهد كما بيّناه ثمّه
وامّا انّ المسئلة الاصوليّة لا تثبت بالظنّ فقد عرفت انّ التحقيق خلافه ثمّه ايض وامّا انكار حصول الظنّ منه فمع انّه
مكابرة لا يليق بالجواب مدفوع بعدم الاحتياج اليه نظرا الى الاخبار ايض حجّة القول بالحجيّة في نفس الحكم الشرعي
دون الامور الخارجيّة فهو دليل النافين من منع حجيّة مطلق الظنّ او نفي الظنّ ومنع دلالة الاخبار فانّه لا يظهر شمولها
للامور الخارجيّة مثل رطوبة الثوب ونحوها اذ يبعد ان يكون مرادهم بيان الحكم في مثل هذه الامور الذي ليس حكما
شرعيّا وان كان يمكن ان يصير منشاء الحكم الشرعي بالعرض ومع عدم الظهور لا يمكن الاحتجاج بها هكذا قرّر المنع المحقق
الخوانساري في حاشية شرح الدّروس قال وهذا ما يقال انّ الاستصحاب في الامور الخارجيّة لا عبرة به اقول وفيه
انّ اليقين والشكّ عامّان سيّما في روايات الخصال وبعد كون المراد بيان حكم الامور الخارجيّة سيّما اذا كان مستلزما
للاحكام الشرعيّة ثمّ مع انّ عدم جواز نقض اليقين في كلّ امر كما يرجع في الطّهارة عن الحدث والخبث الى ابقاء الطّهارة
بالمعنيين فيرجع الى عدم النّجاسة وعدم وصول النّجس وعدم حصول ما يوجب الحدث ايض كالنوم وغيره كما لا يخفى على
من تامّل في الرّوايات مثل ما في صحيحة زرارة قلت ان رايته في ثوبي وانا في الصّلوة قال تنقض الصّلوة وتعيد اذا شككت
في موضع منه ثمّ رايته وان لم تشكّ ثمّ رايته رطبا قطعت الصّلوة وغسلته ثمّ بنيت على الصّلوة لانّك لا تدري لعلّه شيء
وقع عليك فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشكّ الحديث بل قال المحدّث البارع الحرّ العاملي في كتاب الفصول المهمّة في
اصول الائمّة بعد ما ذكر جملة من الاخبار التي ذكرناها اقول هذه الاحاديث لا تدلّ على حجيّة الاستصحاب في نفس
الحكم الشّرعي وانّما تدلّ عليه في موضوعاته ومتعلّقاته كتجدّد حدث بعد الطّهارة او طهارة بعد الحدث او طلوع الصبح
او غروب الشمس او تجدّد ملك او نكاح او زوالهما ونحو ذلك كما هو ظ من احاديث المسئلتين وقد حقّقناه في الفوائد الطوسيّة
اقول ويظهر ممّا ذكرنا حجّة القول بالعكس وجوابه ايض وحجّة القول بنفي الحجيّة في الحكم الشّرعي اذا ثبت من
الاجماع انّ ثبوت الحكم في الآن المتاخّر يحتاج الى دليل ولو كان الاجماع ثابتا في الآن المتاخّر ايض لما حصل هناك خلاف
فالخلاف في مسئلة المتيمّم الذي اصاب الماء في اثناء الصّلوة مثلا كاشف عن انّ الاجماع لم ينعقد الّا على وجوب
المضيّ في الحال الاوّل وهو ما قبل رؤية الماء والّا لكان المخالف خارقا للاجماع واذا لم يثبت الاجماع والمفروض عدم
دليل آخر على الاستصحاب فلا يثبت الحكم السّابق في الآن المتاخّر وفيه انّ هذا الكلام يجري في غيرها ثبت الحكم من
الاجماع ايض اذ لو كان النصّ الدّالّ على ثبوت الحكم في الآن الاوّل شاملا للآن المتاخّر بعمومه فهذا استدلال بالعموم
لا بالاستصحاب وان لم يكن فيه شمول له فلا دليل على ثبوت الحكم في الآن المتاخّر وهذا الدّليل انّما يناسب القول
بنفي حجيّة الاستصحاب مطلقا لا التّفصيل والحلّ انّا لا نقول في صورة استصحاب حال الاجماع انّ الاجماع موجود في
الآن المتاخّر ولا نقول ايض لا بدّ ان يكون المسئلة في الآن المتاخّر ايض اجماعيّة بل نقول انّ الاجماع ايض كالنصّ كاشف
من حكمه واغنيناء وجب صدور الحكم عن الشّ بثبوت الحكم ولم يقيّد ثبوت الحكم بالآن الاوّل بان يكون الاجماع شرط
الآن الاوّل وعدم انضمام الآن الآخر اليه وكذا النصّ بل انّما ثبت مطلق الحكم في الآن الاوّل وهو لا يقيد

ولا دليل

المفروض

اختصاص به ثم لا نقول بان علة حصوله في الاوان المتاخرة هو حصوله في الآن الاول لعدم الدليل على ذلك بل
نقول ان الظن حاصل ببقاء ما ثبت في الآن الاول نظرا الى ملاحظة اغلب الموارد وبتتبع ذلك الظن ثم يكشف ذلك
عن كون مراد الشارع في اثبات الحكم هو اثباته مستمرا كما اشرنا سابقا ولا يتفاوت الحال في ذلك بين ما ثبت بالاجماع وغيره
وحجة التفصيل في الحكم الوضعي وغير الوضعي مع ظهور وهنه بحيث لا يحتاج الى البيان فقد ظهر مع جوابه مما مر وحجة
القول بحجيته اذا كان استمرار الحكم ثابتا من الشرع الى غاية معينة دون غيره فقد عرفت مما نقلناه عن شرح الدروس
وحاصله ان الدليل على الحجية فيما لو ثبت استمرار الحكم الى غاية معينة في الواقع بدون اشتراطه بالعلم بها امران احدهما
الاخبار الحاكمة بعدم جواز نقض اليقين بالشك والثاني انه لا يحصل بالامتثال الا بالاستصحاب الى حصول اليقين
بالغاية وذلك في الوجوب والتحريم وما يستلزمهما من الاحكام الوضعية ظاهر واما في الاباحة وما يستلزمها من الاحكام
الوضعية فلان عدم اعتقاد اباحته يوجب عدم امتثال امر الله نعم فان الاعتقاد بما ثبت سنته واجب واجبا كان او مباحا
او غيرهما ولعل نظره الى ان اشتغال الذمة مستصحب وشغل الذمة اليقيني مستدع لحصول البراءة اليقينية بالاجماع
كما ادعاه بعضهم ورفع الاشتغال لا يحصل الا بالاستصحاب الى الغاية اليقينية فالمكلف به امران نفس الحكم واجراؤه
الى الغاية ولا يحصل الامتثال الا باتيانهما معا فلا يرد عليه ما قيل ان هذا الدليل جار فيما اذا ثبت تحقق حكم
في الواقع مع الشك في تحققه بعد انقضاء زمان لا بد للتحقق منه وهذا هو الذي اجرى القوم فيه الاستصحاب بتقريب
ان الدليل للحكم يحتمل انه اريد منه وجود الحكم في الزمان الذي يشك في وجود الحكم فيه وانه اريد منه عدم وجوده فيه ولا
يحصل اليقين بالبراءة الا بالامتثال في زمان الشك ايضا فان الاتيان الى الغاية جزء المامور به مثلا فيما فرضه بحاذ
فرض استصحاب القوم ففي استصحابهم لم يثبت شغل الذمة الا بالحكم في الجملة ولا ما قيل ان تحصيل القطع او الظن
بالامتثال انما يلزم مع القطع او الظن بثبوت التكليف وفي زمان الشك ليس شيء منهما حاصلا لانا نقول لا حاجة
الى دليل اخر يدل على ثبوت التكليف في ان الشك بل التكليف الاول لما كان مركبا لا يحصل الامتثال به الا باتيان
جميع اجزائه سواء بقي اليقين بالتكليف او الظن او الشك والحاصل ان الاستصحاب وان امكن فرض تحققه فيما نحن فيه
لكنه لا حاجة الى تحققه ولا التمسك به وذلك نظير اصل البراءة فكما انه بالذات يقتضي رفع التكليف حتى يثبت التكليف
سواء اعتبر استصحابها ام لا فشغل الذمة ايضا يقتضي ابراءها سواء اعتبر استصحابه ام لا وانما اكتفي بحصول ظن الامتثال
مع ان المعتبر في رفع شغل الذمة اليقيني هو اليقين بالرفع تنبيها على كفاية الظن الاجتهادي الذي هو بمنزلة اليقين
فلو كان حصول الغاية الموصوفة المذكورة بظن معتبر فيكفي في الامتثال وهذا كلام سار في مطلق التكليف الثابت
ولا اختصاص له باستمرار الحكم وعده قال في شرح ش بعد كلام في هذا المقام والحاصل انه اذا ورد نص او اجماع على
شيء معين مثلا معلوم عندنا او بثبوت حكم الى غاية معلومة عندنا فلا بد من الحكم بلزوم تحصيل اليقين او الظن
بوجود ذلك الشيء المعلوم حتى يتحقق الامتثال ولا يكفي الشك في وجوده وكذا بلزوم الحكم ببقاء ذلك الحكم الى ان
يحصل العلم او الظن بوجود تلك الغاية المعلومة فلا يكفي الشك في وجودها في ارتفاع ذلك الحكم وكذا اذا ورد نص
او اجماع على وجوب شيء معين في الواقع مردد في نظرنا بين امور ونعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم
بذلك الشيء مثلا او على ثبوت حكم الى غاية معينة في الواقع مرددة عندنا بين اشياء ونعلم ايضا عدم اشتراطه بالعلم مثلا
يجب الحكم بوجوب تلك الاشياء المرددة في نظرنا وبقاء ذلك الحكم الى حصول تلك الاشياء ايضا ولا يكفي الاتيان
بشيء واحد منها في سقوط التكليف وكذا حصول شيء واحد في ارتفاع الحكم وسواء في ذلك كون ذلك الواجب شيئا

معيّناً في الواقع مجهولاً عندنا او اشياء كذلك او غاية معيّنة في الواقع مجهولة عندنا او غايات كذلك سواء ايضاً تحقّق
قدر مشترك بين تلك الاشياء او الغايات او تباينها بالكلية واما اذا لم يكن كذلك بل ورد نصّ مثلاً على ان الواجب الشيء
الفلاني ونصّ آخر على ان ذلك الواجب شيء آخر او ذهب بعض الامّة الى وجوب شيء والآخرون الى وجوب شيء آخر دونه
وظهر بالنصّ او الاجماع في الصورتين ان ترك ذينك الشيئين معاً سبب لاستحقاق العقاب فح لم يظهر وجوب الاتيان بهما
معاً حتّى يتحقّق الامتثال بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما سواء اشتركا في امر او تباينا بالكلية وكذلك الحكم في ثبوت الحكم
الى الغاية اقول وقد اشرنا الى بعض هذه المطالب قبل العثور على هذا الكلام في المبحث السابق واوردنا على
ما نقلنا من بعض كلماته في شرح ش ما يرد على تقييده هنا بقوله وتعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم
بذلك الشيء فلاحظ وتأمّل هذا ولكن التميز بين الموارد ومعرفة ما يجري فيه هذا الاستصحاب اعني لزوم العمل على استمرار
الاشتغال حتّى يحصل اليقين بالبراءة وان المكلّف به في المردّد بين امور هل هو احدها المعيّن عند الله المبهم عندنا
او المكلّف به ان لا يترك مجموع المحتملات فيكفي الاتيان بالبعض امر مبهم مشكل والحقّ ان اثبات الاوّل في غاية الصعوبة و
نهاية الندرة ان لم نقل بانه غير متحقّق وكذلك الكلام في الامر المستمرّ الى غاية معيّنة عند الله مبهمة عندنا وقد ذكرنا بعض
الامثلة في المبحث السابق ونقول هنا ايضاً لو استدلّ القائل بوجوب ثلثة احجار في الاستنجاء بان حكم النجاسة مستمرّ الى
حصول المطهّر الشرعي بالاجماع ولم يتحقّق المطهّر الا بالثلثة فنقول لا نم الاجماع على ان النجاسة ثابتة الى ان يحصل المطهّر
الشرعي بل انما نسلّم على ان الصلوة لا تصحّ بعد التغوّط الا مع حصول احد من اشياء ثلثة اما الغسل بالماء او التمسّح
ثلثة احجار طاهرة او التمسّح بطاهر فلو قال الاجماع ثبت على وجوب شيء وهو احدها المعيّن عند الله المبهم عندنا
فنقول الاجماع على ذلك ممنوع بل انما نسلّم الاجماع على ان ترك مجموع الثلثة موجب للعقاب وهكذا في كلّ ما يرد عليك فعليك
بالاجتهاد في كلّ مورد خاصّ والعمل على مقتضاه ثم ان ما ذكرنا عن المحقّق الخوانساري هو ظاهر ما اختاره المحقّق ره
في آخر كلامه بعد ما اختار اولاً حجّية الاستصحاب مطلقاً واستحسنه صاحب المعالم ره الا انه قال هذا رجوع عن القول
بالاستصحاب فان اراد الرجوع عن القول بالاستصحاب في جميع الموارد فحسن وان اراد انه رجوع عنه مطلقاً كما هو ظ كلامه
فهو غير صحيح لما ظهر لك انه ايضاً استصحاب الحكم في زمان الشكّ في الاستمرار وهذا معنى الاستصحاب واما حجّة القول الآخر
وجوابه فيظهر مما ذكرنا مفصّلاً فلا نعيد وينبغي هنا التنبيه لامور الاوّل ان الاستصحاب يتبع الموضوع وحكمه في
مقدار قابلية الامتداد وملاحظة الغلبة فيه فلا بدّ من التأمّل في انه كلّي او جزئي فقد يكون الموضوع الثابت حكمه اولاً
مفهوماً كلّياً مردّداً بين امور وقد يكون جزئياً حقيقياً معيّناً وبذلك يتفاوت الحال اذ قد يختلف افراد الكلّي في قابلية الامتداد
ومقداره فالاستصحاب ح ينصرف الى اقلّها استعداداً للامتداد وههنا لطيفة يعجبني ان اذكرها من باب التفريع على هذا
الاصل مما الهمني الله تع به ببركة دين الاسلام والصادعين به عليهم الصلوة والسلم وهو ان بعض سادة الفضلاء الاذكياء
من اصحابنا ذكر لي حكاية ما جرى بينه وبين احد من اهل الكتاب من اليهود والنصارى من انه تمسّك بان المسلمين قائلون
بنبوّة نبيّنا فنحن وهم متّفقون على حقّيته ونبوّته في اوّل الامر فعلى المسلمين ان يثبتوا بطلان دينه ثم ذكر انه اجاب بما هو
مرّ انا لا نم نبوّة نبيّ لا يقول بنبوّة محمّد ص موسى او عيسى الذي يقول بنبوّته اليهود او النصارى نحن لا نعتقده بل نعتقد
بموسى وعيسى الذي اخبر عن نبوّة محمّد ص وصدّقه وهذا مضمون ما ذكره الرضا ع في جواب الجاثليق فانه قال له ما
تقول في نبوّة عيسى ع وكتابه هل تنكر منهما شيئاً قال الرضا ع انا مقرّ بنبوّة عيسى وكتابه وما بشّر به امّته واقرّت
به الحواريون وكافر بنبوّة كلّ عيسى لم يقرّ بنبوّة محمّد ص وبكتابه ولم يبشّر به امّته قال الفاضل فاجابني بان عيسى بن مريم

المعهود الذي لا يخفى على احد حاله وشخصه او موسى بن عمران المعلوم الذي لا يشتبه حاله على احد من المسلمين ولا اهل الكتاب
جاء بدين وارسله الله تع نبيا وهذا القدر مسلم الطرفين ولا نتفاوت بثبوت رسالته هذا الشخص واثباته بدين بين ان نقول
بنبوة محمد ص ام لا فنحن نقول ان هذا الرجل المعهود رسالته باق بحكم الاستصحاب فعليكم بابطاله وبعد ذلك انهم القائل
المذكور في الجواب فتأملت هويناً فقلت في ابطال الاستصحاب بعد فرض تسليم جواز التمسك به في اصول الدين ان
موضوع الاستصحاب لا بد ان يكون متعيناً حتى يجري على منواله ولم يتعين هنا الا النبوة في الجملة وهو كلي قابل
للنبوة الى اخر الابد بان يقول الله تع انت نبي وصاحب دين الى يوم القيمة وللنبوة الممتدة الى زمان محمد ص بان يقول
له انت نبي ودينك باق الى زمان محمد ص ولان يقول انت نبي بدون احد القيدين فعلى المخالف ان يثبت ما
التصريح بالامتداد الى اخر الابد وانى له باثباته والمفروض ان الكلام ليس فيه ايض واما الاطلاق فهو ايض في معنى القيد
ولا بد من اثباته ومن الواضح ان مطلق النبوة غير النبوة المطلقة والذي يمكن استصحابه هو النبوة المطلقة لا مطلق
النبوة اذ الكلي لا يمكن استصحابه الا بما يمكن من بقاء اقل افراده امتداداً واستعداداً كما ذكرنا ولنا توضيح بمثال التوضيح
المقام وهو انا اذا علمنا ان في هذه القرية حيوانا ولكن لا نعلم اي نوع هو من الطيور او البهائم او الحشار والديدان ثم
غبنا عنها مدة فلا يمكن لنا الحكم ببقائه في مدة يعيش فيها اطول الحيوان عمراً فنرى ان الفرس اطول عمراً من الغنم والعصفور
اطول عمراً من الخطاطيف والفيران من الديدان وهكذا فاذا احتمل عندنا كون الحيوان الذي في بيت خاص اما عصفور
او فارة او دود فكيف يحكم بسبب العلم بحصول القدر المشترك باستصحابها الى زمان ظن بقاء اطولها اعماراً فبذلك
بطل تمسك اهل الكتاب اذ على فرض التسليم والتنزل والمماشاة معهم نقول ان القدر الذي ثبت لنا من نبوتهما هو القدر
المشترك بين احد المقيدات الثلثة فمع امكان كونها النبوة الممتدة الى زمان نبوة محمد ص كيف يجري الاستصحاب الى
اخر الابد ثم انك بعد ما بينا لك سابقا لا اظنك ذا اعليا امر الاستصحاب في الحكم الشرعي بما ذكرنا في هذا المقام
بان تقول يمكن ان يرد الاستصحاب فيها بمثل ذلك ويقرّ ان الاحكام الواردة في الشرع انما يسلم جريان الاستصحاب فيها
ان ثبت كونها مطلقات ولم تكن مقيدة الى وقت خاص واختفى علينا او ممتدة الى اخر الابد والذي يجوز اجراء الاستصحاب
فيه هو الاول وذلك لان التتبع والاستقراء يحكمان بان غالب الاحكام الشرعية في غير ما ثبت في الشرع له حد ليست بابتة
ولا محدودة الى حد معين وان الشارع يكتفي فيما ورد عنه مطلقا في استمراره ويظهر من الخارج انه اراد منه الاستمرار فان تتبع اكثر
الموارد واستقرائها يحصل الظن القوي بان مراده من تلك المطلقات هي الاستمرار الى ان يثبت الرافع من دليل عقلي
او نقلي فان قيل فهذا مردود عليك في حكاية النبوة قلنا ليس كذلك لان الغالب في النبوة هو التحديد بل انما الذي ثبت
علينا ونسلم من الامتداد القابل لان يمتد الى الابد هو نبوة نبينا ص مع انا لا نحتاج في اثباته الى التمسك بالاستصحاب
حتى يتمسك الخصم بان نبوته ايض مرددة بين الامور الثلثة بل نحن متمسكون بما نقطع به من النصوص والاجماع نعم
لو كان تمسكنا بالاستصحاب في الدوام لاستظهر علينا الخصم بما نبهناه عليه فان قيل قولكم بالنسخ يعين الاطلاق فيه
يبطل التحديد لان اخفاء المدة وعدم بيان الاخر مأخوذ من ماهية النسخ وهو بعينه مورد الاستصحاب قلنا انما
سمعت من مخاصمتنا مع اليهود في تصحيح النسخ وابطال قولهم في بطلانه انما هو من باب المماشاة معهم في عدم تسليمهم التحديد
وابطال قولنا بقبح النسخ والا فانا لنحقق ان موسى وعيسى على نبينا وعليهما السلم اخبرا بنبوة محمد ص وكتابنا ناطق به
لا ان نبوتهما مطلقة ونحن نبطلها بالنسخ فلما كان اليهود منكر النطق كتابهم ونبيهم بذلك وزعموا دوام دينهم
الاطلاق النبوة وتمسكوا بالاستصحاب من باب المماشاة معنا وتمسكوا ببطلان النسخ بناء عليه ايض فنحن نخاصمهم على

هذا الفرض في تصحيح النسخ وهذا الايضر ما اوردناه عليهم في تمسكهم بالاستصحاب فان قيل احكام شرع عيسى مثلا ٣٠١

مطلقات والنسخ يتعلق بالاحكام قلنا اطلاق الاحكام مع اقترانها ببشارة عيسى برسول بعده اسمه احمد لا ينفعهم

لاستلزامه وجوب قبول رسالته وبعد قبوله فلا معنى لاستصحاب احكامهم كما لا يخفى فافهم ذلك واغتنم

التنبيه الثاني

قد عرفت ان الاستصحاب المصطلح لا يتحقق الا مع حصول الشك في رفع الحكم السابق فاعلم ان ذلك الشك اما

يحصل بسبب حصول تغير ما في الموضوع اما في وصف من اوصافه مثلا القلة والكثرة في الماء القليل المتنجس اذا

تمم كرا او في سببه كالكر المتغير بالنجاسة اذا زال تغيره من قبل نفسه او في حال من احواله كالانائين المشتبهين فان

الاجتناب عن الاناء النجس في حال العلم به كان واجبا وحصل الشك في الوجوب بسبب حصول الجهالة به في وقت

الاشتباه واما مع تغير حقيقته فظاهرهم انه لا مجال للاستصحاب وذلك مناط قولهم بان الاستحالة من المطهرات و

ربما يستدل على ذلك بان النجس والحرام مثلا انما هو الكلب والعذرة مثلا لا الملح والدود والتراب والرماد مثلا

اذا انقلب الكلب في المملحة بالملح او العذرة بالدود او التراب والرماد ومن هذا القبيل استحالة النطفة بقرا

او غنما والماء النجس بولا لحيوان مأكول اللحم وفيه اشكال من وجهين الاول ان المناط في الحكم ان كان هو التسمية

فاذا تحول الحنطة النجسة طحينا او خبزا واللبن سمنا فيلزم طهارتها وهو باطل جزما وان كان المناط تبدل الحقيقة

والمهية فما الدليل عليه ثم ما ذا معيار تبدل المهية وحقيقته فلذا هم يحكمون بطهارة الرماد دون الفحم وطهارة

الخمر بانقلابه خلا فما الفرق بين الامرين بل تبدل العذرة بالفحم ليس باخفى من تبدل الخمر بالخل وان لوحظ فيه تبدل

الخواص بالمرة ففي ذلك ايضا غموض لا يمكن ضبطه غالبا ويمكن ان يقال المعيار هو تبدل الحقائق عرفا لا محض تغير الاسم

وهذا انما فيما كان مقتضى الحكم هو نفس الحقيقة كالعذرة والكلب فان علة الحرمة والنجاسة في امثالهما من

النجاسات عينا هو ذاتها فيتبع ثبوت الحكم ببقاء الحقيقة ومع انتفاء الحقيقة فلا حكم فكانه قال الشارع الكلب

نجس او حرام ما دام كلبا والعذرة نجس ما دامت عذرة فاذا استحال ماهيته فينتفي الحكم والحق بعض الفقهاء

المتنجس كالخشب المتنجس بالنجس بالاولوية وفيه نظر فان من الظاهر ان نجاسة الخشب ليس لانه خشب لانه نجاسة

بل لانه جسم لاقى نجاسة وهذا المعنى باق والحاصل ان الحقائق المتخالفة عرفا كالعذرة والتراب والرماد لها احكام

مستقلة براسها سواء كانت متوافقة في الحكم او متخالفة واما مسمى ماهيته كالطحين للحنطة او منسوجها كالثوب

المطبوخ والخبز ونحو ذلك فلا يتبدل بذلك حقيقتها عرفا كما لا يتبدل حقيقته ايضا فما ثبت تبدل حقيقته

عرفا فينتفي فيه حكم الاستصحاب لثبوت التعارض بين ما دل على حكم حقيقة المستحال اليه وما يستصحب من حكم

المستحيل فعموم ما دل على طهارة التراب او الدود او الملح وحليتها يعارض استصحاب النجاسة وسيتبين ان

الاستصحاب من حيث هو لا يعارض الدليل من حيث هو مع ان حصول الظن بالبقاء في مثل ذلك ثم ورد الاخبار

ايضا غير واضح اذ حكم اليقين انما كان ثابتا للشيء آخر والذي لا يجوز نقضه بالشك هو الحكم المتعلق بالمهية السابقة

ولم يبق بحاله حتى نحكم بعدم جواز نقض حكمها فما حصل الجزم بالاستحالة العرفية فيحكم بانقطاع الاستصحاب فيه

وما حصل الجزم بعدمه فيجزم بجريان الاستصحاب فيه وما حصل الشك فيه فيرجع الى سائر الادلة ثم الى الاصل وما

ذكرنا يعرف الكلام في الانتقال مثل انتقال دم الانسان الى بطن القمل والبرغوث والبق وهنا وان كان تبدل

الحقيقة في غاية الخفاء سيما في اول مص هذه الحيوانات للدم وخصوصا في العلق ولكن اطلاق دم الحيوان الغير

ذي النفس على هذا الدم مع عدم تصور دم لاغلب هذه الا ما في بطنها من جهة المص يوجب الحكم بالطهارة تبعا للحقيقة

عرض ـه

والحرمات ـه

التنبيه الثالث

يرجع الكلام في امثال ذلك الى وجود المعارض لا عدم امكان جريان الاستصحاب ولذلك توقف بعض المتاخرين في افادة
تغير الموضوع في ترك العمل بالاستصحاب وتامل في كون تغير الموضوع قاطعا للاستصحاب الثالث ذكر بعض المتاخرين
للعمل بالاستصحاب بعض الشروط مثل ان لا يكون هناك دليل شرعي اخر يوجب انتفاء الحكم الثابت اولا في الوقت الثاني
والا فيتعين العمل بذلك الدليل اجماعا ومثل ان لا يعارضه استصحاب اخر اقول ان اراد من الدليل ما ثبت رجحانه
على معارضه فلا اختصاص لهذا الشرط بالاستصحاب بل كل دليل عارضه دليل اقوى منه ترجح عليه فلا حجية فيه ويعمل على
الدليل الراجح فلا مناسبة لذكر ذلك في شرائط الاستصحاب وان اراد من الدليل ما يقابل الاصل ففيه ان الاجماع
على ذلك ان سلم في اصل البراءة واصل العدم فهو في الاستصحاب ثم الا ترى ان جمهور المتاخرين قالوا ان مال المفقود
في حكم ماله حتى يحصل العلم العادي بموته استصحابا بالحال السابق مع ما ورد من الاخبار المعتبرة بالفحص اربع سنين ثم
التقسيم بين الورثة وعمل عليها جماعة من المحققين فكيف يدعى الاجماع على ذلك وان اراد ان الاستصحاب من حيث انه
استصحاب لا يعارض الدليل النطقي من حيث هو اجماعا فله وجه كما ان العام من حيث انه عام لا يعارض الخاص من حيث انه
خاص والمفهوم من حيث انه مفهوم لا يعارض المنطوق كذلك وذلك لا ينافي تقديمه على الدليل من حيث الاعتضاد الخارجي
كما هو كذلك في العام والمفهوم ايضا ثم ان اخذنا كون الحكم مظنون البقاء في تعريف الاستصحاب فلا معنى لجعل عدم الدليل
المعارض شرطا لفقد الظن مع الدليل على خلافه فلا استصحاب وان لم ناخذ الظن في ماهيته فنقول ان جعلنا وجه حجية
الاستصحاب هو الظن الحاصل من الوجود الاول فاذا تحقق دليل يبدل الظن بالوهم فهنا يبطل الاستدلال به ويصح ان
يقال عدم الدليل شرط لجواز العمل به اذ ليس هناك ظن بالبقاء حينئذ ولكن يرد عليه انه لا اختصاص له بالاستصحاب كما
اشرنا سابقا وان جعلنا مبناه هو عدم جواز نقض اليقين الا باليقين كما هو مدلول الاخبار فاذا ثبت دليل على رفع
الحكم فان كان يقينيا واقعيا فهو ليس غير يقين برفع اليقين وهو مقتضى مدلول تلك الاخبار وكذا ان كان ظنيا اجتهاديا
العمل ولا ريب ان عدم اليقين بالخلاف شرط في العمل باليقين السابق وهذا ايضا يرجع الى اشتراط العمل باحد الدليلين
بعدم ما يوجب بطلانه من يقين على خلافه او ظن اقوى منه ولا اختصاص له بالاستصحاب وان شئت توجيه الكلام
على نحو ما ذكرنا فلعل المراد ان الظن الاستمراري لا يقاوم الظن الاطلاقي على الوجه الاول وعدم جواز نقض اليقين الثابت
بعموم الاخبار لا يقاوم ما يدل على نقض ذلك اليقين بالخصوص فضعف الاستصحاب اما من جهة كونه استصحابا بالحكم
لا حكما مستقلا واما من جهة انه عام لثبوته من عموم الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين الا بيقين ولا يقاوم
ما دل على نفي مورده بالخصوص وذلك لا ينافي جواز العمل به في بعض موارد الدليل النافي للحكم بالخصوص من جهة
المرجحات الخارجية كما اشرنا وقد ذكرنا نظير حال اشتراط عدم معارضته لاستصحاب الاخر ثم ان تعارض الاستصحابين
قد يكون في موضع واحد كما في الجلد المطروح فان استصحاب الطهارة الثابتة حال الحيوة يقتضي طهارته واستصحاب
عدم التذكية يقتضي كونه ميتة المستلزم للنجاسة وقد يقرر بان الموت حتف الانف والموت بالتذكية كلاهما
حادثان في مرتبة واحدة واصالة عدم المذبوحية الى زمان الموت يقتضي النجاسة لاستلزامه مقارنته مع الموت حتف
الانف واصالة عدم تحقق الموت حتف الانف الى زمان الموت يقتضي مقارنته للتذكية المستلزمة للطهارة فان
ثبت مرجح لاحدهما فهو والا فيتساقطان والتحقيق ان تساقطهما انما هو في محل التنافي والا فيبقى كل منهما على مقتضاه
في غيره وكذا اذا حصل الترجيح لاحدهما في محل التنافي لا ينفي حكم الاخر في غيره فيمكن ان يقال في مثله انه لا ينجس ملاقيه
مع الرطوبة ولكن لا يجوز الصلوة معه ايضا وقد يرجح الطهارة الاصل واستصحاب طهارة الملاقي وغير ذلك وقد يتعاضد

عدم جواز الصلوة معه استصحاب اشتغال الذمة بالصلوة والشك في تحقق الساتر الشرعي وقد يكون في موضوعين مثل الموضع الطاهر الذي نشر عليه الثوب المغسول من المني ثم شك في ازالة النجاسة فيحكم بطهارة الموضع وجواز التيمم والسجود عليه لاستصحاب طهارته السابقة ووجوب غسل الثوب ثانيا وعدم جواز الصلوة فيه لا يقال ان الثوب ح محكوم بنجاسته شرعا للاستصحاب وكل نجس لاقى مع الرطوبة ما يقبل النجاسة ينجسه لانا نقول المحل ايض بعد الملاقات محكوم بطهارته شرعا للاستصحاب مع ان كلية الكبرى ممنوعة وانما المسلم في منجسية المتنجس هو غير ما ثبت نجاسته من الاستصحاب و كون المحل مما يقبل النجاسة مطلقا ايض ثم ومن هذا الباب ايض الصيد الواقع في الماء القليل بعد رميه بما يمكن موته به واشتبه استناد الموت الى الماء او الى الجرح فيتعارض استصحاب طهارة الماء واستصحاب عدم حصول التذكية اعني الموت بالمذكي الشرعي المستلزم لنجاسته والاقرب هنا ايض العمل بهما في غير مادة التنافي لاستحالة الحكم بطهارة الماء ونجاسته لكن يمكن الحكم بطهارة الماء وحرمة الصيد واما نجاسة الصيد فيأتي فيه الكلام السابق في الجلد المطروح وذلك يصير مرجحا اخر لطهارة الماء ايض مع ساير المرجحات واعمال الاصلين المتنافيين في غير موضع التنافي في الشرع كثير فقد يحكم بحرمة الجماع لاحد الزوجين وحليته للاخر بان اقرت على نفسها بما يحرمه عليها وانكر الزوج ونحو ذلك **فائدة** الاستقراء هو الحكم على الكلي بما وجد في الجزئيات وهو اما تام واما ناقص اما الاول فهو ما وجد الحكم في جميع الجزئيات مثل ان يق الجسم اما حيوان او نبات او جماد وكل منها متحيز فكل جسم متحيز وهو الذي يسمى بالقياس المقسم وهو يفيد اليقين ولا ريب في حجيته لكنه مما لا يكاد يوجد في الاحكام الشرعية واما الثاني فهو ما ثبت الحكم في الاغلب وهو مما يفيد الظن الغالب ويتفاوت الظن الغالب فيه بتفاوت مراتب الكثرة فربما يصير الظن متاخما للعلم وامثلته في الشرع كثيرة منها الحكم بسماع شهادة العدلين ومنها الحكم بان كل صلوة واجبة لا يجوز ان يفعل على الراحلة لان كل ما وجدناه من افرادها فهو كذلك فيحكم على الكلي بذلك ويترتب عليه استصحاب الوتر لجوازها على الراحلة والظ انه حجة لافادته الظن بالحكم الشرعي وقد اثبتنا شرعا ان ظن المجتهد حجة وليس ذلك من باب القياس حتى يشمله ادلة حرمته كما لا يخفى **فائدة** القياس في اللغة التقدير والمساواة كما يق قست الارض بالقصبة اي قدرتها وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساوي وفي الاصطلاح اجراء حكم الاصل في الفرع لجامع بينهما وهو علة لثبوت الحكم في الاصل وهي مستنبطة او منصوصة اما الاخيرة فيجيء الكلام فيه واما الاول فمذهب الاصحاب كافة عدا ابن الجنيد من قدمائنا في اول امره وبعض العامة الى حرمة العمل به وذهب الاخرون الى جوازه وربما يستدل على الحرمة بالايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن ويعين بذلك لما عرفت من انها ظاهرة في اصول الدين مع انا اذا اثبتنا جواز العمل بظن المجتهد مطلقا الا ما اخرجه الدليل فلا يتم الاستدلال بها ايض اذ حرمته بعد التسليم انما تسلم مع عدم انسداد باب العلم فالاولى الاستدلال بالاخبار المتواترة على ما ادعاه جماعة من اصحابنا رووها العامة عن النبي ص والخاصة عن ائمتهم ع منها ما نقله البيضاوي وغيره عنه ص انه قال تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس واذا فعلوا ذلك فقد ضلوا ومنها ما رواه صاحب المحصول قال ص ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام واما اخبار الخاصة فكتبهم مشحونة بها لا حاجة الى نقلها وما يرى في بعض اخبارنا من عمل ائمتنا ع بالقياس فهو اما من باب التقية او المجادلة بالتي هي احسن او لتعليم اصحابهم طريق دفاع المخالفين كما لا يخفى على البصير بل حرمته ضروري من المذهب بحيث لا يختلج شك ويرينا انا نرى علمائنا في جميع الاعصار والامصار ينادون في كتبهم الاصولية والفقهية بحرمته مسندا اياها الى ائمتهم ع فحينئذ يثبت حرمة العمل بالقياس كساير اصول ديننا

ومذهبنا بالاجماع والضرورة والاخبار المتواترة ثم نقول ان الاصل في الاحكام الفقهية جواز العمل بالظن لا انه
يحرم العمل بالظن الا ما اثبته الدليل فانه طريق لا يكاد يمكن انما مركما شرحناه مستوفى في مباحث الاخبار وبذلك يتخلص
عن الاشكال في ان دليل وجوب عمل المجتهد بالظن عقلي قطعي مبني على لزوم تكليف ما لا يطاق وترجيح المرجوح لولاه والدليل
القطعي لا يقبل التخصيص فكيف يستثنى من ذلك القياس او نقول ان ما ذكروه من طرق استنباط العلة في القياس مما لا
يفيد الظن سيما بعد ملاحظة ما ورد في الاخبار وكلمات اصحابنا الاخيار من المنع عنه سيما مع ملاحظة ان مبنى
الشريعة على جمع المختلفات وتفريق المتفقات فقد يرى ان الشرع حكم باتحاد المنزوح من البئر لنجاسة الكلب والخنزير والشاة
وباختلاف الابوال النجسة والمني والبول وجمع في موجبات الوضوء بين النوم والبول والغائط وحكم بحرمة صوم العيد
ووجوب سابقه ولاحقه وامر بقطع اليد للسارق دون الغاصب وامثال ذلك مما لا يعد ولا يحصى ومع ذلك فكيف
يحصل الظن بعلة الحكم من دون تنصيص الشارع العالم بالحكم الخفية والمصالح الكامنة سيما مع ملاحظة مثل قوله تعالى
فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وقوله تعالى وحرمنا عليهم كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا
عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما الآية فانه يدل على ان علة التحريم عصيانهم لا وصف ثابت في المذكورات والا
ان منع حصول الظن بكثير من الطرق التي ذكروها مكابرة فالاولى الاعتماد على الجواب الاول واما الآيتان فلا تنافيان
جواز القياس والا لكان القياس منافيا للقول بالنسخ ولم يقل به احد وايضا سنبين ان علة الحكم قد تكون غائية
وقد تكون فاعلية وقد تكون مادية فالقياس ح يرجع الى ملاحظة العلة الباعثة على التحريم وهو العصيان الا بالنسبة الى
حسن او قبح في نفس الفعل فيمكن ان يقاس غير اليهود من الظالمين عليهم في حرمة الطيبات لاشتراكهم في الظلم والعصيان
احتجوا بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان العبور لغة المجاوزة والقياس عبور عن حكم الاصل الى الفرع وفي هذا
الاستدلال من البعد والتمحل ما لا يخفى على ذي بصيرة بل الظاهر من الاعتبار الاتعاظ وان كان فيه ايضا مجاوزة وعبور
من حال الغير الى حال نفسه سلمنا لكن سياق الآية يقتضي ذلك قال الله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين
فاعتبروا يا اولي الابصار اذ اريد منه تجاوزوا من حكم الخمر الى النبيذ ومن البر الى الذرة لكان في غاية البعد من
الاستفادة ولا يليق ذلك بجاهل فضلا عن عالم فضلا عن الله تعالى وبقوله تعالى ان انتم الا بشر مثلنا مع انه تعالى لا يرد عليهم
القياس وقبله مع منع عدم الرد لقوله تعالى حكاية عن الرسل ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده
ان كون ذلك استدلالا بالقياس مم بل يجوز ان يكون مرادهم ان النبوة لا يمكن ان يكون لبشر لعدم قابلية البشر لهذه
الرتبة او ان ايثاركم علينا في النبوة ترجيح بلا مرجح مع ان ذلك استدلال بالقياس في العقليات وقياس القياس في
الاحكام الشرعية التي هو محل النزاع بالعقليات يتضمن مصادرة لا يخفى اذ المنكر ينكر القياس في الجميع واحتجوا
ايضا ببعض الاخبار الضعيفة دلالة وسندا وبعمل الصحابة شايعا من دون نكير وهو مم بل نقل خلافه عن ابي بكر
وعمر وابن عباس وغيرهم وبالجملة فقطعية بطلانه عندنا من جهة مذهب ائمتنا يغنينا عن اطالة الكلام في هذا المرام
بالنقض والابرام وذكر شرائط القياس واقسامه واحكامه فلنكتف في هذا الباب بذكر مسئلتين الاولى في

المسئلة الاولى

حجية المنصوص العلة اعني ما استفيد علة الحكم من كلام الشارع قبالا لما يستنبط من العقل سواء كان صريحا نصا
مصطلحا بمعنى مقابل الظاهر كقوله لعلة كذا او لاجل كذا او كان ظاهرا مثل دلالة التنبيه والايماء كما سنبينه ويمكن
ان يراد به المعنى المقابل للظاهر فيكون مقابلا لدلالة التنبيه كما يظهر من بعضهم ح لا بد من ذكر دلالة التنبيه على حدة
واختلف الاصحاب في حجيته فمنعه المرتضى ره واثبته الآخرون وقال المحقق ره اذا نص الشارع على العلة وكان هناك

شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم وكان ذلك برهانا ولعل مراده
بشاهد الحال ما يفيد القطع كما فهمه بعض المتاخرين ولكن عبارة الشرايع في مبحث الصلوة في ملك الغير تشهد بانه
يريد من شاهد الحال اعم مما يفيد الظن حيث جعل من افراد الماء ذون فيه ما حصل الاذن بشاهد الحال كما اذا كان
هناك امارة تشهد له ان المالك لا يكره واعترضه في المدارك بان ذلك لا يكفي بل يلزم العلم بالرضاء واما كلام
العلامة فليس فيه هذا القيد بل اطلق وقال ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة وان قلنا
ان مراد المحقق من شاهد الحال الدال على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة كون المقام خاليا عما يفيد اشتراك شيء
اخر في سببية الحكم فيرجع كلامه ايضا الى ما هو ظ كلام غيره وكيف كان فوجه حجية ما ذكره المحقق ظ لان التعليل حينئذ يصير
بمنزلة كبرى كلية ينضم اليها صغرى وجدانية فيقوى ان معنى قول الشارع حرمت الخمر لانه مسكر ان الخمر حرام لانه مسكر وكل
مسكر حرام فنقول ان النبيذ مسكر وكل مسكر حرام فهو حرام واما وجه اطلاق غيره فهو ان المتبادر من التعليل هو ذلك
فاعتبار القيد الذي ذكره المحقق لغو لخروج ما لم يكن على ظاهر التعليل عن محل النزاع فلا ضرورة الى اخراجه بان
ذلك ان قول الشارع حرمت الخمر لانه مسكر معناه المتبادر كلانه من افراد المسكر ومن مصاديقه لا لانه هذا الفرد الخاص
من المسكر وكذلك قوله حرمت الخمر لاسكاره المتبادر منه لاجل الاسكار الحاصل في الخمر لا غير الاسكار لا لاجل الاسكار
المختص بالخمر للاسكار الحاصل في غيره وتوضيح ذلك ان القصر قد يكون للصفة وقد يكون للموصوف فاذا لاحظنا
كون الخمر من افراد كليات متعددة كالمايع والمسكر الحاصل من العنب فاذا اضفنا احد الكليات اليها فقد نريد بالاضافة
مقصورية حكم عليها من جهة كونها من افراد ذلك الكلي دون غيره من الكليات فنقول حرمت الخمر لاجل اسكاره لا لاجل
ميعانه ولا لاجل كونه من ماء العنب فقد نريد مقصورية الحكم عليها من جهة تحقق ذلك الكلي في ضمن هذا الفرد
ولا الفرد الاخر فنقول حرمت الخمر لاجل الاسكار المختص بها لا لاجل مطلق الاسكار فلا بد ان يلاحظ ان المتبادر من
اللفظ اي المعنيين والانصاف ان المتبادر هو المعنى الاول والثاني في غاية البعد بل هو محض احتمال لا يلتفت
اليه ومن ذلك ظهر بطلان حجة المانعين وهو ان العلة كما يمكن ان تكون هي الاسكار في المثال المذكور فيحتمل
ان تكون هي اسكار الخمر بحيث تكون الاضافة الى الخمر معتبرة في العلة فان لم نقل بحصول القطع بذلك فلا ريب
في حصول الظن القوي والظن المستفاد من دلالة الالفاظ لا ريب في حجيته ولا اشكال في جواز العمل به وليس الظن
الحاصل منه اضعف من ساير الظنون وانما دعى المحقق وامثاله الى القيد عنه الى ما هو ظ كلامه واعتبار شاهد
الحال على سقوط اعتبار غيرها الخوف من الوقوع في القياس وانت خبير بان هذا ليس بقياس بل هو مدلول
كلام الشارع فهو في الحقيقة قضية كلية مستفادة من الشرع يندرج تحته ما هو افراده وعلى فرض تسليم تسميته
قياسا فلا دليل على حرمته والحاصل ان الاجماع والضرورة لم يثبتا في حرمة العمل بهذا القسم من القياس لو سلم
كونه قياسا وكذلك الكلام في المسئلة الاتية لو جعلناها من القياس واما الاخبار فكذلك لانها موقوفة على ثبوت
الحقيقة الشرعية للفظ القياس في هذا القسم وان مرادهم من الاخبار ما يشمل ذلك ولم يثبت الحقيقة الشرعية
ولم يعلم ان مصطلح زمانهم ايضا ذلك والقدر المتيقن هو القياس المستنبطة سيما ومن المعلوم ان ردعهم
انما كان عن العمل بما احدثوه وابدعوه من قبل انفسهم ومن جهة عقولهم القاصرة لقصر العقول عن البلوغ الى
مصالح الاحكام الخفية ولم يتمسك من تمسك بذلك فيما نحن فيه الا من جهة الاعتماد على كلام الشارع غاية الامر
التشكيك في الدخول وعدم الدخول فلم يثبت الحرمة واما الجواز فيمكن اثباته لاندراجه تحت عموم ظن المجتهد

من ه

او نقول ان النسبة بين ما دل على حرمة العمل بالقياس و وجوب العمل به لولا ثالث الاخبار تعارض من وجه وذلك الثاني قوي
لاعتضاده بالاصل والشهرة وغيرهما ثم ان العلامة ره قال لا نزاع بين الفريقين في ان العلة المستفادة من الشرع يعنون
الاستقلال واجب الاتباع يعني انا اذا علمنا ان علة حرمة الخمر هو مطلق الاسكار مستقلا فلا نزاع في التعدي وانما النزاع في
ان معنى قول الشارع حرمت الخمر لانه مسكر هل هو ذلك ام لا واعترض صاحب المعالم ره بان السيد ره مع انه معترف بانه يفيد
العلية منع المانعية فلعل العلامة ره لم يقف على احتجاجه فانه احتج على المنع بان علل الشرع انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل
او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة وتكون في احدهما داعية الى فعله دون الآخر مع ثبوتها فيه
وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر منه دون قدر قال
وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا جاز ان يعطي على وجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما دون درهم وفي حال دون حال
وان كان فيما لم نفعله الوجه الذي فعلنا بعينه الى آخر ما ذكره ثم قال ره وهذا لنا على كون النزاع في المعنى ظاهره يعني ان النزاع
في افادة العلة تعدي الحكم لا في مجرد ان اللفظ هل يفيد العلية ام لا اقول وحاصل كلام السيد ره على ما فهمه بعض المحققين
ايضا هو ما ذكرناه في حجة المانعين من انه يمكن ان يكون العلة باعثة وداعية الى الحكم في المحل الخاص لا مطلقا او يكون تلك العلة
مصلحة للحكم في خصوص المحل لا غير سلمنا لكن يرجع النزاع مع السيد الى ان المثبتين يقولون يستفاد العلية من قوله لانه مسكر
ولكن المراد من العلة هو العلة التامة العامة الغير المختصة بالمحل والسيد ايضا يقول يستفاد العلية منه ولكن المراد منها اعم
فيرجع النزاع الى تفسير معنى العلة كما انه على ما ذكر العلامة ره يرجع النزاع الى تفسير قول الشارع لانه مسكر مثلا ثم ان العلة
المستفادة قد تكون من جملة العلل الفاعلية وقد تكون من جملة العلل الغائية وقد تكون غيرهما وكلها داخلة في المبحث ووجه
المصالح الكامنة في نفس الشيء الواجب والحرام من الاسباب التي تشبه ان تكون من العلل المادية فقول الشارع اذا وجدت طعم
النوم فتوضأ يدل على ان العلة في وجوب الوضوء هو النوم وكذا غيره من الموجبات وكلما اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
وجوهكم يدل على ان الصلوة غاية والمراد بالعلة هنا هو السبب ولا مانع من تعدد الاسباب ولكن يحرم الخمر لانه مسكر يدل [علته]
على ان العلة في الحرمة هو جهة القبح الحاصلة من الخمر من جهة الاسكار ويمكن ادراجه تحت العلة الغائية يعني لئلا يحصل السكر
كما يمكن ادراجه تحت المادية وكذلك ماء البئر واسع لا يفسده شيء لان له مادة تدل على ان تلك العلة المادية يقتضي عدم
التنجس وبادنى تامل يظهر لك وجه التعدي وطريقه في كل موضع فالتعدي في الاولين من المخاطب بالوضوء والصلوة شفاها
الى غيره اذا حصل فيه العلة وفي الثالث من الخمر الى كل مسكر وفي الرابع من البئر الى ماء الحمام ونحوه وهكذا ثم ان العلة قد
تكون علة لنفس الحكم من حيث هو فلا يتخلف عنها اينما وجدت ولا يثبت بدونها ابدا وقد تكون علة لتشريع عبادة و
تاسيس اساس وبعبارة اخرى يؤسس اساسا ويشرع عبادة لاجل حصول مصلحة وذلك لا يستلزم تلازم العلة مع جميع
افراد تلك العبادة والاساس كما ان سور البلد يحاط عليه لاجل دفع ما عسى ان يتفق سانح وان لم يتفق السوانح في الغالب
ومن هذا القبيل تعليل غسل الجمعة برفع ارياح الاباط وتشريع العدة لاجل عدم اختلاط المياه فذلك لا ينافي عدم الرخصة
في تركها اذا انتفى العلة والمصلحة كما لا ينافي رجحان شيء آخر يوجب ذلك من غسل البدن والتنظيف وغيره من غير جعله عبادة
شرعية **تنبيه** لمعرفة العلة طرق مقررة عند القايسين مضبوطة في مظانها وحاصل الكلام فيه ان العلة اما
تستفاد من جهة الشرع من اجماع بسيط او مركب او كتاب او سنة او من جهة غيره اما الاول فاما المستفاد من الاجماع فكثير
مثل ان التعدي من قوله ع اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه الى وجوب غسل البدن وازالته عن المسجد والماكول
والمشروب وغيرها انما هو لاجل استفادة ان علة وجوب الغسل عن الثوب هي النجاسة ودليله الاجماع فيجب الاحتراز عنه في

كلما يشترط

كلّ ما يشترط فيه الطهارة وأمّا الكتاب والسنّة فامّا ان يستفاد العليّة منهما بصريح اللفظ الدالّ عليها بالوضع او التنبيه
والايماء المخصوص من الدلالة الالتزاميّة ولكلّ منهما مراتب مختلفة في الوضوح والخفاء امّا الاول فكقوله لعلّة كذا
او لانّه كذا او لكي يكون كذا او لان يكون كذا ونحو ذلك ودونها في الظهور اللام والباء وان كانت هذه ايضا ظاهرة وامّا
الثاني اعني دلالة التنبيه والايماء فقد مرّ الاشارة اليه في مباحث المفاهيم ونقول هنا ايضا انّ الضابط فيه كلّ اقتران
بوصف لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كقوله للاعرابي الذي قال واقعت
اهلي في نهار رمضان اعتق رقبة فانّ السؤال عن مسئلة يقتضي الجواب المطابق لجوابه لا بدّ ان يكون لحصول غرضه فكأنّه
قال اذا واقعت فكفّر وكما انّ هذا اللفظ دالّ على التعليل فكذلك تقديره وان كان دونه في الظهور لحصول الاحتمال البعيد
بعدم قصد الجواب كما اذا قال العبد طلعت الشمس فقال المولى اسقني ماء ولكن هذا الاحتمال في مثل ما نحن فيه لا يلتفت
اليه فتأمّل وهذا القسم قد يصير قطعيّا فانّه اذا علم عدم مدخليّة بعض الاوصاف فحذف وعلل بالباقي سمّي بتنقيح المناط
القطعي وهذا هو مراد المحقّق في المعتبر حيث حكم بحجيّة تنقيح المناط القطعي كما اذا قيل له صلّيت مع النجاسة فيقول اعد
صلوتك فانّه يعلم منه انّ علّة الاعادة هي نجاسة البدن او الثوب لا مدخليّة لخصوص المصلّي او الصلوة وكذلك لا مدخليّة
في الاعرابيّة اذا الهندي والاعرابي حكمهما في الشرع واحد وكذا كون المحلّ اهلا فانّ الزنا اجدر وافرط الحنفيّة وقالوا لا مدخليّة
لكونه وقاعا ايضا فيكون الاكل وغيره من المفطرات ايضا كذلك اقول ان ثبت انحصار العليّة من القاطع الخارجي كالاجماع
فلا كلام فيه ولكنّه خارج عمّا نحن فيه والّا فيرجع الكلام في ذلك الى السبر والتقسيم وسيجيء انّه لا يفيد القطع ولا يجوز الاعتماد
عليه مع انّ الحكم باولويّة لزوم العتق في صورة الزنا ثمّ وستعرف الكلام في تحقيق ما هو المعتبر في القياس بطريق الاولى
اذ قابلية الامران يحكم العقل بانّ الزنا اجدر واولى بالانتقام لكنّه هل هو في الآخرة او في الدنيا وانّه القتل او الرجم او
الكفارة او غيرها فيحتاج تعيينها الى دليل فالتحقيق انّ دلالة التنبيه مبنيّة على الاستفادة من اللفظ من باب الالتزام
وحجيّة هذه الاستفادة تثبت بما ثبت منه حجيّة سائر الدلالات اللفظيّة وليس ذلك من جهة تنقيح المناط اعني الغاء الفارق
واثبات الجامع به كما ستشير اليه ومن امثلة التنبيه انّه ص سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر فقال اينقص الرطب اذا جفّ قالوا
نعم فقال فلا اذن فانّه قرن الحكم اعني قوله فلا بالنقصان فنبّه على انّ علّة منع البيع هو النقصان واعلم انّ في هذا المثال
قد اجتمع التصريح والتنبيه لمكان الفاء واذن ولا منافاة لاستفادة العليّة بدونهما ايضا ومن امثلته ان يفرق بين حكمين
بوصفين مثل للراجل سهم وللفارس سهمان وكذلك ذكر الوصف المناسب هو في الاصطلاح وصف ظاهر منضبط
يحصل من ترتّب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا للعقلاء من حصول مصلحة او دفع مفسدة مثل قوله لا يقضي القاضي
وهو غضبان ومثل اكرم العلماء واهن الجهّال فيغلب في الظنّ من المقارنة مع المناسبة ظنّ الاعتبار وامّا مثال النظير
فهو ما رواه الجمهور من حكاية سؤال الخثعميّة فانّها قالت له ص انّ ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة الحجّ فان حججت عنه
اينفعه ذلك فقال النبيّ ص ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك فقالت نعم قال فدين الله احقّ ان يقضى
فانّها سألته عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الناس فنبّه على التعليل به اي كونه علّة للنفع والّا لزم العبث فيفهم منه
انّ نظيره وهو دين الله ايضا علّة للنفع وامّا الثاني اي ما يستفاد من غير الشرع فهي وجوه منها الدوران وهو
الاستلزام في الوجود والعدم ويسمّى الاوّل بالطرد والثاني بالعكس وقد يكون في محلّ واحد كاسكار الخمر فانّ الحرمة
دائرة معه وجودا وعدما فقبل حصول السكر حلال وبعد انقلاب الخمر خلّا حلال وفي حال الاسكار حرام وقد يكون في
محلّين ككون الشيء مكيلا للحرمة التفاضل فانّ التفاضل حلال في الثياب دون الحنطة والشعير مثلا والاول اقوى

بيت

او لاجل كذا

لكونه اقل احتمالا لامر الثاني واختلفوا فيه والاكثر على المنع لان بعض الدورانات لا يفيد ظن العلية كدوران المحل في والعلة والمعلول المتساوي والمعلولين المتساويين لعلة واحدة والحركة والزمان ونحو ذلك فلا يفيد اصله بيان الملازمة ان الاقتضاء ان كان من ماهيته فلا يمكن التخلف وان كان من جهة خصوص محل خاص فلم يستفد من الدوران والاتصاف ان حصول الظن بكثير منها مثل ما كان العلة وصفا مناسبا لا يمكن انكاره بل قد يوجب افادة القطع كما في التجربيات ولكنه ليس ذلك من جهة الدوران من حيث هو ومنها السبر والتقسيم وهو عبارة عن عد اوصاف ادعى بالاستقراء الانحصار فيها وسلب العلية عن كل واحد منها الا المدعى وهو ايض قد يفيد القطع اذا ثبت بالدليل القاطع انحصار الاوصاف في المعدود وثبت بالقاطع سلب العلية عن غير واحد منها وهو في العقليات كثير لكنها في الشرعيات لا يكاد يوجد وكيف كان فالكلام في افادة الظن بالعلية في الشرعيات واحتج المثبت بان الاحكام لما كانت في الغالب معللة بعلل ظاهرة ولم يظهر للمجتهد بعد البحث والتامل سوى الاوصاف المذكورة وانتفى العلية عن كل واحد سوى الوصف المدعى فيغلب الظن بتعليل الحكم به واحتج النافون وهم الاكثرون بجواز الاستغناء عن العلة لانه لو وجب التعليل لزم التسلسل فان الحكم بعلية العلة يحتاج الى علة وهكذا علية تلك العلة وهلم جرا سلمنا لكن يجوز ان يكون العلة جزء احدهما او ما تركب من بعضها مثل وصفين منها او ثلثة او مجموعها سلمنا لكن يجوز كون الحكم موقوفا على شرط موجود في الاصل مفقود في الفرع او ثبوت مانع في الفرع والتحقيق ان هذه الاحتمالات تمنع القطع لا الظن ولكن لا حجية في العمل بهذا الظن بل قام الدليل والضرورة على بطلانه ثم انهم ذكروا ان الحاق حكم المسكوت عنه بالمنصوص عليه قد يكون بالغاء الفارق بنفي الفرق بين الاصل والفرع الا كذا وكذا وكل ذلك لا تاثير له في الحكم وهذا الذي تسميه الحنفية استدلالا وسماه الغزالي تنقيح المناط وهو ان يقال هذا الحكم لا بد له من مؤثر وهو اما القدر المشترك بين الاصل والفرع او القدر الذي امتاز به الاصل من الفرع والثاني باطل لان الفارق ملغى فثبت ان المشترك هو العلة وهو متحقق في الفرع فيجب تحقق الحكم فيه وانت خبير بان هذا ايض يرجع الى السبر والتقسيم ويرد عليه ما يرد عليه ومن حصول القطع في ذلك انما يكون من جهة امور خارجة كما اشرنا سابقا ومنها تخريج المناط ووجه تسميته انه ابداء مناط الحكم وحاصله تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من دون نص او غيره كالاسكار للتحريم فان الخمر مناسب لشرع التحريم وكالقتل العمد العدوان فانه مناسب لشرع القصاص ويسمى مناسبة واخالة ايض لانه بالنظر اليه يخال انه علة اي يظن واما تحقيق المناط فهو عبارة عن النظر والاجتهاد في وجود العلة المعلومة عليتها بنص الشارع او استنباط في الفرع المسئلة الثانية القياس بطريق الاولى وهو ما كان اقتضاء الجامع فيه للحكم بالفرع اقوى واكد منه في الاصل ويظهر من بعضهم انه هو القياس الجلي كما يستفاد من المعالم والظ انه اعم منه من وجه كما يظهر من تعريف الاكثرين للقياس الجلي بانه ما كان الفارق بين اصله وفرعه مقطوعا بنفيه اي بنفي تاثيره سواء كانت العلة الجامعة بينهما منصوصة ولو بالالتزام كالحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التافيف لهما العلة كف الاذى عنهما او غير منصوصة كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب عند العتق يعني اذا اعتق احد الشريكين شقصه حيث عرفنا انه لا فارق بينهما الا الذكورة في الاصل والانوثة في الفرع وعلمنا عدم التفات الشارع الى ذلك في العتق خاصة واما الخفي فهو ما لا يكون نفي تاثير الفارق بين الاصل والفرع مقطوعا به كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد وانت خبير بان هذا التعريف للجلي يشمل ما لو كان العلة في الفرع اضعف او مساويا ايض ثم ان دعوى كون ما كان الجامع فيه في الفرع اقوى مما يحصل به العلم الشرعي بسبب العلم بعدم تاثير الفارق فيه مظنة محل تامل واضح لانه اذا كان العلة مستفادة من غير

المسئلة الثانية

النص من وجوه الاستنباط فاذا لم يعتمد عليها فى الاصل ولم يحصل الاطمينان بالعلية فكيف يكتفى بوجودها فى الفرع وان
كان اقوى مع انه كيف يحصل العلم بعدم تاثير الفارق بمجرد كون العلة اكد فى الفرع الا ان يق ان المفروض نفى تاثير الفارق
من جميع الوجوه الا من جهة مدخلية خصوصية المادة وفى ما كان الوصف المناسب فى الفرع اكد ينتفى هذا الاحتمال ايض
فان الايذاء اذا كان علة لتحريم التافيف فالقول بانه لعله كان لخصوصية الايذاء الحاصل بالتافيف مناسبة للتحريم لم
تكن حاصلة فى الضرب باطل لان احتمال مدخلية الخصوصية انما هو لاحتمال ان يكون للمادة مدخلية فى التحريم ومناسبة
للحكم بالتحريم لم تكن لمادة اخرى كالضرب هو معلوم الانتفاء فالحاصل ان القياس حجة اذا حصل الظن بالعلية فى مورد
الحكم ولو من غير جهة النص وفرض انحصار المانع عن حصول الظن بالعلية مط فى احتمال مدخلية المادة واذا انتفى هذا
الاحتمال بسبب الاولوية فيصير العلة مستقلة وهذا هو الباعث لبعض اصحابنا على العمل به وانت تعلم ان حصول الظن
بالعلية لم يثبت جواز الاكتفاء به مط بل لا بد اما من القطع او الظن الذى لم يدل دليل على بطلانه كالمنصوص العلة
فلا بد اولا من اثبات علة الحكم فى الاصل فى الجملة ثم ابطال تاثير الفارق بينه وبين الفرع بحيث يصير العلة قطعية فى
نفس الامر او قطعية العمل ثم العمل عليه والا فلا دليل على جواز العمل عليه وان كان ثبوتها فى الفرع اظهر واكد وبالجملة
القول بحجية القياس بطريق الاولى اما من جهة محض كون العلة فى الفرع اكد وان كان استنباط العلة من مثل الدوران
والترديد فلا دليل على حجيته اصلا واما من جهة الاجماع على كون الوصف علة مستقلة او غيره مما يفيد القطع فلا
حاجة فى الحجية الى الاكدية فى الفرع واما من جهة النص بالعلية فى الاصل بان يفهم منه كونها علة مستقلة فلا حاجة فى
الحجية ايض الى كونها فى الفرع اكد كساير افراد المنصوص العلة وكذلك ما كان من قبيل دلالة التنبيه واما من جهة ان
المستفاد من النص هو العلية فى الجملة بمعنى انا نفهم منه ان العلة مع الخصوصية مثبتة للحكم ونشك ان للخصوصية مدخلية
ام لا ولم يكن تامل فى استقلال العلة الا من جهة الخصوصية واحتمال مدخلية الاصل فى علية العلة لاجل مناسبة
بينها وبين العلة يقوى بها وح فيمكن ان يق ان الاكدية فى الفرع ينفى هذا الاحتمال فانه ينفى ما يتصور اشدية مناسبة
العلة للحكم فى الاصل فينتفى الفارق راسا على المفروض ومن ذلك يعلم ان مرادهم من القطع بانتفاء الفارق واندراج
ذلك تحت القياس الجلى هو ان الخصوصية لا مدخلية لها جزما فظهر من جميع ما ذكرنا انه لا يجوز الاعتماد على مجرد اكدية
العلة فى الفرع بل انما يجوز العمل به اذا كان فى النص تنبيه على العلة وانتقال الى الاصل من الفرع وهذا هو المعبر عنه
بالمفهوم الموافق وذكروا له امثلة منها قوله تع فلا تقل لهما اف ومنها قوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره الاية ومنها
قوله تع من ان تامنه بقنطار يؤده اليك الاية وهو الذى يقولون انه تنبيه بالادنى على الاعلى او بالاعلى على الادنى
اى بالتافيف على الضرب مثلا او بالقنطار على الدينار وان شئت فاقتصر على التنبيه بالادنى على الاعلى بان تجعل
الادنى عبارة على الاقل مناسبة لترتب الحكم عليه والاعلى الاكثر مناسبة فان التافيف اقل مناسبة بالتحريم من الضرب
والذرة بالجزاء مما فوقها والقنطار اقل مناسبة بالتادية من الدينار واقل مناسبة بعدمها مما فوقه ولذلك
كان الحكم فى المسكوت اولى ولاجل مدخلية المناسبة اختلفوا فى ان دلالة هذه الايات على الاعلى هل هو من باب
القياس الجلى او المفهوم او المنطوق فقيل انه من باب القياس وهو ظاهر العلامة فى تهذيب حيث قال بعد نقل منع التعبد
بالقياس من الشيعة والاقوى عندى ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها فى الفرع كان حجة وكذا قياس تحريم
الضرب على تحريم التافيف وقال فى موضع اخر بعد ذلك اما اذا نص على العلة ثم علم وجود تلك العلة فى الفرع فان
الحكم يتعدى اليه اذ لولاه لوجد المقتضى مع انتفاء معلوله وهو باطل ولا يمكن ان يكون ما نص الشارع عليه مختصا

عن د

بمحل الوفاق والّا لم يكن العلّة تامّة وقياس الضرب على التأفيف ليس من هذا الباب لانّ الحكم في الفرع اقوى انتهى وظاهره
كلام مدّه انّه يعمل بمجرّد كون العلّة في الفرع اقوى وان لم يثبت العلّية بالقاطع من اجماع او نصّ صريح او تنبيه وهو
مشكل لظهور كونه قياسًا وانّه لا حجّة فيه ما دلّ على حرمته من الاخبار وان لم يسلم ثبوتها الاجماع والضرورة فيه سيّما مع ورود
الاخبار في خصوص ما كان الفرع اقوى ايضًا مثل ما رواه الصدوق في باب الديات عن ابان قال قلت لابي عبد الله ع
ما تقول في رجل قطع اصبعًا من اصابع المرأة كم فيها قال عشرة من الابل قلت قطع اثنين قال عشرون قلت قطع ثلثا قال
ثلثون قلت قطع اربعًا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون عليه ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون
ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممّن قال ونقول انّ الذي قاله شيطان فقال مهلًا يا ابان هذا حكم رسول الله ص
انّ المرأة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت المرأة الى النصف يا ابان انّك اخذتني بالقياس والسنّة اذا
قيست محق الدين وما روي عن قوله ع لابي حنيفة لو كان الدين يؤخذ بالقياس لوجب على الحائض ان تقضي الصلوة لانّها
افضل من الصوم وبالجملة ظ كلام مدّه هذا وكثير ممّا استدلّ له واستدلّ له غيره من فقهائنا شاذّة في كثير من المواضع
عن حمل قولهم على ما لو كان في دليل الاصل تنبيه على العلّة او نصّ او اجماع والّا لما احتاج الى الاعتماد على الاولويّة
والذي يظهر منهم الاعتماد على مجرّد الاولويّة مع انّ كثيرًا من تلك المواضع انّما ثبت الحكم في الاصل بالاجماع او بدليل
دليل آخر وليس من الادلّة النطقيّة التي يستفاد منها العلّة بالتنصيص او بالتنبيه او ثبت بالكتاب والسنّة لكن ليس فيها
تنصيص ولا تنبيه بالعلّة فنقد انّهم يستدلّون في مسئلة كون الزنا بذات البعل محرّمًا ابدًا بالاولويّة بالنسبة الى
تزويجها مع انّهم يستدلّون في كون تزويجها محرّمًا ايضًا في الاولويّة بالنسبة الى تزويجها في العدّة الرجعيّة الثابت تحريمها
بالنصّ مثل موثّقة اديم بن الحرّ قال قال ابو عبد الله ع التي تتزوّج ولها زوج يفرّق بينهما ثمّ لا يتعاودان ابدًا فنقول
لم يستفد من الحديث بعنوان القطع ولا الظنّ انّ العلّة هو هتك عرض الزوج والدخول في حمى حريم المتزوّجة حتّى يقع
انّ الدخول في الحريم وهتك العرض في جانب الزنا اقوى واكد مع انّه لو سلّم ذلك فتمنع كونها فيه اقوى بل التزويج ادخل
في الاعراض عن الاعتناء بشأن الزوج وهذا كلام وقع في البين فنقول يبان انّ ظ كلام العلامة ره انّ مراده ليس بيان
تفريع محض آية التأفيف وامثاله بل مراده حكم جواز قياس ما كان العلّة في الفرع اقوى سواء ورد باصله نصّ ام لا
فلنرجع الى ما كنا فيه من خلافهم في تفريع آية التأفيف وامثاله على القياس الجلي او المفهوم والمنطوق فالذي يقول
بانّه من باب القياس الجلي لابدّ ان يقول يحصل من ملاحظة الفرع انّ الفارق الذي يتصوّر من جانب الاصل وهو الخصوصيّة
ملغى لانّ الفرع اشدّ مناسبة للحكم فيتعدّى اليه من هذه الجهة والذي يقول بانّه من باب المفهوم الموافق يقول انّه دلالة
التزاميّة للّفظ ويسمّونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب والذي يقول انّه منطوق يقول انّ المنع من التأفيف في العرف حقيقة
في المنع عن الاذيّة للتبادر وكذا مثل قولهم لا تعطه ذرّة حقيقة في المنع عن العطاء مط وهكذا واحتجّ القائل بانّه
ليس من باب القياس بانا نقطع بافادة الصيغة للمعنى من غير توقّف على استحضار القياس الشرعي لا الجلي فانّه ممّا يعرفه كل
من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد اقول بعد ما عرفت ما ذكرنا في القياس الجلي ظهر لك بطلان هذا
الاطلاق في كلام المجيب الّا ان يريد بالجلي هذا القسم الخاصّ منه واحتجّ القائل بانّه من باب القياس انّه لو قطع النظر
عن المعنى المناسب الموجب للحكم الجامع بينهما وعن كونه آكد في الفرع لما حكم به وهو معنى القياس واجيب بانّه لم يعتبر لاثبات
الحكم حتّى يكون قياسًا بل لكونه شرطًا في دلالة الملفوظ على حكم المفهوم يعني انّ الانتقال الى الفرع بواسطة ملاحظة
معنى المناسب ليس من باب القياس بان يفهم المخاطب هذا المعنى بتوسّط حركة ذهنيّة سريعة من الاصل الى الفرع وملاحظة

للمعنى المناسب

للمعنى المناسب للحكم بل بواسطة تبادر المعنى الى الذهن من اللفظ اولا بواسطة الدلالة اللفظية الالتزامية ولو ٣١١
كان قياسا لما قال به الثاني فالقياس وحده باطل لا ينافي القياس الجلي الذي يعرف الحكم فيه بطريق الاولى حتى يصح ان
يقال انه قائل بهذا المفهوم دون القياس ويجعل هذا حجة على انه ليس بقياس وقد يقال ان هذا دفع للسند ولا يضر
الجواب فهو كذلك لكنه جعله بعضهم من ادلة المانعين لكونه قياسا فح ينطبق الرد عليه وبه يعرف وقال التفتازاني ان الحق
ان النزاع لفظي واستحسنه في المعالم ولعل وجهه ان الطرفين اتفقا على الانفهام من اللفظ وانه لا حاجة في الانفهام
الى ملاحظة الاصل والفرع والعلة واصطلاح القياس المصطلح فالنزاع في تسميته ذلك بالمفهوم او القياس الجلي
وذلك ايض مبني على ارادة هذا القسم الخاص من الجلي وهو القياس بطريق الاولى لما مر اقول وهذا ايض انما
يتم اذا سلمنا ان كل قياس بطريق الاولى مما لا ينفك تصور الفرع عن تصور الاصل حتى يصح ان يقال ان
النزاع لفظي وقد عرفت ان الكلام فيه في حكاية الحاق الزنا بالتزويج الا ان يراد تردد المقام بين المفهوم و
بين هذا القسم الخاص من القياس بطريق الاولى الذي هو قسم خاص من القياس الجلي واعلم ان ما ذكرنا من تفسير
الجلي في الرد المذكور هو عبارة التفتازاني وهو موهم لكون القياس الجلي نفس القياس بطريق الاولى كما
يفهم من المعالم وليس كذلك بل لا ينافي كلامه ارادة كونه اعم منه كما هو صريح الاكثرين فان الموصول وصلته
وصف تفسيري لا توضيحي فحاصل الكلام في القياس بطريق الاولى الذي يقول به الشيعة لا بد ان يكون قياسا
نص على علته او نبه عليها ودفع احتمال مدخلية خصوصية الاصل فيها من جهة كون العلة في الفرع اقوى ولا عبرة
فكل من ينكر من اصحابنا العمل بالمنصوص العلة مثل السيد ره تمسكا باحتمال مدخلية الخصوصية لا بد ان يخص
كلامه بما لو كان الفرع اولى بالحكم لان ذلك الاحتمال مندفع فيه ح فتم فان ذلك ايض يتجه فيما لو كان الاحتمال من
جهة ملاحظة اشدية مناسبة الخصوصية للعلة لا مط فاحفظ ما ذكرنا لئلا يختلط عليك الامر ثم ان اصحابنا
قد يتمسكون في الحاق حكم بالاخر باتحاد الطريق بين المسئلتين ويقولون انه ليس بقياس كما قال الشهيد الثاني ره
في الروضة في مسئلة الحاق الغائب والمجنون والطفل اذا كانوا مدعى عليهم بالميت في وجوب اليمين الاستظهاري
ان ذلك من باب اتحاد طريق المسئلتين لا من باب القياس ثم تنظر فيه ومرادهم من اتحاد الطريق ان دليلهما واحد
من جهة اشتمال دليل احدهما على نص بالعلة او تنبيه عليها بحيث يشمل الاخر فيستفاد من النص الوارد في الميت
ان العلة في وجوب اليمين وهو انه لا لسان له للجواب وجه النظر ان العلة انما يسلم حجيتها اذا ثبت دلالة النص
على استقلالها مط وكذا التنبيه انما يسلم اذا ثبت عدم الفارق بينهما ويمكن ان يقال بالفرق هنا لعدم رجوع الميت الى الدنيا
واحتمال رجوع هؤلاء الى الدعوى كاملا اذا عرفت هذا فلا تغتر بما اوردناه على مرده ونظائره في العمل بالقياس بطريق
الاولى في غير صورة التنبيه على العلة وان الظ منه ذلك اذ لعل مراده ايض فيما يستفاد العلة من النص واعتماده على
الاولوية لاثبات الاستقلال لها مما يحتمل فيه مدخلية المادة وكذا فيما تمسكوا فيه باتحاد الطريق والغفلة في طريق
الاستنباط والاشتباه في الحدس لا يوجب القول بانهم يعملون بالقياس المحرم وقد ذكرنا نظير ذلك في الاجماعات
المنقولة فكما انه قد يقع الغفلة في دعوى الاجماع ويحصل الخطاء في الحدس فكذا في فهم العلة من النص واستقلالها فهم
معذورون في خطائهم بعد الاجتهاد لا انهم عاملون بالقياس المحرم او يسمون المشهور غالبا بالاجماع وذلك لا
يوجب القدح في اصل العمل بالعلة المنصوصة او المنبهة او الاجماع المنقول **قانون** مما يستدل به من العامة
الاستحسان والمصالح المرسلة اما الاستحسان فقال به الحنفية والحنابلة وانكره غيرهم قال الشافعي من استحسن فقد شرع

بلغ قبالا

استحسن

واختلفوا في تعريفه بما لا يرجع الى ما يمكن ان يكون محلا للنزاع لا حاجة لنا الى ذكرها واظهرها انه دليل ينقدح في نفس
المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه او انه العدول من حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس والمناسب بطريقتهم ان يوجه بان
يكون مرادهم ان ينقدح في نفس المجتهد رجحان واستحسان من غير ان يكون مستندا الى دليل شرعي وان العدول من حكم
الدليل الشرعي الى العادة التي لم يعتبر شرعا والا فالحكم بالعادة المعتبرة شرعا ليس باستحسان مردود مثل العدول عما
يقتضيه قاعدة الاجارة في دخول الحمام من غير تعيين مدة المكث ومقدار الماء المسكوب وشرب الماء من السقاء من غير تعيين
لان تلك العادة كالاجماع بل هو اجماع والحاصل ان الاستحسان هو ما يستحسنه المجتهد بطبعه او بعادته او نحو ذلك من دون
امارة شرعية وهو باطل لعدم الدليل عليه ولانه لا يفيد الظن بكونه حكما شرعيا في الحقيقة ولاجماع الامامية واخبارهم
واحتجوا عليه بقوله تعالى فيتبعون احسنه واتبعوا احسن ما انزل اليكم واجيب بان المراد الاظهر والاولى فعند التعارض
الراجح بلا شبهة فاذا تساويا فالراجح بحكمه وبقوله ع ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واجيب بان المراد ما رآه
جميع المسلمين حسنا وهو الاجماع واما المصالح المرسلة فالمراد بالمصلحة دفع ضرر او جلب منفعة للدين او الدنيا والمصالح اما
معتبرة في الشرع ولو بالحكم القطعي من العقل من جهة ادراك مصلحة خالية عن المفسدة كحفظ الدين والنفس والعقل والمال
والنسل فقد اعتبر الشارع صيانتها وترك ما يؤدي الى فسادها واما ملغاة كايجاب صيام الشهرين لاجل الكفارة على الغني
لكونه ازجر له واما مرسلة يعني لم يعتبرها الشارع ولا الغاها وكانت راجحة وخالية عن المفسدة وهذا هو الذي ذهب الى حجيته بعض
العامة ونفاها اصحابنا واكثر العامة وهو الحق لعدم الدليل على حجيته ولانا نرى ان الشارع الغى بعضها واعتبر بعضها فالحاقها
المرسلة باحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح احتجوا بان عدم اعتبارها يؤدي الى خلو وقايع عن الحكم وهو باطل لما عرفت في
حكم ما لا نص فيه ومن امثلتها ضرب المتهم بالسرقة محافظة على المال ومنها قصد الحامل او شربها الدواء اذا علم انهما
يوجبان شفائها وسقوط ولدها فانهما يوجبان ابقاء نفس وتركهما يوجب اتلاف نفسين ومن امثلتها ان اهل الحرب اذا
تترسوا باسارى المسلمين فيجوز رميهم وان ادى الى تلف الاسارى اذا علم انهم ان لم يرموا ظفروا على الاسلام وانما افتى بجوازه
اصحابنا لدليل خارجي ولذلك لا يجوز قتل من لا يعلم من حاله انه لو لم يقتل لاوجب تلف جماعة

المقصد الخامس

في النسخ وهو في اللغة الازالة وفي الاصطلاح رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر على وجه لولاه لكان ثابتا و
تقييد الحكم بالشرعي لاخراج رفع مقتضى البراءة الاصلية بالدليل الشرعي والدليل الشرعي لاخراج الارتفاع بالموت والجنون
ونحوهما وبالمتاخر لاخراج الشرط والاستثناء وغيرهما من المخصصات واما القيد الاخير فلاخراج الحكم المحدود الى وقت
او الوارد بصيغة الامر على القول بعدم افادته للتكرار وينتفي اثبات الحكم بعنوان الاطلاق القابل للاستصحاب مثل الحكم
بحل الاشياء او حرمتها او نحو ذلك وما يتوهم ان هذا القيد مستغنى عنه لان في مثال المخرجات لا رفع لعدم الثبوت مخرج
بقيد الرفع يمكن دفعه بان الرفع ليس مستعملا في حقيقته والا لزم البداء المحال على الله تعالى ولذلك قيل النسخ هو دفع
مثل الحكم الشرعي الثابت وذلك يتحقق في المخرجات ايضا مع ان ذلك يرد على القيد المتاخر ايضا اذ الكلام لا يتم الا
باخره فلم يثبت شيء حتى يرفع الا ان يقال المراد بالرفع الظاهر والمترتب على الثبوت ظاهرا فان حقيقة النسخ هو التخصيص
فانه تخصيص في ازمان الحكم فيصح تعقيبه للتصريح بالدوام ايضا ولا تناقض ولا يصح تعقيبه للمحدود الى زمان ولا
على القول بعدم افادته للتكرار

قانون

الحق جواز النسخ ووقوعه في الشرع والمخالف في الاول بعض فرق اليهود
وفي الثاني ابو مسلم بن بحر الاصفهاني سيما في القرآن لقوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لنا على الجواز
عدم الدليل على استحالته وستسمع بطلان ما تمسك به اليهود وعلى وقوعه آية العدة فان قوله تعالى والذين يتوفون منكم

ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج الدالة على وجوب الانفاق عليها في حول وهو عدتها ما لم
تخرج فان خرجت فتنقضي عدتها ولا شيء لها انتسخت باية اربعة اشهر وعشرا وتخلص عنها الاصفهاني بان حكمها باق في الجملة
فان الحامل اذا كان مدة حملها عاما فتعتد بالحول وهو مدفوع بان الاعتداد ح ليس بالحول من حيث هو بل بالوضع و
اية القبلة لنسخ الصلوة الى بيت المقدس واجاب عنه بان حكمها باق لبقاء الاستقبال اليه عند الاشتباه وهو مدفوع
ايضا بانه ليس من حيث الخصوصية كما لا يخفى وكذلك اية الصدقة قبل النجوى مع الرسول وغيرها مما لا نطيل بذكرها
وذكر بعض ما فات ابي مسلم والعمر اشرف من ان يضيع في امثاله ولعل ابا مسلم يقول فيما ثبت بالبديهة نسخه كاكثر ما ورد في
الشرايع السالفة بانها كانت محدودة فلا ينافي انكاره اسلام واما ما تمسك به من الاية فمدفوع بان المراد انه لا يأتيه
كتاب يبطله ولم يتقدم عليه كتاب يرده مع ان النسخ ليس بابطال بل بيان لانتهاء مدة الحكم او مرجع الضمير هو المجموع من
حيث المجموع واما اليهود ففرقة منهم منعوه عقلا وفرقة سمعا وفرقة جوزه مطلقا لكنها انكرت معجزات نبينا ص وفرقة
اقرت بها واعترفت بنبوته للعرب وقد عيرهم وتمسك من قال باستحالته عقلا باستحالة كون الشيء حسنا قبيحا اذ الامر
يقتضي كونه حسنا والنهي يقتضي كونه قبيحا وجوابه منع كون الحسن والقبح ذاتيين في جميع الاشياء بل قد يكون
بالوجوه والاعتبارات وذلك كشرب الادوية واكل الاغذية فقد يكون مصلحة في وقت ومفسدة في اخر وقد يكون
الفعل مصلحة الى زمان ومفسدة بعده وبذلك يندفع ما تمسك بعضهم بقوله تع فلن تجد لسنة الله تبديلا من
باب الالزام فان السنة هو مجموع الامرين فالمجموع سنة واحدة ولا تبديل فيه بخلاف سنة العباد فان اطباء الابدان
قد يمهدون شرب الدواء على كيفية خاصة على ترتيب خاص للمنضج والمسهل والمقوي وغير ذلك وقد يحصل لهم البداء
في هذا التمهيد والترتيب بخلافه تع فانه لا يمكن في حقه البداء والنسخ بيان لانتهاء مدة الحكم الاول بعد اخفائها
لمصلحة لا لبداء وظهور له تع بعد الجهل والخفاء تع شانه عن ذلك واحتج الاخرون بقول موسى على نبينا واله و
عليه السلم هذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات والارض وقوله تمسكوا بالسبت ابدا والجواب المنع ودعوى التواتر
غير مسموعة لانقطاع عدد التواتر عنهم عند ما استاصلهم بخت نصر بل ترويه مختلفة من ابن الراوندي سلمنا لكن المراد
بالتابيد طول الزمان كما ورد في التورية ان العبد يستخدم ست سنين ثم يعرض عليه العتق فان ابى فليثقب اذنه ويستخدم
ابدا وفي موضع اخر منها يستخدم العبد خمسين سنة ثم يعتق فعلم ان المراد من الاول طول المدة هذا مع ما يرد عليهم المعارضة
بوقوع النسخ عندهم فقد ورد في التورية انه تع امر ادم ع بتزويج بناته من بنيه ثم حرم ذلك في شريعة موسى ع
وانه احل لنوح ع وقت خروجه من الفلك كل دابة ثم حرم كثيرا منها في شرع موسى ع مع ان التابيد في الزمان بمنزلة
العام على الافراد فيجوز التخصيص فيهما معا والتناقض المتوهم مندفع بذلك كنظايره واحتج اليهود ايضا بانه
لما بين شرع موسى فاللفظ الدال عليه اما ان يدل على دوام شرعه اولا وعلى الاول فاما ان تقترن بشيء يدل على انه
يستنسخ ام لا اما على الاول فمع انه مستلزم للتناقض يرد عليه انه مما يقتضي العادة بنقله متواترا لتوفر الدواعي
عليه ولو نقل لما وقع الخلاف فيه مع انه لو جاز ذلك ولم ينقل لورد عليكم ايضا انه يجوز ان يكون شرع نبيكم ملتبسا ايها
المسلمون مقرونا بذلك ولم ينقل واما على الثاني فيلزم التلبيس والاغراء بالقبيح وعلى الثاني فلا يقتضي الا فعله
واحدة لان الامر لا يقتضي الدوام وذلك لا يستمر لنا وقبح انا نختار اولا انه ذكر ما يدل على الدوام ولا يضره
التصريح بجبر النسخ ولا عدمه اما الاول فلان التصريح بانه سينسخ قرينة على التجوز في الدوام فلا تناقض واما
الثاني فلانه يستلزم القبح لو كان وقت الحاجة الى البيان واما تاخير البيان عن وقت الخطاب فلا قبح فيه كما مر

في محلّه وثانياً انّه لم يذكر ذلك ولكن جميع الشرايع ليس من باب الامر لبيان الحليّة والحرمة للاشياء ممّا يقبل الاستمرار وعدم الاستمرار واذا كان ظاهره الاستمرار فيصحّ النسخ ويتحقّق حقيقته وثالثاً نقول انّ هذا الاستدلال منهم وان كان لابطال النسخ لكن لازم مرادهم اثبات دوام شريعة موسى ع ايض وانت خبير بانّ هناك شقّاً آخر لم يذكروه وهو ان يكون البيان على سبيل التحديد الى زمان مجملة لم لا يكون البيان كك فلا يلزم محال ولا قبح والقول بانّ الحسن لا يمكن ان يصير قبيحاً وبالعكس رجوع الى الدليل الاوّل نعم يتمّ هذا الدليل مع الاغماض عمّا اوردنا عليه الحالّ لو كان في مقابل من يريد بيان ثبوت الاسلام باثبات نسخ شريعة موسى ع لم يمكن ان يرد هذا الاعتراض بانّ هذا الشقّ ليس من باب النسخ مع انّ لهم ان يمنعوا النسخ من راس بدون التمسّك بهذه الاعتمالات لكن لا ينفعهم في اثبات دينهم الّا مع التمسّك بالروايات وبالاستصحاب وقد عرفت حال الروايات هنا وحال الاستصحاب في مبحث الاستصحاب فهم في المقامين في مقام الاستدلال ونحن في مقام المنع ولم يبق شيء لهم يلزموننا به بحول الله وقوّته وبقي الكلام مع التحقيق وهو محتاج الى الانصاف ونجح عين البصيرة **قانون** لا ريب في جواز النسخ بعد حضور وقت العمل بتمامه والتمكّن منه سواء فعله اولم يفعله والّا فلم يكن الكفّار مكلّفين بالفروع بل العصاة التاركون الفعل رأساً مع انّ المصلحة الباعثة عليه يحصل بدونه ومرادنا بالتمكّن اعمّ من ارتفاع المانع الحاصل من جانب الله اولاً او من العبد من جهة تقصيره فيخرج ما يدخل في جملة النسخ قبل حضور وقت العمل لنسخ الواجب الموسّع قبل الاتيان به للمريد له المؤخّر اياه من جهة رخصة الشارع الّا ان يكون المط منه الحصول من مجموع المكلّفين لا من كلّ واحد فيكفي اتيان بعضهم دون الباقين في جواز النسخ ولعلّه من هذا الباب نسخ آية تقديم الصدقة على النجوى وكك الممنوع عنه في اوّل الوقت لمرض او اغماء ونحو ذلك ومن هذا الباب حكاية ذبح اسمعيل ع فانّه نعم منع منه وعجزه منه عن الاتيان به وكك من يمكن عن بعضه دون بعض آخر منه واختلفوا في جوازه قبل حضور وقت العمل فاكثر اصحابنا والمعتزلة وبعض الاشاعرة على العدم والمنقول عن المفيد الجواز وهو مذهب اكثر الاشاعرة وقيل بالوقف والاوّل اقوى لقبح الامر بالقبيح والنهي عن الحسن فانّ مقتضى النهي اوّلاً عن شيء قبحه فاذا جاء الامر الناسخ فيقتضي حسن القبيح اذ المفروض اتّحاد متعلقهما وكك حكاية النهي عن الحسن وللزوم اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد من جهة واحدة وهو مح وما يق انّ النهي قد يتعلّق بمثل ما امر به لا بنفسه وكك الامر فهو باطل لانّ المكلّف به اوّلاً هو الطبيعة امراً كان او نهياً وقد ورد الناسخ عليها ايض اذ المفروض فقد تحصيل الطبيعة في ضمن فرد حتى يتصوّر هنا اثنينيّة بينهما وكك ما يق انّ الامر الاوّل تعلّق باعتقاد وجوب الفعل والناسخ بنفسه وكك النهي الاوّل والناسخ اذ لم لا للخروج عن المتنازع اذ بعد تسليم جواز الامر والنهي وارادة الاعتقاد بالوجوب والحرمة والتوطين عليهما لا نفس المامور به والمنهي عنه كما هو الظاهر وقد بيّناه في مبحث عدم جواز الامر مع علم الامر بانتفاء الشرط فلم يتواردا الناسخ والمنسوخ على شيء واحد فكلام في كون ذلك نسخاً يرجع الى المناقشة في الاصطلاح واطلاق المنسوخ على مثل ذلك والّا فلا ننكر جواز ذلك كما بيّناه ثمّة والقول بانّ حسن الاعتقاد يتبع حسن المعتقد فاذا لم يكن في نفس المعتقد حسن لا يجوز الامر به للزوم الاغراء بالقبيح ايض بل قد يحسن نفس الامر والتوطين على شيء مع علمه بانّه سيمنعه من جهة مصلحة وانّما نسلم قبح ذلك لو ترتّب عليه مفسدة وتاخير بيانه عن وقت الحاجة ويؤيّده ما ورد في الاخبار ايض مثل موثقة ابي المغرا العثمان بن عيسى عن ابي بصير قال سئلته عن رجل تحرّم بامرأة ثمّ اراد بعد ان يتزوّجها فقال اذا تاب حلّ له نكاحها قلت كيف تعرف توبتها قال تدعوها الى ما كان عليه من الحرام فان امتنعت فاستغفرت ربّها عرفت توبتها وموثقة عمّار عن الصّادق

قال سئلته

قوله والّا فلم يكن الكفّار الخ بيان لدليل الجواز في الشقّ الثاني وتقديره بانّه لو لم يجز النسخ بدون الفعل بعد حضور وقته والتمكّن منه لم يكن الكفّار مكلّفين بالفروع ووجه الملازمة اشتراكهما في جهة المنع وبيانه بانّه لا يتصوّر لهذا النسخ جهة منع الّا لزوم اللغو في خطابه تع حيث انّه امر بفعل وهو عالم بعدم حصول امتثاله في وقته وهذه الجهة موجودة في تكاليف الكفّار وفي تكليف العصاة ايضا فوجب ان لا يجوز تكليفهما بالفروع واللازم باطل لفرض كونهم مكلّفين فعلم عدم لزوم اللغو في تكليفهم ولا يكون الالتفات الى انحصار فائدة التكليف في الامتثال وانّما لها بل قد يكون لقطع العذر المذكور واتمام الحجّة وهذا يجري في النسخ ايضا سيد علي

قال سئلته عن الرجل ايحل له ان يتزوج امرأة كان يفجر بها فقال ان آنس منها رشدا فنعم والا فليراودها على الحرام فان
تابعته فهي عليه حرام وان ابت فليتزوجها والحاصل انه ان اريد من جواز النسخ قبل حضور وقت العمل مثل ذلك
فنحن نجوزه وان اريد ارادة نفس الفعل ثم نسخه قبل التمكن منه فنستحيله والكلام فيه نظير ما حققنا في مبحث الامر
مع العلم بانتفاء الشرط احتج المجوزون بوجوه ضعيفة اقويها ثلثة الاول قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت
وفيه انه ان اريد به ما يعم محو الامر الابتلائي الذي قصد منه محض الاعتقاد فقد عرفت الكلام فيه وان اريد محض الايجاد
والاعدام مثل احياء زيد واماتة عمرو فهو ايضا خارج عما نحن فيه وان اريد محو الامر بالمامور به المطلوب بذاته في نفس الامر
فهي مستلزم للبداء الحقيقي المحال على الله تعالى الموجب لاجتماع الحسن والقبح وتحسين القبيح وتقبيح الحسن فلا بد من تخصيص
الاية بغيره لقيام البرهان على استحالته مع ان مدلول الاية انه يمحو ما يشاء والكلام في ثبوت مشيته لهذا المحو وهو
تم بل الظاهر من الاية البداء الاصطلاحي الذي هو من خواص مذهب الشيعة الثاني انه تعالى امر ابرهيم ع بذبح ولده
اسمعيل ثم نسخ ذلك قبل وقت الذبح فان الظاهر من قول اسمعيل يا ابت افعل ما تؤمر بعد قول ابرهيم ع اني ارى في المنام
اني اذبحك وغير ذلك مما هو يستفاد من المقام في الاية مثل الفداء والاقدام على ترويع الولد الذي لو لم يكن مامورا
به لامتنع من مثله وغير ذلك دالة على انه كان مامورا بالذبح لا بمجرد المقدمات كما قيل مع انه مناف لعظم شانهما وغير
مناسب لهذا المدح العظيم ولا يدل عليه قوله تعالى قد صدقت الرؤيا لانه لا ينافي كونه مامورا باتمام الذبح وفيه ان هذا الامر
ايضا ابتلائي لامتحان ابرهيم ع واسمعيل واظهار مرتبتهما على الناس لا انه كان الذبح في نفسه تعالى مطلوبا وظاهر الامر وان كان
هو ارادة المامور به لكن القاطع دل على اخراجه من ظاهره وحمله على ارادة التوطين وقد مر بعض الكلام فيه في مباحث الاوامر
والفداء يمكن ان يكون من اجل ما اعتقده ظاهرا من فعل المامور به وقد يجاب بما روي انه قد ذبح لكن كلما قطع النحر وهو
مع سلامته وفيه ان المتبادر من الذبح المامور به هو ما به هو الروح فيرجع الى اخراج الكلام عن الظاهر مع انه لا معنى
للنسخ اذ المامور به لم يكن الا الطبيعة وهي يحصل بفرد واحد والامر لا يقتضي التكرار فلم يبق مورد للنسخ الثالث
ما روي ان النبي ص امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم راجع الى ان عادت الى خمس وفيه بعد ما اورد عليه من ان فيه من علامات
الوضع من جهة ان فيه طعنا على الانبياء بالاقدام على المراجعة في الاوامر المطلقة وسلامة سنده ان ذلك نسخ قبل التمكن
لان علم المكلف من شرائط التمكن وقد حصل ذلك قبله ويمكن ان يقال ان ذلك كان اخبارا عن الايجاب فيما بعد متعلقا
في علمه تعالى بعدم شفاعة النبي ص فيتدرج [illegible] المصطلح الرابع ان المصلحة قد يتعلق بنفس الامر والنهي فجاز الاقتصار
عليهما من دون ارادة الفعل ويظهر الجواب عنه بملاحظة ما مر فلا نعيد **قانون** يجوز نسخ الكتاب بالكتاب
اتفاقا الا من ابي مسلم وقد مر بطلانه وبالسنة المتواترة خلافا للشافعي ومن يتبعه استنادا الى قوله تعالى ما ننسخ من اية
او ننسها نات بخير منها او مثلها والسنة ليست بخير من الكتاب ولا مثلها وايضا الضمير في نات لله تعالى وفيه ان الظاهر ان
المراد بما ينسخه تعالى هو الحكم الثابت بالاية لا نفس الاية وتلاوته والمراد من كونها خيرا كونها مشتملة على مصلحة مثل المصلحة
السابقة او خيرا منها وهو لا يتفاوت بالكتاب والسنة واما اضافة الاتيان اليه تعالى فلا يضر اذ ما يأتي به الرسول هو
ما اتى الله به بلا ريب وكذلك يجوز نسخ السنة المتواترة بالكتاب وخالف فيه ايضا بعض العامة وهو ايضا ضعيف لا يليق بان ينظر
اليه واما نسخ الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد فالاكثرون على المنع وجوزه بعض العامة وقال بعضهم لا خلاف
في جوازه انما الخلاف في الوقوع واستدل الاكثرون بانهما قطعيان وخبر الواحد ظني ولا يترك القطعي بالظني وادعى بعضهم
الاجماع عليه فان ثبت الاجماع فهو والا فلا يخفى ان الدليل الاول مقدوح بما مر في بحث التخصيص اذ القدر المسلم قطعيته

فان قيل ان الامر لا يتعلق لا يتعلق بالحسن ولا بالقبيح

× او لان انما ينافيه اذا اريد به
او جدت رؤياك في الخارج بخلاف
ما لو اريد به مع ذلك اثار الصدق
على رؤياك او اعتقد صدق
رؤياك فان فعل المقدمات الذبح
من اثار كونه مامورا بالذبح ومن اثار
الاعتقاد بصدق الرؤيا
في سدعه

هو من الكتاب والسنة المتواترة واما دلالتهما على التأبيد فلا قطع به مع انه لو صرح بالتأبيد فهو ايضا يصير كالعام بالنسبة
الى الازمان فلم لا يجوز تخصيصه بظن اقوى منه فاذا فرض حصول ظن من خبر الواحد يغلب على الظن الحاصل من عموم الدوام
في الكتاب والسنة بالنسبة الى الوقت الذي نفاه خبر الواحد فلا مانع من العمل به وفائدة النزاع وثمرته قليلة عندنا لندرته
مثله وذكر القائلون به امثلة لوقوعه منها ان اهل قبا سمعوا مناديه صلى الله عليه وآله الا ان القبلة قد تحولت واستداروا ولم ينكر
عليهم احد من الصحابة وهو ثم بانا لا نعلم انه خبر واحد ولعله حفت به قرينة افاد القطع لهم ثم ان المراد بكون خبر الواحد ناسخا ان
يكون نفس الخبر دافعا للحكم كما سنشير اليه واما دلالة الخبر على كون اية فلانية منسوخة بكذا فهو خارج عما نحن فيه والاظهر
جواز اثبات النسخ به بهذا المعنى والا فلا فائدة لبيت نادرة على ذلك واما الاجماع فاختلفوا في جواز نسخه والنسخ به
وبنوا الخلاف على ان الاجماع هل يتحقق قبل انقطاع الوحي ام لا فالاكثرون على عدم انعقاد الاجماع الا بعد وفاته صلى الله عليه وآله لانه ان
كان قوله منهم فلا عبرة بقول غيره والا فلا عبرة بقول المجمعين وح فلا يجوز ان يكون منسوخا لان الناسخ اما الكتاب واما
السنة واما الاجماع واما القياس واما القياس فانما يكون حجة عندهم اذا لم ينعقد الاجماع على خلافه واما الكتاب والسنة
فلان المفروض انهما قبل الاجماع والناسخ لا بد ان يتأخر واما الاجماع فلانه لا بد له من مستند فهو اما نص او قياس فان
كان نصا فيكون الاجماع الاول باطلا لكونه على خلاف النص فلا نسخ وان كان قياسا فيكون الثاني باطلا لما مر واما انه
لا يجوز ان يكون ناسخا فلان المنسوخ اما ان يكون نصا او اجماعا او قياسا والكل باطل اما الاول فلامتناع انعقاد
الاجماع على خلاف النص والاجماع واما الثالث فلبطلانه بالناسخ فلا نسخ هذا ما ذكره الجمهور واعتمد المرتضى ره من
اصحابنا في عدم الجواز على الاجماع والشيخ على ان الاجماع دليل عقلي والنسخ لا يكون الا بدليل شرعي وذكر بعضهم ان
الاجماع انما يكون من مستند قطعي فيكون الناسخ هو لا نفس الاجماع ودعوى الاجماع مشكلة وكون الاجماع دليلا عقليا
واضح وقد مر ما يدل عليه في محله ولا حاجة عندنا في حجية الاجماع الى مستند اخر لكشفه عن راي المعصوم والمراد من ناسخية
الاجماع او منسوخيته هو باعتبار كشفه والمناقشة في اسناد النسخ الى المستند دون الاجماع مناقشة ضعيفة والتحقيق
عندنا ان الاجماع ينعقد في زمان النبي صلى الله عليه وآله وما بعده كما يظهر من ملاحظة ما قدمناه في محله ولا مانع من كونه ناسخا
ولا منسوخا واما المخالفون فيدل على بطلان ما ذهبوا اليه مضافا الى ما ظهر هنا وفي بحث الاجماع ان ادلتهم على
حجية الاجماع تنادي بعدم اختصاص تحققه بما بعد وفاته صلى الله عليه وآله مثل قوله تعالى ومن يتبع غير سبيل المؤمنين وقوله صلى الله عليه وآله لا تجتمع
امتي على الخطاء ونحو ذلك كما لا يخفى **قانون** زيادة العبادة المستقلة على العبادات ليست نسخا للمزيد عليه صلوة
كانت او غيرها عند جمهور العلماء لانه لا يرفع الا العدم الاصلي وهو ليس بحكم شرعي ولعل مرادهم لو لم يثبت الحصر المستفاد
من الشرع والا فمثبت للنسخ للحصر ولكن هذا ليس بنسخ للمزيد عليه وذهب جماعة من العامة الى ان زيادة صلوة على الصلوات
الخمس نسخ لانه يخرج الوسطى عن كونها وسطى واورد عليه بان ذلك نسخ لحكم عقلي وهو كونها وسطى فلا يكون نسخا مع
انه يرد عليهم ان الزيادة المستقلة ايضا نسخ لانه يخرج الاخيرة عن كونها اخيرة وفيه ان المراد زوال ما يترتب على
الوسطى من الاحكام الشرعية مثل شدة المحافظة وغيرها وهي ليست في الاخيرة وقيل بل الحق انه نسخ ان كان ذلك
لاجل كونها وسطى الصلوات المفروضات مطلقا ولو كان لكونها وسطى الخمس لم يزل الحكم لعدم زوال الوصف المذكور اقول
وعلى الاول ايضا لا يلزم النسخ لان الحكم اذا تعلق بوسطى مطلق الصلوات فالموصوف تابع لتحقق الوصف ولا مدخلية
لخصوصيته في الحكم فانتقال الحكم من ذات الى ذات من جهة انهما شيء واحد من جهة الوصف لم يوجب زوال الحكم من المتصف
بالصفة من جهة انه متصف بها وان زال الحكم عنه من جهة الخصوص واما العبادة الغير المستقلة فاختلفوا في كون زيادتها

نسخا ومثلا

لنحاد ومثلوا لذلك بزيادة ركعتين على ركعتين على سبيل الاتصال والحق انه ليس بنسخ لنفس الركعتين كما يفهم من بعضهم فان وجوب الركعتين باق على حاله وانضمام الركعتين اليهما لا يخرجهما عن الوجوب وكذا ليس بنسخ من جهة الاجزاء وعدم الاجزاء لانهما حكمان عقليان لا يجري فيهما النسخ لم يثبت ارتفاع اجزاء الاولين غاية الامر ان اجزائهما كان على حال والآن صار على حال آخر نعم لو فرض حكم الشارع بانهما لا يجزيان الا منفردين ثم قال لا يجزيان الا منضمين فهو يصير نسخا كذلك اذا استفاد من الشرع وجوب الصاق التشهد بالركعتين الاولين ثم رفع حكم وجوبه واخره عن الركعتين الاخيرتين او اوجب التشهد والتسليم اولا بشرط الاتصال بالاولين ثم اخرهما عن الاخيرتين وثمرة هذا النزاع تظهر في جواز اثبات مثل ذلك بخبر الواحد بناء على عدم جوازه اذا ثبت الاصل بالقطعي وهذه الثمرة نادرة عندنا بل لا يكاد يوجد **قانون** يعرف الناسخ بتنصيص الشارع صريحا كان يقول هذا ناسخ لذلك او بما يؤدي ذلك كما في قوله عم كنت نهيتكم عن زيارة المقابر الا فزوروها وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها او بالاجماع عليه واما بالعلم بالمتاخر بضبط التاريخ واذا حصل التضاد ولم يعلم النسخ باحد الوجوه المذكورة فيجب التوقف او التخيير وهذا ليس من قبيل الاخبار الواردة عن ائمتنا عم وثبوت التخيير في العمل بين متضادها ومتناقضها لو امتنع الترجيح بل الكلام فيما نحن فيه انما هو اذا علم بان احدهما رافع لحكم الاخر وايضا قد اشرنا سابقا الى الفرق بين اثبات النسخ بخبر الواحد بمعنى ان خبر الواحد هو الذي يرفع الحكم مستقلا وما كان خبر الواحد ناقلا لحكاية النسخ والحكم فيهما مختلف فلا تغفل **قانون** يجوز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس وهما معا والمخالف في المذكورات شاذ وحجته واهية ويكفينا الوقوع اما الاول فكما ورد في اخبارنا انه كان من القرآن ان الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله فنسخ تلاوته مع استقرار حكمه واما الثاني فهو اما مع البدل كتبديل العدة بالحول باربعة اشهر وعشر او بلا بدل كنسخ الصدقة قبل النجوى ويجوز بالاثقل كما يجوز بالاخف والمساوي كما في تبديل الكف عن الكفار الثابت بقوله تعالى لكم دينكم ولي دين بايجاب الجهاد وصوم عاشورا برمضان واما الثالث فروي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة ونسخ حكمها وتلاوتها **الباب السابع** في الاجتهاد والتقليد **قانون** الاجتهاد في اللغة تحمل المشقة وفي الاصطلاح له تعريفان احدهما ينظر الى اطلاقه على الحال والثاني الى اطلاقه على الملكة واما الاول فنظر تعريفه بانه استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي واما الثاني فينظر تعريفه بانه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة والمراد باستفراغ الوسع هو بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه واحترز بالفقيه عن استفراغ غير الفقيه وفيه انه مستلزم للدور اذ الفقيه هو العالم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها وهو لا يتحقق الا بكونه مجتهدا فلا يتحقق الا مع الاجتهاد وقد يذب عن ذلك بان المراد بالفقيه من مارس الفن احترازا عن الاجنبي مثل المنطقي البحت وان لم يكن فقيها اصطلاحا وفيه مع انه مجاز يرد عليه ان استفراغ وسع مطلق الفقيه بهذا المعنى لا يكفي في تحقق الاجتهاد اذ من قرء الكتب الفقهية وتداول رؤس المسائل او بعض الكتب الاستدلالية ايضا ولكن لم يحصل له بعد قوة رد الفرع الى الاصل لا يسمى استفراغ وسعه اجتهادا فان قلت لا يحصل الاستفراغ للوسع حينئذ الا بعد تحصيلها ايضا قلت نعم هذا تتم الكلام في المنطقي ايضا فيكفي قيد الاستفراغ عن قيد الفقيه والاحسن ان يقال اذا كان هذا تعريفا للحال والفعل فالمراد بالفقيه هو صاحب الاستعداد والقابلية القريبة لتحصيل العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عليه بسبب كونه عالما بالمبادي والادلة وواجدا للقوة القدسية التي يتمكن بها على رد الفرع الى الاصل فمثل هذا الشخص اذا رده الحكم الشرعي الفرعي الى الاصل باعمال نظره وانفاد خاطره واستفراغ وسعه في ذلك فهذا الفعل من هذا الشخص يسمى اجتهادا ومن هنا

الحجية يسمى هذا الشخص مجتهدا فهو من حيث حصول العلم بالاحكام الناشية من الادلة فعلا وقوة قريبة من الفعل فقيه
ومن حيث استنباط الفرع من الاصل واستخراج الحكم من الدليل فعلا وقوة قريبة من الفعل مجتهد والتحقيق ان
تحديد مطلق الاجتهاد لا الصحيح منه كما نبهنا عليه في الفقيه ايضا فعلى هذا نقول ان الفقه هو العلم بالاحكام الناشية من الادلة
والاجتهاد هو استنباط الاحكام منها والاستنباط متقدم على العلم فلا التفات في التعريفين الى الشخص الذي يقوم به الامران
ولذلك تراهم بعد ذكر تعريف الاجتهاد يجعلون المعرفة بما يتوقف عليه ومنه القوة القدسية من شرائطه لا من مقوماته
فاذا اريد تعريف صحيحها قيل الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل الحكم الشرعي الفرعي من ادلتها ان عرف الادلة واحوالها
وكان له القوة القدسية التي يتمكن بها عن مطلوبية رد الفرع الى الاصل والفقه هو العلم الحاصل بالاحكام الشرعية
الفرعية من ادلتها لمن كان كذلك فلا يدخل شيء منهما في تعريف الآخر ولا يلزم دور وقيد الظن لاخراج الاحكام الضرورية
القطعية النظرية وفيه ان الاول يخرج بقيد الاستفراغ والثاني لا يحسن اخراجه لان معرفة النظريات ايضا يسمى فقها
تحصيلها واستنباطها من ادلتها اجتهادا اذ المجتهد فلا يعرف حكم الشيء اولا ويحتاج الى النظر في الادلة وبعده يحصل
به من الدليل وقد اشرنا الى ذلك في اول الكتاب وتقييد الحكم بالشرعي لاخراج العقليات فان استنباطها لا يسمى اجتهادا
اصطلاحا وربما قيد بالفرعي لاخراج استنباط مسائل اصول الدين بل اصول الفقه فقط ايضا وان كان اجتهادا في
اللغة ايضا او في اصطلاح اخر كانهم يبحثون في مبحث الاجتهاد والتقليد عن وجوب الاجتهاد في اصول الدين وعدمه
ولا حاجة اليه اذ المتبادر من الشرعي الفرعي واما التعريف الثاني فهو ما ذكره المحقق البهائي ره فقال الفاضل
يخرج بقيد الملكة المستنبط لبعض الاحكام من ادلتها بالفعل مع عدم ان يصير له تلك ملكة له بل كان ذلك اتفاقيا ليس
وكذا من حفظ جملة من الاحكام تلقينا وعرف مع ذلك ادلتها لعدم حصول الملكة معه اقول وما ذكره يفيد حصر
اطلاق الاجتهاد في اصطلاحهم على الملكة دون الحال وهو خلاف التحقيق وخلاف ما ذكره الاكثرون نعم يصح هنا تعريف
للملكة الاجتهادية لا لحاله ثم ذكر ان اللام في الحكم للجنس فيدخل المتجزي والتقييد بالشرعي لاخراج العقلي وبالفرعي لاخراج
كالاعتقادات ومن الاصل الضروري كالصلوة والزكوة ثم قال وبالقوة القريبة يدخل من له تلك الملكة من غير
ان يستنبط بالفعل بل يحتاج الى زمان اما للتعارض الادلة او لعدم انحصار الدليل ولا احتياج الى الالتفات الى
نحو ذلك وحيث ان الاجتهاد هو الملكة فالمجتهد من له تلك الملكة والمجتهد فيه هو الحكم المستنبط من الاصل اقول
ولعل الباعث على حصر الاجتهاد في الملكة ظهور لفظ المجتهد فيه وانت خبير بانه لا ملازمة ثم ان هذا الاطلاق
في المجتهد اصطلاح خاص مشهور وقد يطلق على من يعتمد في الطلب على الاستدلالات التفصيلية سواء كان في المعقول
او المنقول او في الفروع او الاصول والمقلد من ياخذ بقول الغير من دون دليل تفصيلي **فائدة** اذا عرفت
انه لا حاجة الى ادراج قيد الظن في تعريف الاجتهاد فيظهر ان ما يحصل من الاجتهاد قد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا
وكلاهما حجة على المجتهد والمقلد له اما الاول فظاهر واما الثاني فلان المفروض انسداد باب العلم غالبا ولعدم
الدليل على حرمة العمل به مع بقاء التكليف جزما ولو لم ندع ثبوت الدليل على جواز العمل به اذ قد عرفت انه لا دليل
على وجوب الاحتياط وذلك لان ادلة حرمة العمل بالظن ظنية وقد بينا ان لا دليل على حجية تلك الظنون الحاصلة من
تلك الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن سوى انه ظن المجتهد ولا مناص من العمل به لبقاء التكليف وانسداد باب
العلم وعدم ثبوت اشتغال الذمة باكثر من ذلك حتى يقال ان اليقين بشغل الذمة يستدعي تحصيل اليقين بالبراءة
مع ان الاستدلال بما يدل على حرمة العمل بالظن على عدم جواز العمل للمجتهد في المسائل الفقهية بظنه محال لان

جواز العمل به يستلزم عدمه وما يستلزم وجوده عدمه فهو قبيح بيان انّ الادلّة الدالّة على حرمة العمل بالظن عمومات
ظنيّة والّا لما صحّ تخصيصها اذ المظنون المجوّزة فى الشّريعة فوق حدّ الاحصاء وكفاك قوله تعم انّ بعض الظنّ اثم
فاذا كانت العمومات ظنيّة فلا اسند لنا لها الا بفيد الّا الظنّ وح فنقول ما الدّليل على جواز العمل بهذا الظنّ
فان قلت الدّليل عليه انّه ظاهر الكتاب مثلا وهو حجّة اجماعًا فالعام الدّال على حرمة العمل بالظن قطعى فلا محالة
قلت المسلّم من الاجماع هو حجيّة ما هو مراد من الكتاب لا ما هو ظاهر منه فانّ حجيّة ظواهر الكتاب مسئلة اجتهاديّة
انعقاد الاجماع عليها ثم لمخالفة الاخباريّة اعتمادا على اخبار كثيرة مذكورة فى محلّها سلّمنا عدم الاعتناء بشانهم
وامكان اخراج تلك الاخبار عن ظاهرها لمعارضتها باقوى منها لكنّا نقول المسلّم منه هو حجيّة مفاهم المشافهين
المخاطبين به بحذو حذوهم لانّ مخاطبته كان معهم والظنّ الحاصل للمخاطبين من جهة اصالة الحقيقة او القرائن
المجازيّة حجّة اجماعًا لانّ الله ارسل رسوله وكتابه بلسان قومه والمراد بلسان القوم هو ما يفهمونه وكان انّ الفهم
يختلف باختلاف اللّسان كذلك يختلف باختلاف الزمان وان توافق اللّسان فحجيّة مفاهم المتأخرين عن زمن الخطاب
وظنونهم يحتاج الى دليل آخر غير ما دلّ على حجيّة مفاهم المخاطبين المشافهين لمنع الاجماع عليه بالخصوص ولا يمكن
اثباته للشّارح الّا باحد وجهين الاوّل انحصار السّبيل الى الحكم فى العمل بتلك الظنون ودلالة استحالة التكليف
بما لا يطاق عليه وهو ما ذكرناه لانّ ذلك هو مقتضى الدّليل العقلى المقتضى لحجيّة ما ينفتح السّبيل من الظنون من
حيث هى ظن لا من حيث انّه ظنّ خاص اذ الدّليل القطعى لا يدلّ على حجيّة ظنّ خاص والمفروض انّ الاجماع غير مسلّم
فى الظنّ الحاصل لغير المشافهين والثّانى انّ الكتاب العزيز من قبيل تاليف المصنّفين الّذين يقصدون بكتابهم
بقاؤه ابد الدهر ليفهم منه المتأمّلون فيه بكرور الايّام على مقدار فهمهم ويعملون عليه وكذلك المكاتيب
والمراسيل الواردة من البلاد البعيدة سيّما مع مخالفة لسان المكتوب اليه فانّه لا ريب فى جواز العمل بما فى
التاليفات والمتعلّمين والمتأمّلين فيها وحملها على مقتضى ما هو يفهمون بقدر طاقتهم وكذلك المكتوب اليهم المكاتيب
وهو تم سيّما فيما اشتمل على الاحكام الفرعيّة اذ الظ منها القاء الاحكام بين الامّة وتشكيل واعلام المخاطبين بالشرايع
واعلانها بينهم وذلك لانّا فى قصد عمل الآتين بعدهم ولو بعد الف سنة بذلك لاجل حصول الطريقة واستقرار
الشّريعة بعمل الحاضرين ومزاولتهم ونقلهم الى خلفهم يدًا عن يد ولا ينافى ذلك ايض تعلّق الغرض ببقائه ابد الدّهر
لحصول الاعجاز وساير الفوائد اذ ذلك يحصل بملاحظة البلاغة والاسلوب وساير الحكم المستفادة منها مع قطع
النّظر عن الاحكام الفرعيّة الظّاهريّة الّتى هى قطرة من بحار فوائده فاثبات ان يكون الكتاب العزيز من باب تاليف
المصنّفين سيّما الاحكام الفرعيّة بان يكون الغرض من الآيات الواردة فيها بقاء تلك الالفاظ واستفادة كلّ
من يجئ بعد ذلك من تلك الالفاظ على مقتضى فهمه بظنّه ولو لم يكن موافقا لمراده تعم ايض سيّما بعنوان القطع
والجزم وادّعاء انّا نعلم انّه تعم اراد ذلك يحتاج الى دليل واضح بل الانصاف انا ان لم ندع العلم بانّ الله تعم لم يرد
من الآيات هذا المعنى فلا اقلّ من الظهور فى عدمه او التّساوى والاحتمالين فكيف يدّعى العلم بانّ مراد الله تعم من
انزال قوله من بعد وصيّة يوصى بها او دين ان يفهم هذه اللّفظة من فهم منها من المجتهدين الجائين بعد الف سنة
انّ المراد من بعد اخراج المال للوصيّة والدّين والميراث والشاعه لها بان يفضل عنهما ما يساوى الانصباء ويترتّب
عليه انّه يكفى فى التّملك وجواز التّصرف فح ان يعزل الدّين والوصيّة كما فهمه بعضهم فهو حجّة عليه ومن يفهم منه انّ
هؤلاء الارحام يملكون هذه الانصباء بعد بقاء الدّين والوصيّة وحصول نصيبهما اليهما امّا بيدهما او بيد وكيلهما

اووليهما ولو كان هو الحاكم او المؤمنين العدول ولا يحصل ما الكنهم الا بعد تملكهما لنصيبهما ووصوله اليهما فقد
لا يبقى لهم شئ يملكونه وقد ينقص نصيبهم عما فرض لهم فهو ايضا حجة عليه ومن يفهم منه ان استقرار ملك الارحام انما
يثبت بعد وفاء الدين والوصية وان ثبت قبله متزلزلا فهو حجة عليه وهكذا بل الاولى ان يدعى العلم بان مراد
الله تعالى من كل امر في الحكم الواحد هو معنى واحد من تلك المعاني فهم بلا تبيه ثم وفهم المخاطبون المشافهون وكان مقصوده
تعالى ابلاغ الحكم وقد ابلغ ولكن اختفى بعد اختفاء فائدة الهدى كما اختفى اكثر الاحكام والحاصل ان دعوى العلم بان وضع الكتاب
العزيز انما هو على وضع المصنفين سيما في الاحكام الفرعية دعوى لا يفي باثباتها بينة فان قلت ان اخبار الثقلين
وما دل على عرض الاخبار على الكتاب يدل على ان الكتاب من هذا القبيل قلت بعد قبول علمية تلك الاخبار صدورا
كما هو ظاهر بعضها يمنع اولا دلالتها على التمسك بمفاهيم اللفظ من حيث هو مفاهيم اللفظ لم لا يكون المراد لزوم التمسك
بالاحكام الثابتة والمرادات المعلومة عنه كما هو ثابت في اكثرها لكن ما دل على عرض الاخبار على الكتاب وثانيا بعد
تسليم ذلك فنقول ان دلالتها على التمسك بالالفاظ والعرض عليها يعني بظواهرها على ظواهرها ظنية اذ ذهب جماعة
من الاخباريين الى ان المراد التمسك بما فسرها الائمة ع بها والعرض على ما فسروه به وان كان خلاف الظاهر ثم ننقل
الكلام الى هذه الاخبار ونقول دلالتها على ما نحن فيه انما يتم لو قلنا بالعلم بان تلك الاخبار ايضا من قبيل تاليفات
المصنفين الذين يرضون بما يفهمه المتحاورون يعني ان الظن الحاصل لنا من تلك الاخبار انما يكون حجة لاجل ذلك وهو
في غاية البعد فيما نحن فيه بخلاف الكتاب العزيز او ندعي العلم بان مفاهيم المخاطبين بها علما او ظنا كان ذلك واني لك
باثبات العلم في المقامين سلمنا ان الكتاب العزيز من باب تصنيفات المصنفين لكن مقتضى ذلك ان يكون الظن الحاصل
منه حجة من جهة انه ظن حاصل منه والمفروض ان الظنون الحاصلة اليوم من القرآن العزيز ليست بظنون حاصلة منه فقط
اذ الظن الحاصل من اللفظ انما هو من جهة وضع اللفظ وحقيقته او مجازه والاعتماد على اصل الحقيقة او القرينة الظاهرة
في المعنى المجازي ونحو ذلك واما الظن الحاصل بعد ملاحظة المعارض والعلاج والسوانح التي حصلت في الشريعة فهو ظن
حاصل للمجتهد بنفس الامر بعد ملاحظة الادلة وجمعها وترجيحها وتعديلها لا ظن حاصل من الكتاب والحاصل ان الظن الحاصل
من الدليل اما يلاحظ في بادي النظر ويعتبر ما حصل منه لو خلي وطبعه واما يلاحظ ما يستقر عليه ظنيته بعد ملاحظة المعارض
ودفع الموانع ودفع القرائن الدالة على خلافه فاما الاول فان لم ندع الاجماع على بطلان العمل به في امثال زماننا فلا كلام
في القول به فضلا عن ادعاء الاجماع على جوازه او وجوب العمل به اذ لا ريب ان في امثال زماننا اختلط امر الادلة لاجل وقوع الخلاف
بين العلماء والاختلاف في الادلة بين ظواهر الكتاب والسنة المتواترة واخبار الآحاد وغيرها واشتبه الحال بسبب التخصيص
والنسخ والمعارض والمخالف فلا ريب انه لا يجوز العمل قبل الفحص عن الادلة بالظن الحاصل من واحد منها ولو كان
هو ظن الكتاب ولا اظن الخصم يدعي جواز ذلك وكيف يمكن ادعاؤه حتى بعنوان العلم ودعوى الاجماع حتى ان كثيرا من
العلماء لا يجوزون التجزي في الاجتهاد لاجل احتمال اختفاء معارضات الادلة وان كان احتمالا ضعيفا واما
الثاني فهو ليس بظن حاصل من الكتاب مثلا بل هو ظن المجتهد بحكم الله ومراده من مجموع الادلة ودفع معارضاتها ومنع
القرائن الدالة على خلافها وارادة ما هو خلاف الظاهر منها وبالجملة اما نقول بحجية ظاهر ظن الكتاب في زماننا لا بشرط
ملاحظة المعارض ولا عدمه او بشرط عدم ملاحظة المعارض او الفحص عنه ونفيه بالدليل حتى يبقى الظن والاولان
باطلان وفاقا من الخصم والثالث ينفع الخصم دعوى الاجماع على حجيته لو تمكن من دعوى الاجماع على حجية الظنون
التي بها يدفع المعارض حتى يقول ان العمل على الظنون الحاصلة من اجل الكتاب بعد اعمال هذه الظنون اجماعي وانى له

(هامش: تابعة)

(هامش: او في ملاحظة العلماء مع)

بذلك ويكون

بذلك وكيف يمكن منه الآن يقول بالاجماع على حجية ظن المجتهد من اى شئ يكون الا ما اخرجه الدليل اذ جل هذه الظنون
لم يقم عليها دليل الا كونه ظن المجتهد فان قلت نعم ولكن ظنية اذا تعلق بكيفية الاستخراج من الاية مثلا فحجيته اجماعية لا ان
تعلق بغيره اقول لا افهم معنى هذا الكلام فان اختلاف العلماء فى ان العام المخصص حجة فى الباقى ام لا مثلا يعم الكتاب
والسنة المتواترة واخبار الآحاد وغيرها كلها والمسئلة اجتهادية فاجراء العام من الكتاب على ظاهره بمعونة ان العام
المخصص حجة فى الباقى وان ادلة الخصم باطلة فى تلك المسئلة الاصولية مسئلة ظنية ودعوى الاجماع على ان اعمال منه
المسئلة الاصولية فى خصوص الكتاب جايز دون غيره شطط من الكلام ويلزم فى العكس ان لو قال احد بعدم الحجية فى
عام الكتاب لاداء ظنه الى ان العام المخصص ليس بحجة فى الباقى ان يكون اجماعيا ولكن من حيث انه متعلق بالكتاب وايضا
نقول فى مثل قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم انه ظاهر فى العموم ومقتضاه عدم نشر الزنا سابقا الحرمة كما ذهب اليه جماعة
من محققى الاصحاب وذهب جمهور الى الحرمة والاخبار المستفيضة فى كل من الطرفين موجودة ولا ريب ان ترجيح عموم الاية
وابقاؤه على ظاهره وادعاء الظن به يتوقف على ترجيح اخبار الحل على اخبار الحرمة اذ بعد تسليم جواز تخصيص الكتاب
بخبر الواحد لا مجال لمنع الاخبار واسنا فلا بد من الرجوع الى المرجحات بين الاخبار ولا ريب انه لا اجماع على كيفية ترجيح
الاخبار لاختلاف العلماء فى وجوه الترجيح واختلاف الاخبار فى بيان علاجها كما سيجئ فى الخاتمة ولا مناص فى الجمع بين
الاخبار الا بالرجوع الى المرجحات الاجتهادية مع ان قبول كل واحد من الاخبار وردها من حيث السند والمتن وثبوت
العدالة وكيفيتها والكاشف عنها والمثبت لها وعدد المزكى وغير ذلك لا يكون فى الاكثر الا بالظن الاجتهادى ولا قطع
فى شئ منها كما لا يخفى على المتامل المنصف المتدبر ودعوى الاجماع على حجية كل ما يتعلق بالاخبار بعنوان العموم او ادعاء
الحدس وحصول القطع برضاء الشارع بذلك العموم بالخصوصية والتصوصية لا انه من جزئيات لزوم تكليف ما لا
يطاق لو لم يعمل بها عهدته على مدعيه وبيننا وبين هذه الدعوى بون بعيد واما جعله من جزئيات لزوم تكليف ما لا
يطاق فلا نمنعه ولا يجدى للمستدل بل هو مذهبنا وطريقتنا فظهر مما قررنا لك الفرق بين الظن الحاصل من الكتاب من
حيث هو والظن الحاصل بعد بذل الجهد فى المعارض ودفعه من هذا القبيل الغفلة التى حصلت لبعضهم واشتبه عليه
الامر ولم يفرق بين المجاز والعام وناقض فى القبول بوجوب الفحص عن المخصص بعدم وجوب الفحص فى الحقيقة عن المجاز وهو
غلط لان الفحص عن المخصص يرجع الى الفحص عن المعارض بخلاف المجاز فانه فحص عن القرينة وقد يحصل الاعتبار ان فى العام
والمجاز بكلا المعنيين فعليك بالتامل والتفرقة وقد حققنا ذلك فى مباحث العام والخاص فراجعه فالحكم بحرمة
العمل بالظن الذى لم يثبت حجيته بالخصوص من دليل قطعى مثل الشهرة والغلبة ونحوهما من جهة قوله تعالى ولا تقف ما
ليس لك به علم ونحوه انما هو من جهة ظن حاصل للمجتهد بعد التامل فى الاية وفى القواعد الاصولية ودفع الادلة
التى اقاموها على عدم حجية العام المخصص للاجماع على ان الاية تتضمن بظنون كثيرة وملاحظة عدم المعارض و
الظن به او القطع من جهة لزوم الفحص عن المخصص وذلك ظن حصل للمجتهد من مجموع ذلك لا ظن حاصل من الاية وبعد
ملاحظة ذلك فان سلمنا منك الاجماع على العمل بالظن الحاصل من الكتاب على هذا الوجه فلا نسلمه فى خصوص العام
المخصص لانه موضع خلاف فان النزاع فيه معروف وليس بمخصوص بعموما اخبار الآحاد بل هو جاء فى المتون القطعية
كالكتاب والسنة المتواترة ايضا فلم يثبت الاجماع على حجية عمومات التحريم فى امثال زماننا بل لم يعلم بعد القطع بتخصيصها
ببعض الظنون فان قلت النزاع فى حجية العام المخصص فى الحقيقة راجع الى النزاع فى حصول الظن منه فى الباقى وعدمه
كما يظهر من ادلتهم المذكورة من الطرفين لا الى الحجية وعدمها مع حصول الظن ايضا فالمنكر يقول انه لا يحصل الظن منه

نخ ل علاجها كما سيجيء

بلا لنه على الباقي ولو فرض حصول الظن فهو حجة باتفاق منى قلت المنكر يقول انه لا يمكن حصول الظن منه ولو فرض حصول
الظن منه في نفس الامر لكان حجة لا انه لا يحصل له ظن ولو فرض حصوله لخصمه فهو حجة عليه حتى يصير بذلك اجماعا فهو في الحقيقة
منه
يغلط مدعي حصول الظن ويقول انك قصرت في الاجتهاد حيث ادعيت الظن فيما لا يمكن حصول الظن فيه والحاصل ان القدر
المسلم من الاجماع العرضي الذي يمكن ان يدعى في هذا المقام هو ان يقول المنكر للحجية ان العام المخصص لا يحصل منه الظن
في نفس الامر ولو حصل منه ظن في نفس الامر فهو حجة ولكن ليس فليس ولا يظهر من هذا الكلام انه يسلم حجية الظن الحاصل لمدعيه
لسبب اجتهاده وتمسكه بالادلة التي هي بري من المنكر ومسمع عنه فتامل في ذلك فان فيه دقة ما وان سلمنا منك
دعوى هذا الاجماع اعني الاجماع من الخصم على حجية الظن اذا حصل لخصمه عليه دون غيره فانما نسلم من جهة انه ظن المجتهد
وكل ظن المجتهد حجة عليه وان لم يحصل للآخر الظن على وفقه واين هذا من اثبات الاجماع على حجية ظنه الحاصل من جهة
العام المخصوص من الكتاب من حيث هو فان قلت يكفي ثبوت حجية هذا الظن بالاجماع وان كان من جهة كونه ظن المجتهد
لانه يثبت صاحبه العمل بالظن وهو المطلوب قلت اذا سلمنا الاجماع على ذلك من اجل كونه ظن المجتهد فلا نسلم انه من
اجل انه حصل له من الكتاب بل من حيث انه ظن المجتهد وهو حجة عليه وعلى مقلده بالاجماع ولا يصير حجة على الغير والحاصل
انا نفرض المسئلة اصولية ونقول هل يجوز العمل في الاحكام الشرعية سواء كانت اصولية او فقهية على الظن
مط او لا يجوز العمل الا باليقين او الظن المعلوم الحجية فيجب على كل من اختار احد طرفي المسئلة من اقامة الدليل على مطلبه
فان استدل المنكر للعمل بالظن بمثل قوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم فنقول ان كان الظن الحاصل من هذه الآية
قبل استفراغ الوسع والفحص عن المخصص والمعارض وقبل ابطال دليل الخصم من انسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظن
فلا اجماع على حجية مثل هذا الظن الحاصل من الآية كما هو واضح وان كان بعد استفراغ الوسع والفحص من الطرفين فيحصل
الظن للمنكر بسبب الآية بعدم الجواز وذلك بان يدعي عدم انسداد باب العلم ويثبت كون الادلة المعهودة من خبر الواحد
والاستصحاب وغيرهما قطعي العمل فهو حجة عليه وعلى مقلده كما ان المجوز ايض اذا ابطل قطعية هذه الادلة واثبت
انسداد باب العلم بني على العمل بالظن فراي كل من هذين المجتهدين حجة عليه وعلى مقلده بالاجماع ولا يصير راي احدهما
حجة على الآخر فح لا يجوز للمنكر ان يحتج على المجوز بالآية بل وان كان لا بد ان يحتج عليه فلا بد ان يتمسك بابطال انسداد
باب العلم واثبات الادلة المعلومة الحجية لا الاستدلال بالآية فيما نحن فيه على اثبات حرمة العمل بالظن مع انسداد باب العلم
غلط فان الخصم متمسك بانسداد باب العلم وعلى تفاوت الظنون ولا يصلح معارضته بحرمة العمل بالظن مط ومن
الغرايب ما وقع من جماعة من الاصحاب مثل صاحب لمع وغيره حيث جمعوا بين تمسكهم باصالة حرمة العمل بالظن في ابطال
حجية الشهرة وتقليد الموتى وغير ذلك وتمسكهم في حجية اخبار الآحاد وغيرها بانسداد باب العلم وانحصار الطريق
في الظن كجمعهم بين هذا الدليل فيها واشتراطهم في العمل بها ايمان الراوي وعدالته وغير ذلك من الشروط كما فعله
صاحب لمع وغيره وهذا تناقض واضح فان قلت ان حجية العام المخصص اجماعي لان المخالف فيها ليس الا بعض العامة
قلت كونه اجماعيا ثم وان كان هو المشهور بين الاصحاب والاعتماد على الشهرة والاجماع المنقول يعينه الكلام السابق
مع ان الاجماع المدعى في ذلك ان كان على الحجية وعدمها مع قطع النظر عن حصول الظن وعدمه فهو لا يلايم لا سيما
بدعوى الظهور ونحو ذلك كما لا يخفى مع كمال بعده في المسائل الاصولية وان كان على الظهور في الباقي وحصول الظن
فهو ليس من شان الشارع والامور التي يدعى فيها الاجماع المصطلح واما اجماع الاصوليين فغايته افادة الظن
وهو يعينه الكلام السابق ايض والحاصل ان الاجماع المدعى في هذا المقام على حجية ظواهر الكتاب ان كان هو الاجماع
الكلام

على معنى كون المجمع عليه امرا معتقدا للظن لا كون الاجماع مظنونا نفسه

المنقول او الاستنباط في خلاف في عموم ايات التحريم ولا دليل على حجيتهما سوى كونهما ظن المجتهد وان كان هو الاجماع
المحقق فان كان على الجملة فهو لا يجدي نفعا وان كان على كل الظواهر فهو ممنوع مع ما يرد عليه ما سبق مما فصلناه فتنبه انه مستلزم
لحجية الظن الحاصل من قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وامثاله من الظواهر والظنون الحاصلة بان العمل على ظن الكتاب
لا يجوز فانها عامة تشمل تلك ايضا فالاجماع على حجية الظواهر حتى الظاهر الدال على حرمة العمل بالظن عموما يثبت عدم
حجية الظن الحاصل من القران وما يثبت وجوده عدمه فهو محال فان قلت انه مخصص بالاجماع المتقدم قلت لو سلمنا
صحة هذا التخصيص يرد عليه ان ذلك مستلزم لتخصيص ذلك الاجماع ومن ذلك يلزم كون الاجماع ظنيا لان التخصيص لا
يكون الا في العام فان قلت وان كان ظنيا في الجملة لكنه قطعي في الجملة ايضا قلت سلمنا ذلك لكن يكفي في تحقق المفاد
القطعي بقاء فرد واحد بعد التخصيص فان كان ذلك هو ظن ايات غير التحريم فلا ينفعك فيما رمته من الاستدلال وان كان
هو الظن المستفاد من الايات الدالة على حرمة العمل بالظن ولكن في غير الظن الحاصل من الاية فقد تبين ان لغير هذا الظن
ايضا عرضا عريضا فقد اخرج منه القطع كالبينة والاقرار واليد وغير ذلك فلم يبق ما يمكن فيه دعوى القطع الا مثل
القياس ونحن نقول به ايضا ولا ينفعك فيما رمته فان قلت ان الاجماع انما هو على حجية جميع مقتضيات الظواهر حتى
المستفاد من الايات الدالة على حرمة العمل بالظن لكن في غير ظاهر القران ونظائره يعني وقع الاجماع على ان كل الظنون
الحاصلة من القران واجب العمل غير الظن الحاصل منه بمثل حرمة العمل بالظن الحاصل من القران قلت بعد تسليم
صحة هذه الدعوى يرجع هذه الى دعوى الاجماع على حرمة بعض المظنونات دون بعض لا على وجوب العمل على الظواهر
الدال بعضها على حرمة العمل بالظن الا الظن الفلاني وليس هذا من باب حجية العام بالاجماع الا ما اخرجه الدليل حتى ينفعك
في مقام اثبات حجية الظنون الحاصلة من القران بل هو من باب اثبات حجية بعض المظنونات بالاجماع وهو ما حصل من
ساير الظواهر وبعض مدلول ما دل على حرمة العمل بالظن بظاهر القران وهو غير حرمة الظن الحاصل من القران الداخل
في ايات تحريم العمل بالظن ونحوه وبعبارة اخرى هذا اجماع على بعض مدلول ايات تحريم العمل بالظن وهو حرمة العمل
على غير الظن الحاصل من القران ونحوه وهذا البعض ليس ظاهر هذه الاية حتى يقول انه من الظواهر التي ثبت حجيتها
بالاجماع فان قلت ان الاجماع انعقد على ان الاصل جواز العمل بما يحصل الظن به من الكتاب فالاجماع انما هو على
جعل الحجة هو الظن الحاصل من الكتاب ما لم يثبت المخرج عنه قلت لو سلمنا منك هذا الاجماع فهذا عدول عن اصل
الدعوى لان الدعوى انما هي الاجماع على حجية الظواهر بعنوان العموم يعني حجية كل واحد منها بحيث يكون الافراد متعلقا
لدعوى الاجماع وهذا الكلام يقتضي دعوى الاجماع على قاعدة كلية ومع ذلك فنقول ان خروج الظن الحاصل من
الكتاب من عمومات تحريم الظن لا بد ان يكون من دليل قطعي او ظني علم حجيته فما هذا الدليل وقد قررنا ان الدليل
القطعي هو الاجماع المذكور وقد ابطلنا قطعيته لدخول العام المخصص اعني ايات تحريم العمل بالظن في مورده واذا
بطل قطعيته فلا دليل على حجيته لدخوله تحت عمومات الايات المذكورة وان كان الدليل شيئا اخر من خبر متواتر او شيء
اخر فمع انه غير مسلم وغير معلوم فهو خروج عن اثبات المطلب بالاجماع فلم يبق الا الاعتماد على الظن الاجتهادي فان قلت
نحن ندعي ان الاجماع على مجموع قولنا ان كل الظواهر حجة ما لم يثبت المخرج عنه فهذه قاعدة قطعية خصصنا بها عمومات
التحريم وخروج بعض الظواهر بالدليل لا يوجب عدم جواز العمل بالباقي قلت قد اشرنا سابقا الى بطلان هذه الدعوى
ومنعها بقولنا لو سلمنا صحة هذا التخصيص يرد عليه ان ذلك مستلزم لتخصيص ذلك الاجماع الى اخره فان شئت ان
ابين لك وجه المنع وعدم التسليم حتى يندفع عنك هذه الشبهة رأسا فنقول ان الاصوليين قد ذكروا ان دلالة العام على كل

العمل

واحد من افراده دلالة تامة ويعبرون عنه بالكلي التفصيلي والكلي العددي فنقول دلالة هذه القاعدة التي اثبتها الاجماع
على وجوب العمل بآيات تحريم الظن دلالة تامة وليس من باب دلالة المشترك على معنييه حين استعماله فيهما على القول بجوازه
ولا من باب الكلي المجموعي ولا من باب دلالة كل واحد من الفاظ الكلية المركبة على معناها فنقول قولك ان كل واحد من ظواهر
الكتاب حجة الا ما اخرجه الدليل ينطق بعمومه على آيات التحريم ويدل على حجيتها دلالة تامة وح فلا بد ان يكون المخرج والمخصص
بالكسر مغايرا للعام والمخصص بالفتح والا لم يكن دلالة العام على الآيات المذكورة دلالة تامة فاذا كان جواز العمل
بآيات التحريم هو مقتضى نفس تلك القاعدة العامة فلا بد ان يكون المخصص والمخرج شيئا آخر لاستحالة اتحاد المخصص و
المخصص لان كل واحد من افراد العام متساوي النسبة مع الاخر في دلالة العام عليه وحجية العام فيه نعم يصح الكلام ان لو فرض انه
وقع الاجماع على حجية آيات التحريم بعمومها وانعقد اجماع اخر على حجية ساير الظواهر وهذا الاجماع الثاني مخصص لمقتضى
الاجماع الاول والمفروض ان الاجماع المدعى شيء واحد وهو الاجماع على حجية ظواهر الكتاب من حيث انها ظواهر الكتاب
ولم يدع احد الاجماع على حجية آيات التحريم من حيث انها آيات التحريم ولو ادعاه احد فهو خروج عما نحن فيه والكلام عليه
على نهج اخر والحاصل ان القاعدة التي ندعيها بالاجماع هو عام منطبق على جزئياته بالدلالة التامة ولا يجوز ان يدفع
دلالتها على بعض جزئياتها بدلالتها على البعض الاخر للزوم التناقض في الكلام ويعود عليه البحث الذي ذكرناه سابقا
وهو ان ما يثبت وجوده عدمه فهو محال ومن ذلك يظهر الجواب عما يمكن ان يقال هنا في مقام التوجيه بعبارة اخرى وهو
ان الاجماع انعقد على حجية كل الظواهر بعنوان العموم وانعقد اجماع اخر على عدم حجية هذا الظاهر الخاص اعني دلالة
آيات التحريم على حرمة العمل بظاهر القرآن وهذا الاجماع الثاني مخصص للاجماع الاول وذلك لان هذا الاجماع الثاني
لا معنى له في الحقيقة الا الاجماع الاول فاما ذلك الاجماع فلا اصل له واما آيات التحريم فلا عموم فيها اصلا بل هي
مخصوصة بمعنى معين مثل اصول الدين او ما يتهم به المسلمون ونحو ذلك وانها ثبت بكفيتنا في اثبات المطلوب وهو بطلان
اصالة حرمة العمل بالظن فتامل فيما ذكرنا بعين الدقة والانصاف تجده حقيقا بالقبول ان شاء الله تعالى ثم ان
تنبه الخصم بما ذكرناه من الجواب واعرض عما تداوله اولا من تخصيص عموم آيات التحريم بالاجماع المدعى ورام سلوك
مسلك اخر لتاسيس اصالة حرمة العمل بالظن وقال انه لا تخصيص هنا اصلا بل دلالة القاعدة المستفادة من الاجماع
دلالة تامة واردة على جميع جزئياتها بتقريب ان مثل قوله تعالى لا تقف ما ليس لك به علم وامثاله باقية على ظاهرها
فان المراد منها النهي عن الظن الذي لم يكن مستندا الى قاطع وساير الظنون الحاصلة من ساير الآيات مستفادة من
القاطع وهو القاعدة المعلومة بالاجماع فلم يدخل تحت آيات التحريم حتى يحتاج الى التخصيص والى اجماع اخر فنقول
في جوابه ان هذا غفلة عن الفرق بين الظاهر والقاطع بل الحقيقة والمجاز فان الضمير المجرور في قوله تعالى لا تقف
ما ليس لك به علم يعود الى الموصول نفسه لا الى وجوب العمل به فيحتاج ما ذكرنا الى اضمار بل يلزم استعمال الضمير في
المعنى الحقيقي والمجازي في استعمال واحد وهو باطل فيتعين ان يكون المعنى لا تقف ما ليس لك به علم ولا بوجوب العمل به علم او لا بد
ان يحمل العلم على معنى يشمل العلم وما يوجب العمل به وهو ايضا مجاز فان مقتضى القاعدة الحاصلة من الاجماع وهو العمل
على ظواهر الآيات صيرورة بعض مدلولات القاعدة قرينة للتجوز في بعضها الآخر ليس باولى من العكس لو وقع
الكل في مرتبة واحدة فيحتاج الى دعوى اجماع اخر بل اجماعات اخر وقد عرفت الحال فيه وكذا الكلام في الآيات الناهية
عن اتباع الظن فان حمل الظن على الظن الذي لا قاطع على العمل به تخصيص صريح وهو كر على ما فر منه وبالجملة
لا ريب ان ما يحصل من قوله تعالى وثيابك فطهر مثلا الظن بان حكم الله تعالى في الواقع وجوب تطهير الثوب عن النجاسة

مبني

لا العلم به لاحتمال ارادة مطلق التظنيف والتقصير هذا هو المعنى الحقيقي للظن ووجوب العمل على هذا الظن لو ثبت لا
يخرج ذلك الحكم عن كونه مظنونا وهذا واضح لاسترة فيه ثم ان رجع الخصم وقال ان كل ظاهر قام عليه دليل قاطع فهو
معلوم بحسب الظاهر مظنون بحسب الواقع كالعلم بكون مال زيد له وكذا زوجته بمجرد اليد والتصرف وذلك كما بق في توجيه لفظ
العلم في تعريف الفقه انه هو العلم بالاحكام الشرعية وهذا هو معنى قولهم ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم كما هو الاظهر
في توجيهاته فنقول فيه دفعا ان كلامه هذا يحتمل معان ثلثة اما انه معلوم انه ظاهر ومظنون من الاية واما انه معلوم
انه يجب العمل بما هو ظاهر من الاية واما ان ما هو مقتضى الظاهر ومدلول اللفظ فهو معلوم اما الثالث فبديهي البطلان
لوضوح المغايرة بين المظنون والمعلوم والظن والعلم واما الثاني فيرجع الى ما تقدم من كون المراد من المعلوم المعلوم
وجوب عمله وهو معنى مجازي للعلم ويرد عليه ما سبق واما الاول فكانه هو المراد بقرينة الاستشهاد بحكاية اليد
علم الفقه ففيه ان المراد في تعريف الفقه من العلم هو الادراك العلمي للاحكام الظاهرية الظنية من الادلة التفصيلية
على اظهر الوجوه في معنى العلم هنا كما حققناه في اول الكتاب لكن ذلك لا يفيد الا انه حصل العلم بما هو مظنون انه
حكم الله وذلك لا يجدي في كون الحكم علميا بمعنى كون ذلك التصديق مطابقا للواقع ولكن لما ثبت بالبرهان القطعي كون
ذلك المظنون حكما شرعيا له حين انسداد باب العلم فيجب العمل به فحصول العلم بالمظنون لا يجعل المظنون معلوما
بل يجعل الكبرى الكلية للمجتهد مظنونه واجب العمل والحاصل ان المراد بالعلم في تعريف الفقه وان كان هو معناه
الحقيقي على اظهر الوجوه لكن متعلقه الظن يعني يحصل للفقيه العلم بظنه الذي هو حكم الله في حقه بسبب تلك الكبرى
الكلية الثابتة من الخارج فح يصير معنى قوله نعم لا تقف ما ليس لك به علم منطبقا على المدعى ولكن لا ينفع للخصم
في شئ فانا نسلم انا نعلم ان المظنون من ايات القران كذا ولا تقتضي غيره بان يقول هذا ليس بمظنون من الكتاب ولكن
هذا لا ينفع الا مع اثبات وجوب العمل عليها من الخارج وبعد تسليم ثبوته لا يحصل منه شئ الا وجوب العمل على ذلك
الظن ولا يثبت من ذلك كونه علما حتى ينفعه في هذا المقام والحاصل ان متعلق العلم قد يكون ظنيا وقد يكون شيئا
ثابتا في الواقع وصيرورة الظن متعلق العلم لا يحصل الظن علما وهو واضح ثم لما طال الكلام لنا سامحنا الخصم
في تسليم الاجماع فالقاطع للقال والقيل هو العود الى منع الاجماع ونقول ان الاجماع هو اجماع الفرقة بحيث
يوجب القطع براى الامام ع ولم يتحقق لنا بعد وقوع هذا الاجماع فان ذلك الاجماع اما من ملاحظة فتاويهم صريحا
واما من حصول العلم برضاهم بذلك بحيث يحصل القطع برضا رئيسهم اما الفتوى فلم يجتمع عندنا من فتاوى اصحاب
الرسول ص والائمة ع والتابعين لهم التصريح بان كل ظن يحصل من ظواهر الكتاب في كل وقت وفي زمان وان كان بعد الف
سنة حجة لكل من يحصل له من العلماء وان كان بعنوان القاعدة واما ارباب التصانيف من متاخري اصحابنا فان سلم اجماعهم
على تلك الفتوى فغير معلوم ان فتويهم بذلك وتجويزهم العمل بتلك الظواهر انما كان لاجل انها ظواهر الكتاب بل لعله
كان من جهة انه ظن من الظنون الاجتهادية واما حصول العلم برضاهم بتقريب حصول العلم بالتتبع من احوال السلف
انهم كانوا يستدلون في محاوراتهم ومفاخراتهم بالايات القرانية من دون نكير فهو لا يستلزم ان ذلك كان من جهة
اجماعهم على حجية الظواهر بل لعله كان لحصول القطع بها بسبب القرائن والامارات وقد كان مختفيا على خصمه فاحتاج
الى التنبيه كتنبيه الصادق ع على الراوي الذي كان يستمع الى غناء الجواري حين جلوسه على الخلاء لظنه انه ليس بحرام
لانه لم يات اليها برجله بقوله اما سمعت الله يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا واستدلال ابي
بكر لعمر حيث شك في موت النبي ص بقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون فمن ادعى تحقق الاجماع فالعهدة عليه ولا حجة علينا

والحاصل ان دعوى الاجماع على حجية ظواهر الكتاب حتى فى آيات تحريم العمل بالظن ثم بعد ذلك دعوى ظهور آيات التحريم
فى كل ظن لم يقم على حجيته قاطع حتى فى امثال زماننا التى انسد باب العلم فيها غالبا ودعوى اندراج كل هذه الظنون تحت
المدعى عليها الاجماع فى غاية الغرابة ومن الغرائب ان الجماعة المتمسكين فى اصالة حرمة الظن مطلقا حتى فى امثال زماننا بهذه
الآيات يستدلون فى اثبات حجية اخبار الآحاد والاستصحاب وغيرهما من الادلة الظنية بان باب العلم فى امثال زماننا منسد
والتكليف باق بالضرورة فيجوز العمل بالظن والا لزم تكليف ما لا يطاق كصاحب لم وغيره وفيه ما لا يخفى اذ الاستدلال بهذا
الدليل يقتضى حجية الظن مطلقا الا ظنا قام القاطع على عدم حجيته ولا يصح ان يكون مرادهم بهذا الاستدلال لجواز العمل بالظن
المعلوم الحجية اذ الظن المعلوم الحجية لا يحتاج الى الاستدلال فى العمل عليه وعلى قول الخصم من ان الظن المعلوم الحجية ليس
بظن كما مر فالامر اظهر نعم يتوجه المعارضة بان هذا الدليل العقلى القاطع فى امثال زماننا يفيد جواز العمل بالظن مطلقا
الا ظنا قام القاطع على بطلانه بل لا حاجة الى استثنائه لانه ليس بظن بل هو مقطوع بعدم حجيته العمل به قطعا فالحاصل
ان الآيات ان سلمنا وجوب العمل على عمومها مع اخراج الظن المعلوم الحجية فيجب العمل على هذا الدليل ايضا مع اخراج الظن
المعلوم عدم حجيته فارتفع بهذا الدليل القطعى العقلى الظهور الذى ادعيت من الآيات فصار المحصل ان كل ظن لم يثبت
بطلانه فهو حجة وبطل القول بان الاصل حرمة كل ظن الا ما ثبت حجيته وان كان لك كلام فى هذا البرهان القطعى الذى
تداوله المجتهدون فى كتبهم فى الاعصار والامصار فهو يحتاج الى بسط كثير وتطويل عظيم وقد شرحنا ذلك واوضحناه فى
مبحث حجية اخبار الآحاد وبينا ان الاصل حجية جميع ظنون المجتهد وان الاصل فى ظنه الحجية الا ما اخرجه الدليل وبينا
وجه الاستثناء من الدليل القطعى مع ان التخصيص من شأن الادلة الظنية وان شئت فراجعه ومن قبيل البرهان الذى ذكرناه
براهينهم الاخر التى اقاموها على حجية ظن المجتهد من لزوم ترجيح المرجوح لولاها ومن وجوب الاحتراز عن الضرر المظنون
ونحو ذلك فان كل ذلك ادلة على حجية ظن المجتهد من حيث انه ظنه لا من حيث انه ظن خاص من دليل خاص وتداول هذه
الطريقة وتطابق كلماتهم بذلك من اجلى الشواهد على بطلان دعوى ان مقتضى الاجماع المدعى حجية ظواهر آيات التحريم
مطلقا اذ لو سلمنا ذلك الاجماع فى الجملة فكلماتهم هذه تنادى بانها مخصصة بغير آيات تحريم الظن فيصير دعوى الاجماع
مخصصة يعنى ان الاجماع وقع على حجية ظواهر الكتاب الا ظاهر آيات التحريم فى زمان انسداد باب العلم فكنا فى اول المسئلة
نكتفى منك بان لا ترد قولنا بمنع تحقق الاجماع فى حجية عموم الظواهر بحيث يشمل آيات التحريم مطلقا وان تكلمنا الى ما
اكتفينا به من ان تلك الآيات ظنون وظواهر لا قاطع عليها والآن يوشك ان ندعى الاجماع على ان تلك الظواهر ليست
بحجة بتمامها لما عرفت ان جماهير العلماء المحققين يستدلون فى كتبهم على ترجيح الظنون بالادلة المذكورة التى مفادها
حجية ظن المجتهد من حيث انه ظنه لا من حيث انه مستفاد من دليل خاص والا لم يحتج الى هذا الاستدلال ثم بعد التأمل
فى جميع ما ذكرنا يظهر لك الجواب عما يمكن ان يورد على تلك البراهين القاطعة من باب المعارضة بان مقتضى تلك
البراهين العمل على الظن مطلقا فيدخل فيه ظن آيات التحريم اذ تلك ايضا ظنون وظواهر فيبطل بها الا لما ذكرناه من دخول ظواهر
الكتاب تحت آيات التحريم فان قيل ان البراهين قرينة على التجوز فى آيات التحريم فيقال ان الاجماع على حجية الظواهر ايضا
قرينة على تخصيص آيات التحريم او التجوز فيها وذلك لان تلك البراهين قاطعة لا يقبل التخصيص فهى مبطلة لآيات التحريم
بعمومها ومخصصة لها بغير انسداد باب العلم ولا يمكن تخصيصها بظواهر آيات التحريم لعدم امكان تخصيص القطعى
وتخصيص تلك البراهين بالقياس والاستحسان ونحوهما ليس من باب التخصيص وقد بينا الوجه فيها فلاحظ وسنبينه ايضا
وحاصله اما منع حصول الظن بها سيما مع ملاحظة ابتناء الشريعة على جمع المختلفات وتفريق المؤتلفات واما بان

الاستثناء مما يدلّ على مراد الشارع ظناً لا انّ الظنّ الحاصل منها مستثنى من مطلق الظنّ واما بمنع انسداد باب العلم
في موارد مثل القياس بالتتبّع الى مقتضاه لثبوت حرمة العمل بمؤدّاه فيرجع الى ساير الادلة ويعمل عليه وان وافق
مؤدّاه مؤدّى القياس واما بمنع ثبوت تحريم العمل عليه ضرورة حتّى في زمان الحيرة والاضطرار وانسداد باب العلم
وعلى المدّعى عهدة دعوى العلم والضرورة ومن الغرايب اغربها مما استغربناه سابقاً من الجمع بين الاستدلال بعمومات
حرمة العمل بالظنّ في ساير المواضع والاستدلال في جواز العمل بالظنّ مثل خبر الواحد وغيره بانسداد باب العلم ولزوم تكليف
ما لا يطاق كما فعله صاحب [illegible] ما قد يتمعّن في عصرنا من انا انّما كلّفنا بالواقع لا بعلم ولا ظنّ ولمّا كان العلم مطابقاً للواقع
قلنا انا مكلفون بالعلم ولما انسدّ بابه لم ينفتح باب الظنّ على الاطلاق لحرمته وكونه كاكل الميتة في المخمصة فيقدّر بما
يندفع به الحاجة وهو ظنّ المجتهد في بعض الاشياء وهو الدليل لا ظنّ الكلّ في الكلّ ولا في البعض ولا ظنّ البعض في الكلّ
وذلك لانّا لتناقض بين ادّعاء اصالة حرمة العمل بالظنّ مط والاستدلال بهذا الدليل مما لا يخفى على ذي شعور وهن
هذا الكلام لا يحتاج الى البيان لكن لمّا صرنا في دهرنا ممتحنين بامثال ذلك بل كم وقع من هذا القبيل في الاوايل والاواخر
فنقول دفعاً لما عسى ان يشتبه الامر على بعض الطلبة انّي اتكلّم في هذه المقالة في ظنّ المجتهد ولم اتعدّ الى غيره لتقليل المؤنة
ولتسهيل المعونة فاذا سلّم انسداد باب العلم على المجتهد في بعض المسائل او اغلبها فما الظنّ الذي يجوز للمجتهد العمل عليه
باب اكل الميتة فان كان هو ظنّه من حيث هو ظنّه الّا ما ثبت بطلانه بالدليل فهو مطلوبنا لعدم اختصاصه بظنّ دون ظنّ
وان كان ظنّ علم حجيته فنقول لك بيّن لي انه هل ثبت حجيته مط يعني في حال حضور الامام وغيبته وفي امثال
زماننا جميعاً او في زمان الغيبة وعدم الامكان فقط فان كان الاول فمع انه مما لا يمكن اثباته في اكثر الادلة فان خبر
الواحد لو سلم الاجماع فيه فلا يثبت الّا في الجملة كما هو واضح وفصّلناه في محلّه وهو لا يفيد اليقين في شيء كما هو واضح
وكذا الاستصحاب وغيره ان سلّمنا كون حجية الكتاب اجماعياً كما مرّ الكلام فيه مع انه لا يثبت منه الّا اقلّ قليل من
الاحكام ولا يثبت اصل البراءة ان سلم قطعيته شيئاً من الفقه ايض فنقول انّ ذلك ليس من باب انسداد باب العلم سيما
على زعم الخصم من كون ما هو معلوم الحجية علماً وان كان الثاني فبيّن لي انه اي ظنّ لا يجوز العمل به للمجتهد في حال الحضور
وقام الدليل على جواز العمل به في حال الغيبة ولنختم الكلام بما عسى ان يختم به الكلام وان كان ذلك غير حرّي من مثلي
بل واي كلام لا يرد عليه كلام عدا كلام الملك العلّام واوليائه الكرام ونعود الى ما كنا فيه من القدح في الاجماع المدّعى
على حجية ظواهر الكتاب فنقول انّ المسلّم منه انّما هو الاجماع على ما هو ظاهر عند المشافهين بها ومظنون عندهم او فيما
يحصل الظنّ به لكلّ اهل اللسان او كلّ العلماء واما ما يحصل الظنّ فيه للبعض دون البعض فلا معنى للاجماع على حجية
ذلك الّا دعوى انّ كلّ من يحصل له الظنّ فهو حجة عليه دون غيره واثبات الاجماع على ذلك بمعنى انّ علماء الامة اجمعوا
على انّ كلّ من يحصل له الظنّ بشيء فهو حجة عليه بحيث يحصل له القطع بانّ راي الامام في هذه المسألة انّ من يحصل له
الظنّ من مفهوم المخالفة مثلاً فهو حجة عليه ومن لا يحصل فلا ومن يعتبر العام المخصّص فهو حجة عليه ومن لا يعتبره فلا دونه
خرط القتاد فان قلت انّ حجية ظنّ المجتهد اجماعيّ فلا معنى للتشكيك في ذلك قلت هذه غفلة عجيبة فان كلامنا
في اثبات الاجماع على حجية الظنّ الحاصل من الكتاب بالخصوص من حيث انه هو فلا كلام لنا في حجيته من حيث انه ظنّ من ظنون
المجتهد وايض ظاهر دعوى الاجماع على حجية الظواهر هو على ما هو ظاهر من الاية في نفس الامر لا ما هو ظاهر عند كلّ مجتهد
فالاجماع انّما يسلّم فيما هو مسلّم ظهوره عند كلّ اهل اللسان فما اختلف في ظهوره لا يدخل في الاجماع ويلزم من ذلك
انّ مدّعي الاجماع على حجية الظواهر فيما من كون العام المخصّص ظاهراً في الباقي يعني لما خرج الظنون المجوّزة مثل قوله في

هـ [illegible]

بلغ قبالاً

بتلك الايات ظاهرة فى تحريم العمل بالشهرة واليد والعدالة والظن فى القبلة والوقت ونحو ذلك من عموم ايات التحريم ونحن وان سلمنا ذلك لكن نقول هناك مخصص اخر فى اوقات العام ولا نسلم منك الظهور فى الباقى وبالغلبة ونحو ذلك بالنسبة اليه ثم دعوى الاجماع عليه والحاصل ان القول بكون حجية الظواهر اجماعية لابد ان يناط بما هو ظاهر فى نفس الامر يقينا او بحسب ظن مدعى الاجماع والاول ثم والثانى لا ينفع فى حقيقة دعوى الاجماع وهذا بخلاف دعوى الاجماع على حجية ظن المجتهد فان معناه الاجماع على ان ظن كل مجتهد حجة عنده وعليه وعلى مقلده لا فى نفس الامر بخلاف الاجماع على حجية الظواهر فان معناه انها حجة على كل احد وهو شئ واحد ولا انها يختلف باختلاف الاشخاص ويختلف الحجية باختلاف افهام الاشخاص فى كونه ظاهرا فان قلت انا ندعى الاجماع على ان الاجماع على ان الظن الحاصل من القران حجة لان الاجماع على ان العمل بالظواهر واجب فلا يضر فى ذلك الاختلاف فى الظن فان ذلك اختلاف فى الموضوع وهو لا ينافى انعقاد الاجماع على حجية اصل الظن وذلك من قبيل جواز الصلوة فى الخز اجماعا مع الاختلاف فى حقيقته وكذلك تحريم التكفير فيها قلت انا نجيب عن ذلك اولا بالمعارضة ونقول ان من المسلمات تحقق الاجماع على حجية ظن المجتهد فى امثال زماننا يعنى انه يجوز له العمل بما ادى اليه ظنه ولمقلده تقليده ودعوى هذا الاجماع عامة بالنسبة الى الاجتهاد فى نفس الدليل وفى كيفية الاستدلال فهل يمكنك ان تقول لا يجوز لمثل الشهيد اذا ادى ظنه الى العمل بالشهرة العمل عليه ولا لمقلده متابعته والقول بانه محلى اثم او تعذره فى ذلك لانه ظنه وهو حجة عليه وعلى مقلده فالاجماع على جواز عمل المجتهد بظنه يوجب جواز العمل بالشهرة لمن اداه ظنه الى العمل بالشهرة وكيف اذا حصل له القطع بحجيتها لاجل انسداد باب العلم وبقاء التكليف لو فرض انحصار الماخذ الراجح فى نظره فيها ورجحانها على الاصل فى نظر المجتهد فنقول بعنوان القلب من باب الالزام ان الشهرة حجة بالاجماع فكما انك تقول الاجماع على حجية العمل بالظن الحاصل من الكتاب يوجب كون العمل بايات التحريم اجماعيا فنحن نقول ان الاجماع على حجية ظن المجتهد عليه وعلى مقلده يوجب كون جواز العمل على مقتضى الشهرة لمن ترجح فى نظره اجماعيا فان قلت الظن الحاصل من ايات التحريم ظن نفس امرى بخلاف الشهرة فانه ظن اضافى بالنسبة الى المجتهد قلت اولا انا ايض نقول ان الظن الحاصل من الشهرة ايض من الامور النفس الامرية لانها بنفسها يفيد الظن مع قطع النظر عن خصوصية المجتهد وثانيا نقول انفهام الباقى بعد التخصيص من العام المخصص وظهوره فى الباقى فى المسائل الاجتهادية ويختلف باختلاف الاشخاص سلمنا ظهوره فى الباقى فى نفس الامر لكن الباقى قد يلاحظ بالنسبة الى افراد العام وقد يلاحظ بالنسبة الى اوقاته فظهور ايات التحريم فى حرمة العمل بظن المجتهد الحاصل من الشهرة مثلا فى امثال زماننا وبعد سد باب العلم فيه منع واضح فيندفع النفس الامرية فى غاية الوضوح فان دعوى هذا الظهور من محض الغفلة فلا يصير حجة على احد وثالثا نجيب عنه بالمناقضة ونقول لا ينفع الاجماع على الكلى المجمل فى الافراد المحتملة الاندراج الا ترى انك تقول اذا قال الشارع ان الكافر نجس وانعقد الاجماع عليه واختلف فى ان المجسمة مثلا كفار ام لا ان من يقول بكفرهم بظنه واجتهاده يمكنه القول بان نجاستهم اجماعية او قطعية كلا بل يقول انى اظن بنجاسته لظنى انه كافر ويحتاج الى اثبات حجية هذا الظن وعمله على رايه بنجاسة المجسمة الى دليل اخر وهو حجية ظن المجتهد لا الاجماع المذكور المنعقد على نجاسة الكافر بالاجماع فقط فكذلك فيما نحن فيه نقول ان الاجماع لو سلم على حجية الظن الحاصل من الكتاب فى الجملة فلا نسلم الاجماع على حجية هذا العام المخصص يقينا وكيف يدعى عليه الاجماع بالخصوص سيما مع ما يظهر من جل العلماء الفحول لحجية مطلق ظن المجتهد كما لا يخفى على من تتبع كلماتهم وسنشير الى بعضها فى اخر الكلام فظهر ان الحجية انما هو لكونه ظن المجتهد لا لانه ظن حاصل من الاية والحاصل انا نقول اما ان نقول ان الاجماع منعقد على حجية الظنون الحاصلة

للشافهين ومن يحذو حذوهم من الكتاب والخبر القطعي وامّا ان نقول انّ الاجماع منعقد على حجيّة ما حصل للمجتهد من الظنّ الحاصل من الكتاب في امثال زماننا ولو بعد ملاحظة المعارض والعلاج وبالجملة الظنّ الحاصل بعد الاجتهاد مع مدخليّة الكتاب فيه ولكن لا من حيث انّ الكتاب له مدخل فيه ومن جملتها ظنّ حرمة العمل بالظنّ وامّا ان نقول انّ الاجماع منعقد على حجيّته من جهة انّه ظنّ من ظنون المجتهد وظنّ المجتهد حجّة عليه وعلى مقلّده في امثال زماننا فان كان الاوّل فقد سلّمنا ذلك ولا ينفعك وامّا الثاني فهو لا يستلزم عدم حجيّة ظنّ مجتهد يعتمد على ظنّ لم يدخل في اسناده الّا الكتاب او ما هو مثله من الظنون القطعيّة اذ ادّاه ظنّه اليه فلا بدّ لك ان تقول بالثالث يعني ان الاجماع منعقد على جواز اعتماد المجتهد على ظنّه وجواز اعتماد مقلّده عليه والّا لزم عليك ان تقول مثل الشهيد ره ممّن يقول بحجيّة الشهرة لا يجوز له العمل على اجتهاده ولا تقليد مقلّده له وهو باطل بالاجماع فثبت انّ ما ثبت عليه الاجماع هو حجيّة ظنّ المجتهد من حيث هو ظنّه فظهر انّ الاجماع الّذي ادّعيت على حجيّة الظنّ الحاصل من الكتاب ليس من جهة انّه ظنّ الكتاب بخصوصه بل من جهة انّه ظنّ المجتهد من حيث انّه ظنّ المجتهد والقول بانّ ظنّ المجتهد من حيث انّه ظنّ المجتهد اجماعيّ يبطل التمسّك باصالة حرمة العمل بالظنّ والّا لزم التناقض فان قلت انّا لا نقول بان ظنّ مثل الشهيد ره ليس بحجّة عليه ولا على مقلّده ولا نقول بانّه اثم بل نقول انّه مخطئ معذور هو ومقلّده ولكن نقول الحقّ والتحقيق ونفس الامر حرمة العمل بالظنّ بسبب البرهان وهو الاجماع قلت انّ الشهيد ره ايضا يقيم البرهان بسبب انسداد باب العلم وانحصار المناص فان قلت نمنع انسداد باب العلم لكون القران قطعيّ العمل قلت انّ ذلك خروج عن المتنازع اذ المتنازع بعد انسداد باب العلم فاذا رجعت الى دعوى عدم انسداد باب العلم فلا بدّ ان نرجع الى اثباته ونحن اثبتنا ذلك في بحث خبر الواحد وفصّلناه فلا حاجة هنا الى تجديد الكلام في ذلك ولكن نقول هنا في الجملة انّ ظاهر القران على فرض تسليم قطعيّة حجيّته لا يثبت الّا اقلّ قليل من الاحكام فان قلت اصل البراءة ايضا قطعيّ قلت نمنع اوّلا قطعيّته لكونه من المسائل الخلافيّة الاجتهاديّة المبتنية اكثر موارده على الادلّة الظنيّة وثانيا انّها لا يثبت الماهيّة ولا الاحكام التفصيليّة اليقينيّة ثبوتها تفصيلا في الشرع على سبيل الاجمال كما لا يخفى على المطّلع وكذلك الاستصحاب ليس بقطعيّ ولا يفيد القطع فان قلت ان العمل على اخبار الآحاد قطعيّ لدلالة الآيات والاجماع قلت دلالة الآيات غير واضحة والاجماع ممنوع ودعوى الاجماع مع ظنيّتها من السيّد والشيخ متعارضة مع انّ المسلّم منها انّما هو في الجملة لدعوى اجماعهم على اشتراط العدالة واختلافهم في العدالة واكتفاء الشيخ بالمتحرّز عن الكذب واكتفاء المتأخّرين بعمل الاكثر على الخبر الضعيف واكتفاء بعضهم في المزكّي بالواحد واشتراط بعضهم الاثنين واختلافهم في الكاشف عن العدالة والاشكال في موافقة مذهب المزكّي للمجتهد في معنى العدالة والكاشف عنه ثمّ بعد ذلك الاشكال في مخالفة الاخبار ومعارضة بعضها لبعض مع اختلافهم في كيفيّة الترجيح والمناص مع انّ كثيرا من المرجّحات لا نصّ عليها مثل علوّ الاسناد وموافقة الاصل ومخالفته وغير ذلك واختلاف المرجّحات المنصوصة بحيث لا يرجى رفعه الّا بالرجوع الى الظنّ الاجتهادي كما سنبيّنه في الخاتمة الى غير ذلك ممّا لا يحصى كثرة والحاصل انّ دعوى الاجماع على حجيّة اخبار الآحاد ممّا لا ينفع في شيء من الاحكام من جهة صيرورتها قطعيّة وادّعى بعض اهل عصرنا الاجماع على حجيّة الظنون المتعلّقة بالكتاب واخبار الآحاد بنوعها ونحن بمعزل عن ذلك وفهمه وتصوّره ولا نتصوّر لذلك معنى الّا انّ ما يضطرّ اليه المجتهد في زمان الحيرة ويفهمه فهو حجّة عليه ولا اختصاص لذلك بالكتاب واخبار الآحاد وان ادّعى الخصوصيّة في ذلك فنطالبه عليه والتوجّه الى القدح في جزئيات موارد هذه الدعوى يقتضي بسطا واطنابا في الكلام في ذلك ممّا لا يتناهى ولكن نذكر بعض الكلام فيه ممّا يكون من باب القانون لما نطوي عن ذكره وهو انّ الاجماع الّذي ادّعي

على حجية الظنون المتعلقة بالمذكورين اما على الظنون الدالة على حجيتهما او دلالتهما او كيفية العلاج في معارضاتها والقدر
الذي يمكن ان يسلم ويتصور من هذه الدعوى انما هو الظنون المتعلقة بالاخبار المعلوم جواز الاعتناء بشأنها والتكلم
عليها دلالة وجمعا وتنزيلا وترجيحا لان ههنا نوعا من الاخبار لا غائلة فيها بالذات لكن الاشكال في منافاة بعضها
مع بعض وترجيح بعض على بعض وفهم معانيها واما الكلام في ان هذا الصنف من الخبر هل هو من جملة تلك الاخبار ام لا
فليس ذلك كلاما متعلقا بالخبر بل هو متعلق باثبات حجيته مثل النزاع في ان خبر الصبي المميز حجة ام لا والموثق حجة ام لا
وخبر المتحرز عن الكذب حجة ام لا وخبر الضعيف المنجبر بالشهرة في العمل حجة ام لا وما ذكره تزكية العدل الواحد حجة ام لا او الزائد
حجة ام لا ونقل الخبر بالمعنى جائز ام لا فان دعوى الاجماع على حجية الظن الحاصل بحجية نفس الخبر من غير جهة انه ظن المجتهد
مكابرة فان قلت ان الاخبار الواردة في علاج التعارض بين الاخبار مستفيضة بل قريبة من التواتر وهي كما تدل على
حجية خبر الواحد في الجملة تدل على جواز الاجتهاد في التفقه والانتخاب في الاخبار واخذ الحجة وترك غيرها قلت بعد التسليم
تواترها بالمعنى بحيث لا يجدي لك نفعا انها انما تدل على الاجتهاد فيما ثبت جواز العمل به منها وترجيح بعضها على بعض لا في
اثبات ما يجوز العمل به منها وما لا يجوز فكما ان الاخبار الواردة في تعيين الامام اذا تشاح الائمة او المأمومون انما هي مع
بعد صلاحية الاثنين للامامة فكذلك فيما نحن فيه فان قلت نعم ولكن هذه الدعوى تندرج في دعوى الاجماع على
حجية الظن المتعلق بالكتاب فانه يقتضي حجية ما يفهم من قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الاية فان الاية تدل على حجية خبر
العادل وخبر الفاسق الذي تثبت خبره فاكثر هذه الاقسام اما داخلة في منطوق الاية او مفهومها قلت اولا قولكم
بحجية الخبر الضعيف المنجبر بالعمل ان كان من جهة التبين فالتبين يقتضي بظاهره حصول العلم بالصدق لا كفاية الظن
سلمنا كفاية الظن بتقريب ان العدالة ايضا لا يفيد ازيد منه فاذا دل الاية بمفهومها على سماع خبر العدل المفيد للظن
فلم لم يكتف في جانب المنطوق بالظن الحاصل من التثبت بقدر ما يحصل من الخبر العدل لكن نقول يلزم من هذا
جواز العمل بالشهرة ايضا اذ هو ايضا بناء على هذا مفيد للظن من جهة التثبت فان قلت ان النبأ ظاهر في الخبر عن اليقين
والشهرة اخبار عن الرأي والاجتهاد قلت فما تقول في التزكية لاجل اثبات العدالة التي هي غالبا مبنية على الاخبار
عن الرأي والاجتهاد فان جعلت النبأ اعم ليشملها فيشمل الشهرة ايضا وان جعلته مخصوصا بالاخبار عن المحسوسات
واليقينيات فبم نعتمد على اثبات العدالة التي هو شرط قبول الخبر في نفسه وان اعتمدت فيها على الظن الاجتهادي
فما الدليل على حجية هذا الظن والاعتماد على الاجماع الذي ادعيت بعيد الكلام مع انا نقول ان تلك الاية تدل على
ان الحجية انما هو من اجل حصول الظن فان الاعتماد على العلة يقتضي ان الاكتفاء بالعدل ايضا انما هو لاجل حصول
الظن بخبره وذلك واضح مما ذكرنا فان اصابة القوم بجهالة علة لعدم الاعتماد الا على ما يفيد الظن بالصدق وذلك
لا يتحقق في الخبر فدل الاية على الاكتفاء بالاطمينان الظني فالتمسك بالاية ينفعنا ولا يضرنا ومن ذلك يحصل قوة اخرى
لما ذهبنا اليه فان ذلك يقرب مدار امر الخصم في الاعتماد على الاجماع على حجية الظنون المتعلقة بالاية والاخبار في
غير جهة الاستنباط والدلالة ويثبت ان المعتمد انما هو الظن المورث للاطمينان عادة ويتشعب من ذلك احكام
كثيرة وقوانين كلية كلها مبتنية على ذلك ح ويحصل التخلص من الاشكال في وجه الاعتماد في مثل تزكية الراوي وفي قبول
قول الطبيب في المرض المبيح للفطر والتيمم وفي اثبات اللحم وشد العظم وقول المقوم والقاسم والمترجم وغير ذلك مما هو في
غاية الكثرة في ابواب الفقه فقد تراهم يختلفون ويترددون في كفاية الواحد في الامور المذكورة لاجل ترددهم في انها
خبر او شهادة ومما ذكرنا تعرف انه لا حاجة الى ذلك بل هذه الامور من جهة اثبات ظن المجتهد في الموضوعات والمعتمد

وما ذكر

انما هو الظن

انما هو الظن وهذه الآية ايضا تدل على الاعتماد بما حفظه العلماء مع ان في الاستدلال بالآية في حجية اصل خبر الواحد
اشكالات عظيمة من جملتها انه لا يدل على جواز العمل بخبر الواحد منفردا وان كان الراوي عدلا ايضا وذلك لان
النبأ اعم من الرواية والشهادة وغيرهما من اقسام الخبر المقابل للانشاء وقد اعتبروا التعدد في الشهادة واكتفوا
بالواحد في الرواية ومع ذلك نستند لو في المقامين لاشتراط العدالة بآية النبأ فان كان الآية دليلا على اشتراط
العدالة في الشهادة فيلزم ان يكون المراد من الآية ان الرجل الواحد العادل كلامه مطاع في الجملة ولكن لم يعلم انه
منفردا او بشرط انضمام مع الغير ليشمل المقامين فلا يدل على قبول قول الواحد منفردا في غير الشهادة كما لا يخفى و
ارادة قوله منفردا بالنسبة الى غير الشهادة منضما الى الغير في الشهادة في استعمال واحد غير صحيح كما حققناه في محله
اذ هو استعمال اللفظ في معنى الحقيقي والمجازي معا والقول بان الاصل والظاهر من الآية كفاية الواحد والشهادة خرج
بالدليل مع كون الآية ظاهرة فيما هو بالشهادة اشبه من كونها اخبارا عن شخص معين مستلزم لتخصيص الخبر في المنطوق
المنطوق بالخبر
لثبوت الدليل في الخارج على عدم كفاية التثبت للفاسق في الشهادة فلا يمكن الاستدلال بالآية على عدم قبول شهادة
الفاسق والمخالف فيلزم عليهم احد الامرين اما بطلان الاستدلال بكفاية الانفراد في الرواية او الاستدلال باشتراط
انتفاء الفسق والخلاف في الشاهد والثاني اظهر نظرا الى الامر بالتثبت فلا بد في تصحيح الاستدلال بالآية على
حجية الخبر منفردا ابطال استدلالهم بها في الشهادة ولا غائلة في التزام لثبوت دليل آخر في الشهادة ولكن يبقى ما
ذكرناه من الايراد اعني ان الآية تدل على حجية الخبر من حيث انه موجب للاعتماد الحاصل بالظن لا من حيث انه خبر كما يقتضيه
التعليل وهذه الآية ايضا لنا لا علينا فظاهر الكتاب الذي هو مدارهم في حجية الخبر ايضا بعد فرض تسليم كونه اجماعيا
يثبت مدعانا ومما يؤيد ذلك ان العدالة المشترطة في قبول خبر الواحد قد يحتاج الى الاثبات واختلفوا في ثبوتها
بتزكية العدل الواحد وعدمه فقيل بثبوت العدالة بتزكية الواحد مطلقا وقيل بالاحتياج الى الاثنين مطلقا وقيل
بثبوتها في الراوي بالواحد دون الشاهد فان قيل بان التزكية شهادة فلا معنى للتفصيل للزوم التعدد في الشاهد و
ان قيل بانها خبر فما وجه اعتبار التعدد فيها في الشاهد فالتحقيق كفاية الواحد في الراوي لاجل حصول الظن بالرواية
بمجرد تعديل عدل واحد لراويها لا لانه خبر واحد ويكفي فيه الواحد ولا لاجل انه شهادة ولا يشترط فيها التعدد هنا
بالخصوص اما ان ذلك لاجل حصول ظن الاجتهادي لا لاجل كونه خبرا فان المتبادر من الخبر والنبأ في الآية هو ما يخبر
عن الواقع بعنوان الجزم والتزكية غالبا مبتنية على الاجتهاد والظن فهو من قبيل الفتوى وحجية الفتوى انما هو للاجماع
او لآية النفر او لغيرهما من الاخبار لا لانه خبر واحد وهذه الادلة مفقودة في التزكية كما لا يخفى فهو من باب العمل بقول
الطبيب واهل الخبرة غاية الامر انضمامها بكونها نبأ يتعلق بالغرض من جهة الاخبار عن موافقة ما يقوله لنفس الامر
لظنه وبحسب معتقده وهذه لا يجدي في حجيتها من حيث انها نبأ فان المناط في الحجية ههنا ايضا هو الظن وهذا
اخبار عما يوجب حجية قول الطبيب واهل الخبرة لاجل كونهما موجبا للظن وتردد الفقهاء واختلافهم في الاكتفاء
بالواحد او الاثنين فيهما متفرعا على كونهما خبرا او شهادة لا وجه له فانهما ليسا بداخلين في احدهما ظاهرا فيكفي العدل
الواحد بل من يحصل به الوثوق وان كان كافرا واما انه ليس بشهادة فلابتنائها غالبا على العلم واعتبار التعدد فيها
فالقول بانه شهادة ولم يعتبر فيها العدد هنا يحتاج الى دليل كما ان من فصل واكتفى هنا بالواحد دون الشاهد
تمسك بالاجماع والحاصل ان من يقول بان التزكية شهادة فلا بد ان يكون اكتفاؤه بالشاهد الواحد لاجل كفاية
الظن لا لانه شهادة واعتباره التعدد في تزكية الشاهد لعدم اعتبار الظن هنا ولزوم العلم او ما يقوم مقامه

يقول بانها رواية لا ابان بقول بتخصيص حجية خبر الواحد بشرط تعدد المخبر فيما لو كان الاخبار في تزكية الشاهد فتغير
الروايتين لا الشاهدية وهذا مع ورود المنع عليه بكونها نباء وخبرا غير مأنوس بمحاوراتهم فانا لم نسمع من احد اشتراط
الروايتين في شيء واحد وانما سمعنا اعتبار الشاهدية فالمحصل من جميع ما ذكرنا ان الاعتبار في التزكية انما هو بالظن
الاجتهادي وهذا الظن لم يحصل من الكتاب ولا من السنة اذ قد عرفت اخراجه من لفظ النبأ في الاغلب نعم يمكن استنباط
حكمه من العلة المستفادة من اية النبأ وقد بيّنا انه تثبيت مقصودنا فهو لنا لا علينا ثم استمع لما نتلي عليك مما
وعدناك سابقا من ذكر بعض كلمات الفقهاء الدالة على كون مطلق الظن للمجتهد حجة فمنها ما تداول بينهم من ترجيح
الظاهر على الاصل وترجيح احد الاصلين بسبب اعتضاده بالظاهر والعمل على الظن من حيث هو ظن في كلماتهم في الجملة
اجماعي ولنذكر بعض كلماتهم في هذا الباب وعليك بملاحظة الباقي قال الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد في
خاتمة باب التعارض اذا تعارض الاصل والظاهر فان كان الظاهر حجة يجب قبولها شرعا كالشهادة والرواية والاخبار ثم
مقدم على الاصل بغير اشكال وان لم يكن كذلك بل كان مستنده العرف او العادة الغالبة او القرائن او غلبة الظن
ونحو ذلك فتارة يعمل بالاصل ولا يلتفت الى الظاهر وهو الاغلب وتارة يعمل بالظاهر ولا يلتفت الى هذا الاصل وتارة
يخرج في المسئلة خلاف فههنا اقسام الاول ما ترك العمل بالاصل للحجة الشرعية وهو قول من يجب العمل بقوله
وله صور كثيرة منها شهادة العدلين بشغل ذمة المدعى عليه وساق الكلام في الفروع الى ان قال القسم الثاني ما
عمل فيه بالاصل ولم يلتفت الى القرائن الخارجية الظاهرية وله صور كثيرة منها اذا تيقن الطهارة او النجاسة في
ماء او ثوب او ارض او بدن وشك في زوالها فانه يبني على الاصل وان دل الظاهر على خلافه الى ان قال القسم الثالث
ما عمل فيه بالظاهر ولم يلتفت الى الاصل وله صور منها اذا شك بعد الفراغ من الطهارة او الصلوة او غيرهما من العبادات
في فعل من افعالها بحيث يترتب عليه حكم فانه لا يلتفت الى الشك وان كان الاصل عدم الاتيان به وعدم براءة
الذمة من التكليف به لكن الظاهر من افعال المكلفين بالعبادات ان تقع على الوجه المأمور به فرجح هذا الظاهر على الاصل
للحرج وساق الكلام في ذكر فروع كثيرة لذلك ثم قال القسم الرابع ما اختلف في ترجيح الظاهر فيه على الاصل او بالعكس
وهو امور منها غسالة الحمام الى آخر ما ذكره اقول لا ريب ان الاصل من الادلة الشرعية ومعارضة الظاهر معه لا
يمكن الا مع كونه دليلا ايضا ثم ان الظهور اذا كان من دليل آخر معلوم حجيته مع قطع النظر عن الظهور كالرواية و
الشاهد وغيرهما فتقديمه على الاصل انما هو من جهة الدليل الخارجي من اجماع او غيره والا فالظهور ان كان مما
يمكن اثبات الحكم به فما وجه تقديم غيره عليه مطلقا وان كان لا يمكن اثبات الحكم به فما معنى تقديمه على الاصل في بعض
المواضع فان قلت تقديمه على الاصل في كل ما قدم عليه انما هو بالدليل لا من حيث هو ظهور قلت فحينئذ فاي فائدة
في عقد هذا الباب فالكلام في الترجيح به ومدار الدليل القائم على حقيته ما هو الظاهر المطابق له فيرجح على الاصل
او الدليلين المتخالفين المتوافق احدهما للاصل والاخر للظاهر فيرجح الاقوى منهما بسبب المعاضدات والمرجحات
على الاخر وانت كما ترى كتب الفقهية والاصولية مشحونة بذكر المواضع التي وقع التعارض بين الاصل ونفس الظاهر
ويتكلمون عليها ويختلفون فيها فبعضهم يرجح الظاهر وبعضهم يرجح الاصل بل الظاهر من كلام العلماء ان الشارع جعل
ذلك مناطا للحكم الشرعي وبنى في بعض المواضع الحكم على الظاهر وفي بعضها على الاصل بحيث يظهر من كلامهم ان الظاهر ايضا اصل
من الاصول وذلك كما في نفي الضرر ونفي الحرج فقد تراهم يعقدون لنفي الضرر والحرج بابا في الاصول ثم يذكرون
من فروعها القصر في السفر والتيمم عند الضرورة والخيار عند الغبن وغير ذلك والا فمع حكم الشرع بوجوب القصر

او اليهم لا حاجة الى الاعتماد على الضرر والحرج ولذلك يستدل الفقهاء بنفي الضرر والحرج مستقلا في غاية الكثرة من
دون نظر الى ورود نص بالخصوص فيما يوافقه وكذلك الكلام في قاعدة اليقين وغير ذلك وكلامهم في هذا الباب ايضا
نظير الباب السابق فان المتقدمين فلاحظهم يذكرون بعد عقد الباب في ذكر الفروع الامثلة التي تثبت من الشارع تقديم الاصل
كما في الطهارات والنجاسات كقولهم ع كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وحتى تستيقن حتى اكتفوا فيه بالاحتمال البعيد
بل قد يجوزون الحيلة في اخفاء الامر كما روي انه ع رش على ثوبه الماء بعد الخروج عن الخلاء لاجل دفع لزوم الاجتناب
عن البول ولو فرض رؤيته فيه بعد الخروج معللا فعله بانه لو حصل الشك ان هذا من ذلك وكذلك في تقديم
الظاهر مثل ما لو حصل الشك في شيء من اجزاء الصلوة بعد الدخول في جزء آخر فان الظاهر ان المكلف لا يخرج من فعل
الا بعد الاتيان به وهذه المسئلة ايضا قد ثبت اجماعهم واخبارهم وكذلك العمل بمقتضى الظن في الصلوة وبالجملة
الذي يظهر من كلام العلماء ان ههنا قواعد مقتبسة من الادلة الشرعية المعروفة مثل نفي الضرر ونفي الحرج ولزوم
البينة وقاعدة اليقين يعني لزوم العمل على مقتضى ما حصل اليقين به حتى يثبت الرافع ومن جملتها استصحاب براءة
الذمة وغيرها من اقسام الاستصحاب ومثل ما حصل الظن به وكان ظاهرا بسبب العادة او الغلبة او غلبة الظن من جهة
القرائن ونحو ذلك وكل ذلك مما استفيد جواز الاعتماد عليها من الشارع اما من جهة التنبيه او من جهة التنصيص و
النسبة بين المذكورات عموم من وجه فكما انه قد يحصل بين نفس الادلة من الايات والاخبار عموم من وجه فكذلك في المذكورات
فقد يقع بين قاعدة اليقين وقاعدة العمل بالظاهر تعارض من وجه وهذا هو الذي ذكره الاصوليون ونقلوا اختلاف
الفقهاء في موارد ترجيح بعضها على بعض فما وقع الاجماع على احد الطرفين فلا اشكال فيه وما اختلف فيه فاما تعتضد
احد الطرفين برواية او ظاهر آية او نحوها فيرجح على الاخر وما لم يحصل فيه شيء من ذلك فاما يحصل للمجتهد ظن في
الترجيح من جهة الاعتضاد بظاهر آخر او اصل فيعمل عليه واما لا يحصل فيتوقف فيه فيعمل على مقتضاه من التخيير
او الاحتياط فظهر من جميع ما ذكرنا ان الظاهر والظن الحاصل من العادة والغلبة والقرائن ايضا مما اعتمد عليه الشارع
وهذا باب مطرد في الفقه لا ينكره الا من لا خبرة له بطرائقهم فان قلت ان كلماتهم هذه في بيان تحقيق معنى المدعي
في صورة الدعوى من تقديم الظاهر فانما يريدان الظاهر يقتضي كون من يخالفه متعيبا فهذا التحقيق حقيقة لفظ
المدعي الوارد في الاخبار وقولهم ان الظاهر مقدم على الاصل يريدون به ان يدعي الظاهر هو المنكر ويقدم قوله على
فقد البينة وذلك كما يقدمون قول البايع في تمام الكيل والوزن على قول المشتري بنقصه مع حضور المشتري
حين الكيل لان الظاهر ان المشتري لا يسامح في ذلك فالقول قول البايع وهكذا قلت ليس كذلك بل كلامهم اعم من ذلك
كما ترى خلافهم في غسالة الحمام وطين الطريق وغيرهما وكذلك الكلام في الترجيح بين الزوجين المتداعيين في
فقد المهر حيث تدعي المرأة مهر المثل والزوج اقل منه فالكلام فيه يرجع الى ترجيح احدهما مع قطع النظر عن كون
احدهما مدعيا والاخر منكرا وكذلك في متاع البيت لو تداعيا مع ثبوت يدهما معا عليه او يد وارثهما ونظير ذلك غاية
الوضوح فيما لم يكن هناك نزاع اصلا مثل ما لو كان الوارثان صغيرين واراد الحاكم احقاق الحق مع انا نقول
القول في تحقيق المدعي والمنكر ايضا مبني على ذلك يعني العمل على الظن فانهم عرفوا المدعي بتعريفين احدهما انه من
يترك لو ترك والثاني انه من يدعي امرا خفيا بخلاف الاخر فيكون الراجح هو قول الاخر والرجحان اما من جهة مطابقته
للاصل او الظاهر فاذا تواردا فلا اشكال وان كان موافقا لاحدهما دون الاخر فيبنى على تقديم الاصل او الظاهر
فالكلام في تقديم احدهما على الاخر اصل من الاصول ومن فروعه المدعي والمنكر فتقديم المنكر لاجل ان قوله موافق

الضرر [illegible]

للظاهر مثلا لا ان الظاهر مقدم لان القائل به هو المنكر والقول قوله وعلى المدعى البينة ولعل ما يظهر من بعض الاصحاب
ان الاقوال في تعريف المدعى ثلثة احدها من يترك لو ترك والثاني من يدعى خلاف الظاهر والثالث من يدعى خلاف
الاصل مسامحة باعتبار ملاحظة المال والا فالاقوال فيه حقيقة اثنان كما يظهر من بعض الفقهاء وصرح بالتثنية
القول بن نجم المحقق في الايضاح فان قلت فاية ما افاده هذا الباب تجويز العمل بالظن والظاهر في الموضوع لا في
نفس الحكم الشرعي ومحل البحث حرمة العمل بالظن في نفس الحكم الشرعي فلاحظ وتتبع موارد تقديم الظاهر فان المراد في
العمل بالظاهر في الغسالة او في طين الطريق وغيرهما ان الظن حصول ملاقاة النجاسة يوجب الحكم بالنجاسة فان ملاقاة
النجس من الاسباب الشرعية الموجبة للحكم بنجاسة الملاقي وكذا الظن بكون الجلد المطروح مذكى اذا كان مقرونا بقرينة
مفيدة للظن لكونه جلد الكتب التي لا تبعد اوله الكفار غالبا مع ان الاصل عدم التذكية وكذا الظن بكون الشهر السابق
على رمضان تاما بسبب غلبة كون شهر تاما وشهر اخر ناقصا وهكذا الى اخر السنة وكون رمضان ناقصا فذلك يوجب
الظن بكون اليوم الاخر من رمضان عيدا فبسبب الظن بكونه عيدا يجوز الافطار على قول من يعمل بهذا الظاهر وهكذا
العمل على الصحة فيما لو شك في جزء من الصلوة بعد خروجه الى جزء اخر فان كون المكلف غالبا بحيث لا يخرج من
محل الا بعد اداءه يوجب الظن بوقوع الفعل فيترتب عليه حكمه من الاجزاء وعدم لزوم العود وهذا الكلام
فيمن يدعى صحة المعاملة اذا اختلف فيها مثلا اذا تنازعا في كون العقد حال الجنون والافاقة او الصغر والكبر
او الرشد وعدمه وهكذا فالظن بكونه كبيرا او رشيدا او عاقلا يترتب عليه الحكم بمقتضاه من الصحة وكذا النزاع
فيما لو ادعت الزوجة المهر وانكر الزوج من الاصل فان الظاهر ان المرأة لا تخلو من مهر بل ومن مهر المثل فحصول الظن بثبوت
المهر او مهر المثل يوجب الحكم بلزومه عليه وهكذا في كل ما يرد عليك من مواضع معارضة الاصل والظاهر فكلها من باب
اثبات الموضوع بالظن ليترتب عليه الحكم ولا نزاع في جواز العمل بالظن في الموضوع وانما المراد انه لا يجوز اثبات الحكم من
راس بالظن فلا يجوز ان يقول الشيء الفلاني واجب للشهرة او حرام كذلك لا ان الشيء الفلاني لثابت حكمه في الواقع قد
ظن وقوعه فيترتب عليه حكمه قلت ان السبب ايضا من الاحكام الشرعية الوضعية مع انه لا دليل على جواز العمل بالظن
في وجود الموضوعات في اثبات الحكم والذي فرع سمعك في ذلك انما هو في ماهية الموضوع ومفهومه من حيث يرجع فيه
الى اللغة والعرف ويتمسك فيه بالاصول الظنية مثل اصل الحقيقة لاصالة عدم النقل ونحو ذلك كالبيع والانبات
والتصرف والعيب ونحو ذلك وكذا الكلام في مثل مقدار القيمة والارش ونحو ذلك مع اشكال في بعضها انه هل هو
من باب الاضطرار وكونه من جملة ظنون المجتهد او انه من باب الخبر والرواية او الشهادة ومن هذا الباب تزكية العدل [illegible]
واما الكلام في ثبوت الموضوع في الخارج حتى يترتب عليه الحكم فلم يثبت على جواز العمل بالظن فيه دليل بالخصوص
من اجماع او خبر قطعي فان كان من جهة انسداد باب العلم وكون ذلك من جملة ظنون المجتهد فهو انما ينفعنا ولا ينفعك
فان ذلك ليس بخصوصية كونه في الموضوع بل هو عام والحاصل ان في موارد تقديم الظاهر على الاصل انما في الحكم
الشرعي بمجرد ظن بحصول سببه ونحن نطالبكم بدليل هذا الحكم وجواز العمل بهذا الظن اذ لو نقرب هذا فنقول اما
نسلم ان العمل على الظاهر مما استفيد من الشرع فهو قاطع الكلام من راس فان الظاهر معناه ما يوجب الظن كائنا ما كان
خصوصا مع ملاحظة تصريحهم بالاكتفاء بغلبة الظن والقرائن وان لم نسلم ذلك فاما ان نقول ان الفقهاء اسسوا
هذا الاساس بعد غيبة الامام او انقطاعهم عن تحصيل العلم فهو ايضا يكفينا لظاهر اجماعهم على ذلك في الجملة وانما
اختلافهم في بعض الموارد دون بعض وان لم نسلم ذلك ايضا قلت ان ذلك انما هو في كلام اكثرهم او بعضهم لا

جميعهم حتى يكون اجماعاً فنقول ان ذلك ايضاً يكفينا لان بذلك يندفع دعوى اجماعك على ان حجية ظواهر الكتاب و
نحوه من باب الاجماع على الخصوصية لا من حيث انها ظن فان ذلك نما يتم اذا كان كل المفتين بذلك ممن لا يكون ممن
اعتمد عليها من حيث انه ظن المجتهد وانى لك باثباته مع ملاحظة ما ذكروا اذا بلغ الكلام الى هنا فان كان امكنك
نوع من الفرار بادعاء فرق بين الموضوع ونفس الحكم على النهج الذى بهناك عليه فنقول وان فتحنا بهذا التفريه لك
باباً ولكن اغلق ذلك عليك اغلاقاً آخر فان كلامهم ينادى باعلى صوته ان هذا الباب ايضاً يحتاج الى الاعتماد على ظن
المجتهد من حيث هو فى باب الترجيح بين معارضات الاصل والظ فقد اختلفوا غاية الاختلاف ورجح بعضهم الظ فى
بعض المواضع والاخر العكس وعكسوا فى موضع آخر فانقطع المناص الا عن الرجوع الى ظن المجتهد بل هناك اشكال آخر
وهو ان من جملة الظواهر غلبة الصحة فى افعال المسلمين ولا ريب انه يختلف باختلاف الاوقات والازمان فقد لا يحصل
الظن ابداً فى فعل جماعة منهم او فى زمان دون زمان فيحتاج تعيين اصل الظواهر والتميز فى نفسها الى اجتهاد آخر فضلا
عن ملاحظة متعارضاتها ويؤيد ما ذكرنا كلام امير المؤمنين ع فى نهج البلاغة اذا استولى الصلاح فى الزمان واهله ثم
اساء رجل الظن برجل لم يظهر منه خزية فقد ظلم واذا استولى الفساد على الزمان واهله ثم احسن رجل الظن برجل
فقد غرر ثم اعلم ان قاعدة اليقين المستفاد من الاخبار لا بد ان يكون معناها لا يجوز نقض اليقين النفس الامرى او
الظن اليقينى العمل الا باليقين كذلك والمفروض ان ظهور حصول سبب الحكم من جهة الغلبة او القراين ظن يقينى العمل والا
لما جاز تقديمه على الاصل مط فيصير مفاد القاعدة جواز نقض اليقين السابق بكل ظن حصل بتحقق سبب الحكم المخالف
للحكم الاول فيحتاج فيما يعمل على الاصل ويترك الظ الى دليل خارجى فتقديم الاصل على الظ هو مخالف للقاعدة
ومخصص لها فيصير المعنى يجوز نقض اليقين السابق باى من المعنيين باليقين اللاحق باى من المعنيين الا فى مثل اليقين
بالطهارة مثلا فى ثوب المصلى او بدنه فانه لا يجوز نقضه باليقين اللاحق مط بل انما يجوز نقضه باليقين النفس الامرى
مثل رؤيته وقوع البول عليه او مع بعض الظنون القطعية العمل كشهادة العدلين لو قلنا بقبولها لا مطلق غلبة الظن
بحصول السبب وملاقات النجاسة او نقول ان المراد باليقين فى الموضعين او فى خصوص اليقين الثانى هو النفس الامرى
والعمل بالظاهر يحتاج الى الدليل بمعنى لا يجوز النقض الا باليقين النفس الامرى الا فى بعض صور الظاهر الذى ثبت العمل
عليه بدليل خارجى فعلى هذا فتقديم الظاهر على الاصل مخالف للقاعدة فاما لا بد من القول بتقديم الاصل مط او الظ
مط فما وجه الفرق والتفصيل الا ان اجل متابعة الادلة الخارجية وهو خروج عن ملاحظة الاصل والظاهر والتحقيق ان
تنبيهات الشارع فى الاخبار تفيد اعتبار غلبة الظن لا خصوص الظن الحاصل من الغلبة فلاحظ اخبار غسالة الحمام و
اخبار مسئلة تداعى الزوجين وساير سيرة الشارع من تغسيل الميت المجهول فى بلد الاسلام واستحباب السلام ووجوب
الرد فى بلاد المسلمين مع الجهالة وامثال ذلك فتتبع كلماتهم فى موارد اعمال الظ ولاحظهم لا يقتصرون بالظن الحاصل
من الغلبة واذا تحقق لك ما ذكرناه يمكنك ان نطرد الكلام الى جانب حجية الشهرة وامثالها مثل الظن بتحقق الاجماع مما
يثبت بها نفس الحكم الشرعى وادراجها فيما حصل الظن بسبب الحكم الشرعى فان اعتمادنا على الشهرة مثلا لان ملاحظة
كثرة فتاوى العلماء الصالحين يورث الظن بوجود سبب لهذا الحكم الذى افتوا به من خبر او اجماع فالظن بالسبب يوجب
الظن بالمسبب فاذا جاز الاكتفاء بظن السبب فى اجراء المسبب عليه فنقول به فى مثل الشهرة ايضا فليتدبر ومنها
ما ذكره الشهيد ره فى الذكرى فى مواقيت القضاء فى مسئلة الجهل بترتيب الفوائت قال لو ظن سبق بعض فالاقرب
العمل بظنه لانه راجح فلا يعمل بالمرجوح فان هذا التعليل يفيد جواز العمل بالظن مط كما لا يخفى ثم قال فى الباب المذكور

ويشهد له

فى مسئلة ما لو فاته ما لم يحصه قضى حتّى يغلب على الظنّ الوفاء الى ان قال وللفاضل وجه بالبناء على الاقلّ لانّه المتيقن ولانّا نقطع انّ المسلم لا يترك الصلوة ومنها ما ذكره العلّامة فى النهاية فى حجيّة الاستصحاب انّه لو لم يجب العمل بالظنّ لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهى البطلان وهذا ايض يقتضى العموم وامثال ذلك كثيرة ومنها ما ذكره الشهيد فى الذكرى فى مسئلة حجيّة الشهرة فانّه تمسّك فى ذلك بقوّة الظنّ وهذا ايض يفيد العموم ومنها ما ذكره العلّامة فى المختلف فى وجوب استقبال القبلة فى دفن الميّت حيث تمسّك فيه بالشهرة وقد استدلّ فى استحباب رفع اليدين بالتكبيرات فى صلوة الاموات ايض بالشهرة ولكنّه يمكن ان يخدش بانّه من اجل المسامحة فى السنن ومنها تردّداتهم وتوقّفاتهم فى كثير من المسائل من جهة الاصل واطلاق كلام الاصحاب بخلافه ومنها ما ذكره العلّامة فى المنتهى فى مسئلة الحاق غير صوم رمضان من الصيام الواجب فى بطلانه بتعمّد الجنابة حتّى الصباح فانّ قاعدتهم فى التوقّف هو تعارض ادلّتى الطرفين فى خصوص المسئلة وان كان مذهبهم التخيير بالنظر الى عموم امثال ذلك كما صرّح به فخر المحققين فى رسالته الموسومة بجامع الفوائد فى شرح ديباجة القواعد ومنها قولهم بتقديم الاعدل والاورع فى التقليد معلّلين بكونه ارجح واكد واقوى وان كان لنا كلام على اطلاق القول بالارجحيّة سيجئ فى محلّه انش تع ومن ذلك يظهر انّ البناء فيه على الظنّ كما انّ المجتهد ايض بناؤه على الظنّ فى متابعة الامارة واخبار الاقوى ومن ذلك يظهر بطلان القول ببطلان تقليد الميّت مط مستدلّا بانّ الاصل حرمة العمل بالظنّ خرج الظنّ الحاصل له من متابعة الحىّ وبقى الباقى فانّه لا معنى لذلك لانّ العمل على قول الحىّ تعبّدا لا لانّه مظنون والّا فكثيرا ما يحصل الظنّ بقول الحىّ مع وجود قول الميّت الاعلم الاورع ومع حصول قوّة الظنّ فى جانب الميّت لا يكون العمل بقول الحىّ الّا من محض التعبّد والقول بانّ قول الميّت لا يفيد الظنّ جزاف من القول اذ لا مدخلية للموت والحيوة فى حصول الظنّ اذ كلاهما انّما يعتمدان على ادلّة متحدة المأخذ والحاصل انّ الجاهل الغافل معذور فى العمل بما يجزم به او يظنّ به انّه حكم الله تع من اىّ طريق يكون كما سنحققه انش تع فالعامى ما دام غافلا ليس يكلّفه الّا ما اذعن به وبعد تفطّنه للاشكالات والخلافات فهو مكلّف بما ادّاه اليه علمه او ظنّه وينبغى الكلام فى تحقيق العلماء للمسئلة لاجل تنبيه العوام وارشادهم من باب الاستكمال واقامة المعروف فالعلماء حين مناظرتهم فى المسئلة امّا يلاحظون حال المسئلة فى نفس الامر بمعنى انّهم يباحثون ويناظرون فى انّ المعتمد فى نفس الامر اىّ شئ هو حتّى يأمروا المقلّد المتفطّن بمتابعته فح لا معنى لاستدلالهم بحرمة العمل بالظنّ الّا الظنّ الحاصل بتقليد الحىّ بل لا بدّ لهم ح ان يقولوا انّ لا اعتماد على قول احد فى نفس الامر الّا على قول المجتهد الحىّ فانّما المقلّدون المتفطّنون عملوا على هذا دون غيره فح لا بدّ ان يثبتوا انّ قول الميّت ليس بمعتمد وقول الحىّ معتمد ولا مدخليّة هنا لاصالة حرمة العمل بالظنّ ولا مناص فى ذلك الّا بالتمسّك بانّه تعبّدى وليس لهم فى ذلك شئ الّا الشهرة وظاهر دعوى الاجماع من بعضهم وسنبيّن ضعفه فى محلّه وامّا يلاحظون الظنون الحاصلة للمقلّد المتفطّن بالنسبة الى قول الاحياء او الاموات وهما معا ويقولون انّ الاصل حرمة العمل بالظنّ للمقلّد الّا الظنّ الحاصل من تقليد الحىّ فبقى الظنّ الحاصل من تقليد الميّت حراما فلا يجوز له العمل به فيقرب تعليمهم اياه انّ الاصل حرمة العمل بالظنّ وتنبيههم عليه وانت خبير بانّ المظنّ من الظنّ فى ادلّة حرمته هو الظنّ النفس الامرى والظنّان النفس الامريان على طرفى النقيض ممّا لا يجتمعان ابدا فلا يمكن ان يقال انّ حصل الظنّ النفس الامرى بقول الميّت والظنّ النفس الامرى على خلافه بقول الحىّ فاصالة حرمة العمل بالظنّ يقتضى عدم [illegible] خرج تقليد الحىّ بالاجماع وبقى تقليد الميّت تحت العموم وكذا لا يمكن هذا الكلام اذا حصل الظ بقول الميّت فقط اذ ليس ح ما حصل بقول الحىّ ظنّا وكذا العكس فلا بدّ ان يقال المراد بالظنّ فى اداء

ان الاعتماد

التي يفيد الظن لو خليت وطبعها فالعمل عليها حرام الا ما اخرجه الدليل كتقليد الحي او يقال المراد بالظن في الاباث هو
عدم العلم يعني يحرم العمل بغير علم الا فيما اخرجه الدليل كتقليد الحي نعم يصير وجوب متابعة الحي دون الميت من باب التعبد
ويصير العمل بقول الحي من باب البينة فان حجيتها من باب وضع الشارع لا من باب افادتها الظن وان كان غالبا يفيد الظن
فهو ايضا من باب التعبد ولذلك يسمع في بعض المواضع شهادة رجل وامرأتين ولا يسمع في موضع اخر وان افاد ظنا
اقوى من شهادة رجلين وهكذا واذا صار من باب التعبد فكيف يتم ذلك مع لزوم متابعة الاعلم والاورع في الاحياء
لكونه ارجح واقوى مع ان ذلك تحصيل للظن النفس الامري فلو فرض حصول الظن النفس الامري بقول الميت وعدل
المقلد عنه الى الاحياء المختلفين مع الميت في القول المنفردين في الاراء فكيف يبقى تعليلهم بتحري الاقوى والارجح والاقرب
من فتاوى الاحياء الى نفس الامر ان هذا اقرب الى نفس الامر مع ان المفروض كون فتوى الميت عنده اقرب الى نفس الامر
ولا معنى للاقربية الى نفس الامر بارادة الاقرب اليه بالنسبة الى ساير الاحياء اذ ذلك ليس معنى الظن النفس الامري
فظهر ان المعتبر لا بد ان يكون في اول الامر هو الراجح في نفس الامر وان كان هو قول الميت هذا الكلام بالنظر الى ملاحظة
الكلام من المختلفين في المقتضي اعني قولهم بتقديم الاعلم والاورع وقولهم بوجوب تقليد الحي واما التحقيق فهو ان
الافتاء والتقليد ليس من باب البينة بل هو حكم عقلي فان بناءه وجوب معرفة احكام الله تعالى اما علما او ظنا وهو مثل
وجوب معرفة الله ومعرفة نبيه وامثال ذلك من المسائل العلمية العقلية فاذا حصل العلم الاجمالي للمقلد بان لله تعالى
احكاما وشرايع فهو اما بنفسه في صدد تحصيله او بتنبيه الامر بالمعروف وكيف كان فاما يحصل له الجزم بحكم الله ولو
بتقليد امر او الظن بل او الظن باحد الامور التي حكم الله تعالى فيها سواء كان غافلا او اداه فهمه الى مرتبة من تلك المراتب
او متفطنا وحصل له بحسن ظنه بمرشده احد المذكورات ولا ريب ان الادلة الدالة على جواز التقليد من النقل والعقل
ايضا انما يدل على لزوم تتبع نفس الامر اما علما او ظنا فان اية النفر يدل على ان البعيد عن ساحة الشارع ومن تقوم
مقامه لا بد ان يحصلوا حكمهم النفس الامري بالاخذ عن الناقرين اما علما او ظنا وكذلك الاخبار الدالة على ذلك وكذلك
دليل العقل يقتضي وجوب تحصيل تلك الاحكام اما علما بها او ظنا تفصيليا او ظنا اجماليا او الاخذ من احد
الامور التي يوجب ذلك وظني ان الذي دعى من قال من اصحابنا بكون الفتوى مثل البينة هو ما اشتهر بينهم من عدم
جواز تقليد الميت وهو مع ما فيه على اطلاقه مما سيجيء في محله ان في كلامهم ما ينافيه ايضا كما عرفت ومن هذا يظهر
بطلان قول خصمائنا في المسألة القائلين بحجية عمل المجتهد على الظن الا الظنون المعلوم الحجية اذ ليس معنى قولنا ان
المسألة الفقهية اذا كان الشهرة تدل على احد طرفيها وخبر الواحد على الطرف الاخر يقدم مقتضى الخبر فيها لانه معلوم
الحجية دون مقتضى الشهرة الا ان الشارع جعل الخبر كالبينة دون الشهرة لا انه يجوز العمل بهذا الظن دون ذلك
لعدم امكان اجتماع الظنين في موضوع واحد فمقتضى ذلك لزوم العمل بخبر الواحد وان لم يفد الظن بالحكم بخصوص المسألة
في نفس الامر وهو كما ترى مخالف لكلمات الخصماء فضلا عن موافقينا في القول ولا يمكنهم القلب علينا بان ذلك يرد
عليكم بالنسبة الى القياس لو حصل منه الظن في احد طرفي المسألة وكان في الطرف الاخر خبر مثلا لعدم حصول الظن
النفس الامري بالخبر فيكون العمل به تعبديا وذلك لانا لا نسلم حصول الظن بالقياس سيما فيما خالفه خبر وسنشير
اليه سلمنا لكن نقول انا لا نعمل بالقياس ولا بالخبر لحرمة هذا وعدم حصول الظن بهذا بل نعمل بالاصول والقواعد
فنحكم بالتخيير وعلمنا ان ما هو مقتضى القياس لو اخذناه ليس من جهة انه مقتضاه بل لانه احد طرفي التخيير واما
على طريقتهم فيعملون بالخبر لانه حجة وان لم يفد الظن اصلا مع ان ذلك كيف يجتمع مع ما التزموه من مراعاة

الترجيح بينها اذا اختلفت لزوم تحصيل ما هو اقرب الى نفس الامر كما يستفاد من ملاحظة الاخبار العلاجية سيّما مقبولة عمر بن
حنظلة ولا ريب انّ ذلك ليس من باب التعبّد بل سنذكر في الخاتمة باوضح بيان بطلان بناء دفع التعارض بين الاخبار
بالاخبار العلاجية وانّه لا مناص في باب الترجيح عن الاعتماد على الظنّ والمراد بالبناء على الظنّ هو الظنّ بنفس الامر في
نفس الامر لا الظنّ بنفس الامر بشرط ان يكون الظنّ حاصلا من الخبر من حيث انّه خبر وحصول الظنّ بنفس الامر في نفس الامر
بل قد يحصل بالشهرة دون الخبر فيكون مقتضى الخبر ح موهوما فلو عملنا عليه ح لما عملنا اصلا بالظنّ النفس الامري في
نفس الامر هنا خلف فاذا اردت التعميم والتخصيص في اصل حرمة العمل بالظنّ فيصحّ ان يقال انّه لا يجوز العمل بالظنّ الا في حال
الاضطرار مثلا لا انّه لا يجوز العمل بالظنّ فيصحّ ان يقال انّه لا يجوز العمل بالظنّ في المسئلة الخاصّة بسبب الشهرة ويجوز فيها
بسبب الخبر وقد مرّ منّا ما يدلّ على بطلان القول بانّ حجّية خبر الواحد مثل حجّية البيّنة وقد ذكرنا انّ اية النبأ لا تدلّ الا
على انّ حجّيته ليس الا من جهة افادة الظنّ من حيث هو وذكرنا ايض انّ اشتراط العدالة في الراوي ايض لاجل بيان تفاوت
مراتب الظنون وينادي بذلك سائر الكلمات والاخبار الواردة في علاج التعارض سيّما مقبولة عمر بن حنظلة وسنذكر ما
في اواخر الكتاب فانّ كلّها يدلّ على انّ ذلك من باب تحقيق مراتب الظنّ وايض المستفاد من الاخبار الدالّة على حجّية خبر الواحد سيّما
الاخبار العلاجية انّ الظنّ الحاصل بالروايات حجّة لا انّه حجّة من حيث انّه خبر ورواية فعلى مدّعي الخصوصية الاثبات كما في البيّنة
وانّى له باثباتها فان قلت ما ذكرته يرد على التراجيح المذكورة في تعارض البيّنات فانّها ايض مبتنية على تحصيل الاقرب الى
نفس الامر فيلزم على هذا عدم كون البيّنة ايض تعبّدية ولا بدّ ان يكون تابعة للظنّ النفس الامري قلت قد ثبت كون
البيّنة تعبّدية بالدليل ومحدودة عند الشارع بالحدّ المقرّر الثابت بخلاف مثل خبر الواحد وتقليد الحيّ فانّ غاية ثبوت
حجّيتهما لا انحصار الحجّية فيهما ولا استبعاد في ان يبني الشارع اثبات المطالب على شيء خاصّ تعبّدا كما نقله في قاعدة اليقين
ثمّ لا استبعاد بعد ذلك في صورة تعارض اشخاص هذه التعبّديات في الحكم بالرجوع الى تحصيل ما هو الاقرب الى
نفس الامر منها كما في قاعدتين من قواعد اليقين اذا تعارضتا كما في الذبابة الواقعة على الثوب الطاهر من نجاسة رطبة عن
قريب فاذا تعارضت البيّنتان فلا مانع من ان يحكم الشارع بالعمل على ما هو ارجح منهما حصولا من حيث المدلول بالنسبة
الى نفس الامر ان لم يكن هناك ظنّ ثالث منع عن تحصيل الاقرب الى نفس الامر في نفس الامر وان فرض ذلك فيكون الرجوع الى
المرجّحات ايض تعبّديا كما يظهر من ملاحظة كلام العلماء في تعارض بيّنة الداخل والخارج فانّ ترجيح احدهما على الاخرى امّا
من جهة القرب بالنفس الامري كافادة اليد الظنّ بذلك والاستصحاب ونحوهما منضمّا الى الاخبار الواردة في تقديم الداخل
او كافادة كون التاسيس اولى من التاكيد ونحوه منضمّا الى الاخبار الواردة فيه في تقديم الخارج وان كان هناك
ظنّ ثالث منع عن تحصيل الظنّ النفس الامري باحدهما فنقتصر في المرجّحات على التعبّد ونعمل بما ورد في الاخبار من تقديم
ايّهما تعبّدا ثمّ لا مانع بعد ذلك في تعارض تلك الاخبار الواردة في حكمها ايض من العمل بالظنّ النفس الامري بالنظر الى
متابعة ايّهما تعبّدا ولا يمكن جريان ذلك في الاخبار المتعارضة في المسئلة الفقهية اذ لا يمكن حمل الاخبار العلاجية
على التعبّد كما سنشير اليه في الخاتمة بخلاف ما دلّ على تقديم ذي اليد على غيره او العكس مع انّ ظاهر كلامهم في البيّنات
مفروض فيما انحصر الحقّ بين اثنين وتعارض البيّنات وح فلا مانع من مراعاة نفس الامر وهؤلاء لا يقولون بهذا التفصيل
ولا يمكنهم القول به فيما لو كان هناك ظنّ ثالث خارج عن الخبرين لم يعتبر شرعا لعدم دلالة الاخبار العلاجية عليه
كما سنبيّنه في الخاتمة وليس شيء اخر يدلّ عليه وكذلك الكلام في التقليد والفتاوى فان قلت انّ ما دلّ على حرمة العمل
بالقياس مثلا يدلّ على كون العمل بغيره مثل الخبر الواحد تعبّديا كالعمل بالبيّنة فهذا ايض كالحصر والتحديد في البيّنة قلت

لا دلالة فى ذلك على ذلك اذ هو انما يتم لو سلمنا كون العمل بالقياس منهيا لكونه مفيدا لهذا الظن الخاص وكون العمل بالخبر
جايزا لكونه مفيدا لهذا الظن الخاص وكلاهما ممنوعان اما الاول فلانا لا نم كون القياس مفيدا للظن سيما بعد ما ورد
فى الاخبار المتواترة المنع عنه وخصوصا بعد ملاحظة ما ذكروه ع فى بيان عدم الجواز من جهة ان دين الله تع لا يصاب
بالقياس لان الحكم الكامنة فى الاشياء لا يعلمها الا الله العلى الحكيم وقد روى فى الكافى فى القوى عن عثمن بن عيسى
قال سئلت ابا الحسن موسى ع عن القياس فقال ما لكم والقياس ان الله لا يسئل كيف احل وكيف حرم ومع ملاحظة
جمع الشارع بين المختلفات فى الحكم وتفريقه بين المؤتلفات فكيف يحصل بمجرد المناسبة والمماثلة ظن مثا للقياس الا
ترى انهم ع ذكروا فى اخبار كثيرة ان اول من قاس ابليس وذكروا فى وجه الردع انه لم يعرف الفرق بين النار والطين وبين ادم
وبين نفسه فقاس ادم بالطين ففى رواية الحسن بن محبوب عن عيسى بن عبد الله عن ابيه عن ابى عبد الله ع قال ان ابليس قاس نفسه بادم فقال خلقتنى
من نار وخلقته من طين فلو قاس الجوهر الذى خلق الله منه ادم بالنار كان ذلك اكثر نورا وضياء من النار وفى معناها
رواية عيسى بن عبد الله القرشى وقد ذكروا ع فى الاخبار مواضع شتى فى رد ابى حنيفة تدل على عدم صحة القياس فى
مثل ان القتل يثبت بشاهدين والزنا لا يثبت الا باربع مع ان القتل اكبر والمنى يوجب الغسل والبول يوجب الوضوء مع
انه اكبر وان صوم الحايض يقضى دون صلوتها مع انها اكبر وجعل للرجل فى الميراث سهمان وللمراة سهم مع انها اضعف
وان يد السارق تقطع بعشرة دراهم وتؤدى بخمسة الف درهم وهى مذكورة فى العلل وغيرها وتظهر بطلانه من ملاحظة
الشرايع فالحاصل انه ما لا يستقل العقل بادراك الحكمة والمصلحة فيه قاطعا لا يجوز الحكم بكون المصلحة والحكمة فيه
شيئا بعينه كما الاوهام البادية فاما لا يحصل الظن فى القياس اصلا او هو ظن بادى لا يغنى به لما يظهر بطلانه وفساد مبناه
من ملاحظة هذه الاحكام وبالجملة الحكم بعدم كونه مفيدا للظن ليس ببعيد بل هو المتعين بعد التامل وملاحظة
ما ذكروان كان يفيد الظن فى بادى النظر وحين الغفلة فظهر من جميع ذلك ان المنع عن القياس لعله من جهة عدم افادته
الظن بان الشارع حكم بكذا لا انه ظن خاص لا يجوز العمل به مع انه يمكن ان يقال ان المراد بمنعهم ع عن القياس هو المنع
عن التشريع والبدعة والاستقلال بالحكم بمحض ما يفهمه الاوهام الضعيفة والاحلام السخيفة فان القايسين كانوا
يحكمون بمجرد ملاحظة العلة من قبل انفسهم ولذلك نعمل نحن على ما يستفاد العلة فيه من النص بالصريح او بالتنبيه و
توضيح هذا المطلب انه لكل مصلحة موجودة لشئ فى نفس الامر حكما فى نفس الامر يترتب عليه فان كان شئ فى نفس الامر
سما فحكمه فى نفس الامر لزوم الاجتناب عنه لو اطلع عليه وكذا اذا كان شئ فى نفس الامر ربا فحكمه فى نفس الامر لزوم تركه
لو اطلع عليه والعقل يستقل بهذا الحكم فهؤلاء القايسون اذا راوا ان الله تع حكم بحكم فى شئ خاص فيتجرون فى تحصيل
العلة والحكمة الباعثة على الحكم فاذا حصل لهم الظن بالعلة فيحكمون من عند انفسهم بالحكم المذكور فى الشئ المماثل له نقصا
العلة ذلك لا لان الشارع حكم فى ذلك ايضا كذا لاجل هذه العلة وهو لم يشرع له بخلاف الظن الحاصل من اخبار الاحاد وملفى
معناها فانه معتبر لاجل انه كاشف عن قول الشارع وحكمه فروى الكلينى عن محمد بن حكيم قال قلت لابى الحسن موسى ع الله
ان قال فربما ورد علينا الشئ لم ياتنا فيه عنك ولا عن ابائك شئ فنظرنا الى احسن ما يحضرنا واوفق الاشياء لما جاءنا
عنكم فناخذ به فقال هيهات هيهات فى ذلك والله هلك من هلك يا ابن حكيم قال ثم قال لعن الله فلانا كان يقول قال على و
قلت الحديث وتؤدى مؤداه موثقة سماعة عنه ع وعن الزمخشرى فى ربيع الابرار قال يوسف بن اسباط رد ابو حنيفة
على رسول الله ص اربعمائة حديث واكثر قيل مثل ما ذا قال قال رسول الله ص هو للفرس سهمان وللراجل سهم قال ابو حنيفة
لا اجعل سهم بهيمة اكثر من سهم المؤمن واشعر رسول الله ص البدن وقال ابو حنيفة الاشعار مثلة وقال البيعان بالخيار

مالم يفترقا وقال ابو حنيفة اذا وجب البيع فلا خيار وكان عليه السّلم يفرع بين نسائه اذا اراد سفرا واقرع اصحابه وقال ابو حنيفة
القرعة قمار واما الثانى يعنى ان تجويزهم للعمل بخبر الواحد ليس لاجل انه ظن مخصوص بل لكونه مفيدا للظن بمرادهم فقد
وجه وتفصيله المقام ان الحكم الشرعى هو ما كتب الله على عباده فى نفس الامر والكاشف عنه والدليل عليه هو كلام
وكلام رسول الله وامنائه والعقل القاطع والمراد بكلامه وكلام رسوله وامنائه هو ما هو المراد منها فى نفس الامر فان
تحقق العلم بالمذكورات المكلف فقد ادرك الحكم وعلم به وان لم يتحقق العلم به فتكليفه الظن به لما مر بيانه ثم ان ههنا
ظنونا قابلة لتجويز العمل بها من الشارع وهى اقسام منها ما يثبت اصل الحكم كخبر الواحد والاجماع المنقول والظن بالاجماع
والشهرة ومنها ما يثبت تحقق سبب الحكم ووجود الموضوع الذى يستتبع الحكم كالغلبة والعادة والقرائن التى يعتبرونها
فى باب ترجيح الظاهر على الاصل واحد الاصلين المتعاضدين على الآخر والبينة والاقرار واليد فالترخيص بالعمل من الشارع فى
الفرقة الاولى انما هو ترخيص للعمل بالظن بحكم الله تعالى ففى الفرقة الثانية ترخيص للعمل بترتيب الحكم الثابت المعلوم للموضوع
المعلوم وتفريع المسبب المعلوم للسبب المعلوم بمجرد الظن الحاصل بتحقق ذلك الموضوع ووجود ذلك السبب والكلام فى الفرقة
الثانية لا ينحصر فى ان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية فى امثال زماناتنا بل هو حكم وضعى وضعه الشارع مطلقا وفى جميع الاحوال
بل هو ثابت فى بعضها ولو امكن حصول العلم كما يحمل فعل المسلم على الصحة وان امكن التفتيش وتحصيل العلم بنفس الامر والحاصل
ان هناك امورا تتبع لاجل وضع الشارع مع قطع النظر عن اصابة نفس الامر وعدمه سواء كان مظنون الاصابة او عدمه او
المظنون العدم فمنها العمل على الظن من الغلبة والعادة والقرائن التى قد يحصل الاختلاف فى تعيين موارد العمل بها وان كان العمل
بها فى الجملة اجماعيا ومنها العمل على قاعدة اليقين التى هى اعم من الاستصحاب اذ الاستصحاب ماخوذ من الظن بخلاف قاعدة
اليقين فانها يعمل عليها وان لم يحصل الظن بمفاد مقتضاه بل ولو ظن بعدمه ومنها الرجوع الى القرعة فانها ايضا حكم
وضعى يترتب عليه الحكم بتحقق الموضوع والسبب ليترتب عليهما الحكم والمسببات وان لم يحصل الظن به فى نفس الامر ثم نقول
النزاع بيننا وبين خصمائنا ان كان فى مثل الفرقة الثانية فقد عرفت انهم لا يتمكنون من النزاع فيه اذ العمل عليها فى
الجملة اجماعى لا بمعنى ان الاجماع وقع فى العمل ببعضها حتى يتوهم ان ذلك انما هو للاجماع بل بمعنى انه اجماعى ان العمل عليه
جائز فى الجملة وتعيين موضعه انما هو تابع لرأى المجتهد بحسب ترجيحه وتفقيهه ولا اختصاص له بامثال زماننا وان
كان فى الفرقة الاولى فنقول اى دليل دلهم على جواز العمل بخبر الواحد دون الشهرة واخويها فان كان الدليل هو الاجماع
والاخبار الدالة على الجواز فنقول انهما مع تسليمهما انما يدلان على انه يجوز العمل بها لا انه لا يجوز العمل بغيرها ونفى
جواز العمل بالغير انما يتم لو سلم اصالة تحريم العمل بالظن وقد عرفت الحال وجواز العمل بها مطلق وليس مقيدا بانه
لاجل انه الظن الحاصل منها وان قيد بذلك فلا يتصور له معنى الا ان مدلول الاخبار قائم مقام الحكم الشرعى وان لم
يفد الظن ايضا جعلا له من باب الوضع او ان غير الاخبار مثل الشهرة والظن بالاجماع مما لا يحصل بهما الظن فى نفسها
مما يكذبه الوجدان بل العيان والاول مما لا يصدقه الاخبار وكلام الاخيار ولا النظر والاعتبار بل المستفاد من الاخبار
والفتاوى والاعتبار هو ان العمل بها لاجل انها مخبرة عن الامام وكاشفة عن مراد الملك العلام اخبارا ظنيا وكشفا
راجحا ولا ريب انه قد يحصل من اشتهار العمل بين الاصحاب ظن بان مراد الامام ومذهبه لا يحصل من خبر متعارضها
وان عمل بها نادر من الاصحاب والاعتبار شاهد على ان حصول الظن بنفس الامر لا يتفاوت بتفاوت الاسباب الا
اذا كان السبب مما لا يحصل به الظن كالقياس على ما بيّنا بل الظن بالاجماع اقوى فى افادة الظن بمذهب الامام من
خبر الواحد وبالجملة مرجع الظن بالاجماع والشهرة الى الظن بقول الامام كالخبر وعلى من يفرق ابداء الفارق فلا بد

اما من القول بان خبر الواحد كاليقين السابق في قاعدة اليقين فكما يجب ان يتبع حكم اليقين السابق وان لم يحصل الظن
بقائه بل ولو حصل الظن بعدمه يجب العمل بخبر الواحد وان لم يورث الظن بنفس الامر بل ولو كان خلافه مظنونا
واما من القول بان اخبارنا لا يفيد الا الظن والا فظن المجتهد بنفس الامر ليس امرا اختياريا حتى يحصل بسبب الجزم مع رجحان
مقتضى الشهرة في نظره فلم يبق شيء من الظنون الا مثل الرمل والنجوم وانت خبير بانها مما لا سبيل لها الى الحكم الشرعي
حتى يتوهم بامكان حصول الظن بها فلا حاجة الى الاخراج نعم قد يحصل الظن بها في الاسباب والموضوعات كالقبلة
ودخول الوقت في مثل الآلات التي يستفاد منها الساعة والقبلة ولا ننكر جواز العمل بها مع عدم ظن اقوى منها ثم
ان الاخباريين انكروا الاكتفاء بالظن وحرموا العمل عليه ونفوا الاجتهاد والافتاء والتقليد ظنا منهم بان باب العلم
غير منسد بدعوى ان اخبارنا قطعية فيحرم العمل بالظن ويجب متابعة الاخبار ويحرم التقليد بل يجب على كل احد متابعة
كلام المعصومين وهذا كلام لا يفهم عنهم فان دعوى قطعية اخبارنا مع ان البديهة تنادي بفسادها وسنشرحها
مفصلا في شرائط الاجتهاد لا يفيد طائلا مع ظنية دلالتها واختلالاتها واختلافها وتعارضها وعدم المناص عن تلك
الاختلالات الا بالظنون الاجتهادية لاختلاف الاخبار الواردة في العلاج ايضا بحيث لا يمكن الجمع بينها بنوع يدل
عليه دليل قطعي ويدل على جواز الافتاء والتقليد مضافا الى البراهين العقلية المتقدمة الآيات والاخبار
مثل اية النفر وقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر وقول الصادق ع لابان بن تغلب افت وعليكم بفلان وفلان وخذوا
معالم دينكم عن فلان والطريقة المستمرة في الاعصار السابقة الى زمان الائمة ع من رجوع النسوان والعوام الى قول
العلماء من دون ان ينقلوا لهم متن الحديث وكيف يمكن فهم الحديث للعجمي القح ومن اين ينفع ترجمة العالم له الا مع اعتماد
العامي على فهمه واجتهاده في فهم معناه الى غير ذلك من المفاسد التي لا تعد ولا تحصى فيما ذكروه وقد مر بعض كلماتهم
في مسئلة البحث عن مخصص العام وسيجيء بعض منها في شرائط الاجتهاد والحق ان الوقت اشرف من ان يصرف في ذكرها
وذكر الجواب عنها ولذلك طوى فحول العلماء ذكر كلماتهم في كتب الاصول ولم يتعرضوا لذكرها وذكر ما فيها ولما شاع في
الاعصار المتاخرة هذه الطريقة وتكلم بعض اصحابنا في بعضها لم نخل هذا الكتاب من الاشارة الى بعض كلماتهم ودفعها
والخبير البصير يكفيه ملاحظة ما ذكرنا في هذا الكتاب مما لم نذكره نسئل الله العصمة في كل باب فانه ولي الخير والصواب

قانون اختلفوا في جواز التجزي في الاجتهاد وتحقيق القول فيه يتوقف على بيان مقدمة وهي ان جواز
الاجتهاد والتقليد ووجوب الرجوع الى المجتهد من المسائل الكلامية المتعلقة باصول الدين والمذهب لا من اصول
الفقه ولا من فروعه فهو يجري مجرى وجوب اطاعة الامام وتعيينه لانه لا مناص عن لزوم معرفة ان الحجة بعد غيبة
الامام ع من هو ولا دخل لذلك في مسائل الفروع فان المراد بالفروع هو الاحكام المتعلقة بكيفية العمل بلا واسطة
ويسمى الاحكام العملية ايضا ومقابلها الاصول وهي الاعتقادات التي لا تتعلق بالتكليف بلا واسطة وان كان
لها تعلق بها في الجملة ولا في مسائل اصول الفقه فانها الباحثة عن عوارض الادلة وليس ذلك من عوارض الادلة
ايضا كما لا يخفى بل معرفة حقيقة الاجتهاد والمجتهد ايضا ليس من مسائل اصول الفقه ولذلك جعل بعضهم الاجتهاد
والترجيح من جملة موضوع هذا العلم والحاصل ان الرجوع الى العالم باحكام الشرع في غير حضرة الامام ع من
مسائل اصول الدين والمذهب التي تثبت بالعقل والنقل ايضا مثل المعاد ومثل وجوب الامام بعد النبي ص
للرعية ونحوهما فكما لا بد للمكلف الاعتقاد بمتابعة الامام ع اما بالعقل او بالنص فكذا لا بد من الاعتقاد
بوجوب متابعة العالم بعد فقد الامام ع اما بالعقل او بالنقل بعد عدم حضور الامام ع سواء كان في حال

جوئه وظهوره او فی حال غیبته المنقطعه اما العقل فلان کل من یدخل فی اهل دیننا مثلا یعلم بالضروره من شرع
نبینا ان له احکاما کثیره فی کل شئ علی سبیل التفصیل وان التکلیف بها لم ینقطع وانه لابد من یعلم هذه الاحکام
علی سبیل التفصیل یمکن الرجوع الیه لئلا یلزم التکلیف بالمحال ولیس ذلک الا فی جملة العلماء واما النقل فلکل
ما ورد من الامر بالسؤال عن اهل الذکر وما ورد من الامر بالرجوع الی اصحابهم ع فی الاحکام مع بداهة شرکتنا
مع الحاضرین فی التکلیف بقی الکلام فی تحدید العالم وبیان المراد منه ولا ریب ان العالم باحکامهم علی سبیل القطع
باجمعها داخل فیه وکذا الظاهر ان العالم بها ظنا من الطرق الصحیحة وهو المسمی بالمجتهد ایض داخل فیه سواء کان فی
ظهور الامام ع او غیبته المنقطعة ولا ریب ولا شک فی جواز الاخذ منه اذا کان عالما بکل الاحکام او ظانا لها
علی الوجه المذکور وهو المسمی بالمجتهد المطلق والمجتهد فی الکل وکذا اذا کان عالما بالبعض علی سبیل القطع فی خصوص
ما علمه علی جوازه عن الظان ببعضها من الطرق الصحیحة علی الوجه الذی ظنه المجتهد المطلق وهو المسمی بالمتجزی
عن الظان ببعضها او کلها من غیر جهة الطرق الصحیحة کعالم اخر غیر بالغ رتبة الاجتهاد ولیس له من العلم حظ الا التقلید
بمجتهد او غیر مجتهد ففیهما خلاف واشکال فههنا مقامان الاول انه هل یجوز الاخذ من غیر المجتهد کالعامی
او من هو ارفع درجة منه ولکن لم یبلغ رتبة الاجتهاد ام لا والثانی هل یصح الرجوع الی المتجزی ام لا وهل یجوز للمتجزی
العمل بظنه ام لا فنحمل التحقیق فیهما ان من اوجب الرجوع الی المجتهد المصطلح ان اراد مطلقا حتی علی الغافل
والجاهل راسا فهو خروج عن مذهب الامامیة وذهاب الی القول بجواز تکلیف ما لا یطاق ومن جوز الرجوع الی
غیره فان اراد ذلک مع تفطنه لاحتمال بطلان ما ارتکبه من الاخذ عن غیر المجتهد واحتمال وجوب الاخذ عن المجتهد فهو
خروج عن مقتضی الدلیل وتقصیر فی حق التکلیف کما ان غیر الغافل اذا تفطن لوجوب القول بالخلیفة بعد الرسول ص
وتفطن للاختلاف وللزوم معرفة حال الامام ع وانه لابد ان یتصف بوصف یمتاز به عما عداه وقصر فی الاجتهاد فی تعیینه
واکتفی بتقلید ابیه او استاده او غیرهما فهو مؤاخذ ومعاقب فکذا ما نحن فیه لا بد ان یتفحص ویتامل فی ان ما یعلم ثبوته
اجمالا بالضرورة الدین ویعلم انه یجب علیه اتیانه والامتثال به من ذا الذی یجب ان یرجع الیه فی بیان تفاصیلها واما
الغافل عن لزوم التامل فی المرجع والمطاع الذی یعتقد انه لا امام الا من قال والده بامامته ولا یختلج بباله احتمال
سواه ولا یبلغ فطنته فوق ذلک وکذا من یعتقد ان احکام الدین هو ما علمه ابوه او امه ولا یختلج بباله احتمال سواه
کالاطفال فی اوایل البلوغ سیما اطفال العوام بل ونسوانهم واکثر رجالهم فهم مندرجون فی عنوان الغافل وتکلیف
الغافل فیتبع فالعبادات الصادرة منهم ان وافق الواقع ونفس الامر فلا قضاء علیهم ایض لان الامر یقتضی الاجزاء
وتکلیفهم فی هذا الحین لیس الا ذلک بل ولو لم یعلم مطابقته للواقع ایض بل ولو علم عدم مطابقته للواقع ایض لعین
ما ذکر واما من تفطن وقصر فهو معاقب وان طابق عبادته للواقع واما القضاء فیما لم یطابق الواقع فلا
اشکال فیه وفیما لم یعلم فیه المطابقة وعدمها الظ ایض وجوب القضاء انما الاشکال فی صورة المطابقة ولا یبعد
القول بوجوب القضاء ح ایض لعدم صحة قصد التقرب فی هذه العبادة فیکون باطلا فح قول مشهور علمائنا
من بطلان عبادة من لم یاخذها من المجتهد ولو طابق الواقع لابد ان ینزل علی ذلک ولکن کلام کثیر منهم مطلق
ومرادهم عن قولهم ان الجاهل غیر معذور الا فی موارد خاصة هو الجاهل تفصیلا لا اجمالا ایض لا یقال ان الاصل
حرمة العمل بالظن خرج ظن المجتهد المطلق ومقلده بالاجماع وبقی الباقی لانا نقول ان الطفل فی اول البلوغ لا
یمکنه معرفة وجوب الاخذ من المجتهد ولا معرفة المجتهد بشرایطه غالبا ولا یجب علیه تحصیل ذلک قبل البلوغ سلمنا

لکن یمکن

لكن يمكن في حقّه ان لا يتفطّن لذلك وكان متغافلا عن وجوب تحصيل ذلك ولم يظهر له ما يوجب تزلزله بل يعتقد بسبب
حسن ظنّه بوالديه او بمعلّمه انّ العبادات والاحكام انّما هي ما يعلمه هؤلاء وعلّموها ايّاه سيّما اذا كان ابوه من العلماء في
الجملة وان لم يكن له قوّة الاستنباط ولم يكن ناقلا عن مجتهد ولا مقلّدا له فهل نقول هذا الطفل الغافل الّذي لا يختلج بباله
احتمال انّ المقصود منه غير ذلك ان يعتدّ بربّه الله تعالى على ترك التقليد وعلى فعل العبادة على النّهج الّذي علّمه هؤلاء فان
قلت لا يوجد هذا الفرض قلنا كلامنا على هذا الموضوع ومع تسليمك للكبرى فلا يضرّنا القدح في الصّغرى لانّها
وجدانيّة مع انّ انكار ذلك مكابرة ومخالفة للحسّ والبديهة ثمّ اذا صار الطّفل اكبر قليلا وزاد اطّلاعه ومعرفته بسبب
معاشرة النّاس وملاقاته لمن هو اعلم من هؤلاء ورأى مخالفة من هو افهم من هؤلاء ايّاهم يرتفع ظنّه السابق ويميل
الى ما قاله هؤلاء ويعتقد انّ الشريعة انّما هو ذلك لا ما علمه هؤلاء الاوّلون وفي هذه المرتبة ايضا غافل عن احتمال
ان يكون التّكليف غير ذلك وعن احتمال ان يوجد شخص اعلم وتكليفه هو العمل بظنّه الّذي اطمأنّ به الى ان يعثر على
الفقيه في الكلّ والمجتهد المطلق ومرادنا من المجتهد هنا مقابل المقلّد والعامي لا المجتهد المصطلح الّذي هو مقابل
الاخباريّ ايضا مجتهد بهذا المعنى والحاصل انّ المراد من المجتهد في هذا المقام هو البصير الّذي يجوز الرجوع اليه
ثمّ اذا اندرج الى ان يحصل له العلم وقوّة فهم الادلّة في الجملة فيظهر له انّ الطريق انّما هو الاستنباط عن الادلّة و
تحصيل ما هو مراد الشارع عن تلك الادلّة ثمّ انّ في هذه المرحلة عرضا عريضا من انّ المعتبر هنا هل هو مجرّد
الظنّ الحاصل من الدّليل على ايّ نحو يكون ولا بدّ ان يكون على وفق قواعد المجتهدين او على وفق قواعد الاخباريين
وهل يكفي التجزّي في الاجتهاد او يجب ان يصير مجتهدا مطلقا وهل يشترط في الاجتهاد جميع الشرائط الّتي سنذكرها
او بعضها وهل يجوز الاكتفاء بالاستنباط الاوّل او يجب التكرير في كلّ واقعة وهل يجوز الاكتفاء بمجرّد حصول
الظنّ القوي فكلّ هذه المراتب مراتب الظنون ولا سبيل الى العلم في اكثرها فالقول بانّ البرهان القاطع انّما دلّ
على حجيّة ظنّ المجتهد المطلق وغيره داخل في الظنّ المحرّم الممنوع منه شطط من الكلام اذ قد اثبتنا انّ الاصل حين انسداد
باب العلم العمل بالظنّ الى ان يثبت المخرج منه وقد ظهر ممّا ذكرنا صعوبة بيان القدر المجمع عليه من المجتهد المطلق فانّ
كلّ واحد من الاخباريين والمجتهدين يغلّط صاحبه في الطّريقة والقول باخراج الاخباريين عن زمرة العلماء ايضا شطط
من الكلام فهل تجد من نفسك الرّخصة في ان تقول مثل الشيخ الفاضل المتبحّر الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العاملي ليس حقيقا
لان يقلّد ولا يجوز الاستفتاء عنه ولا يجوز له العمل برأيه لانّه اخباريّ او تقول انّ العلّامة على الاطلاق الحسن بن
يوسف بن المطهّر الحلّي ليس اهلا لذلك فظهر انّ المجمع عليه هو القدر المشترك الموجود في ضمن احد افراده المبهم عندنا
وتعيينه ليس الّا باجتهادنا وظنّنا فاين المجمع عليه حتّى نتّكل عليه فيبقى المجتهد بالاصطلاح المتأخّر والاخباريّ و
المتجزّي كلّها داخلة تحت دليل جواز العمل بالظنّ مع انّ غاية ما ثبت على هذا الشّخص الاجماع على جواز العمل بظنّ المجتهد
في الكلّ وهو في غيره متأمّل وذلك لا يوجب تعيّن العمل على الاوّل وحكمه بحرمة غيره والاصل ينفي تعيّن الوجوب والّذي
ثبت اشتغال الذمّة به هو وجوب ان لا يترك مقتضى كليهما معا لا وجوب احدهما المعيّن عند الله المبهم عنده مع
عدم العلم بتعيينه كما اشرنا في مباحث الاصل والاستصحاب فراجع وتأمّل ثمّ نتنزّل هكذا الى ان يصل الى الطفل
في اوّل البلوغ وممّا ذكر يظهر انّه يجوز ان يعتني ظنّ المتجزّي بحاله مع مخالفة المجتهد المطلق له ايضا ثمّ اعلم انّ مراتب
الظّنون المذكورة مختلفة في انّ صاحبها قد يتفطّن لكونه ظنّا وقد لا يتفطّن ويحسبه علما بسبب الاطمئنان الحاصل
وذلك لا ينافي كونه ظنّا اذ ليس كلّ احد واجدا لشيء عالما بذلك الشيء بل قد نعلم شيئا ولا نعلم انّا نعلمه فلا ينافي ما ذكرنا

من هذا الاعلم

فانّ العالم الاخباريّ م

اولابدّ من تحصيل الظنّ صح

هو صح

عدم تعرفة الطفل في اول البلوغ مثلا بين الظن والعلم واعلم ايضا ان لكل مرتبة من تلك المراتب مدركا هو دليل الحكم
ودليل على جواز العمل به كما هو الشان في القطعيات ايضا فمدرك الطفل في تكاليفه هو قول ابيه او امه او معلمه ودليله على
حجية ذلك عليه هو ما استحسنه من انه اكبر منه واقرب الى الشرع واسن منه فلا بد ان يكون مطلعا بحال الشرع وهكذا
دليل من ترقى عن هذه المرتبة بالتنبه الى معلمه الاعلم وهكذا الى ان يحصل له قوة الاستنباط فمدركه حينئذ هو ادلة الفقه و
دليله على الحجية هو كبرية الكلية الثابتة بالدليل مثل الاجماع او لزوم التكليف بما لا يطاق لولاه لبقاء التكليف وسد
باب العلم عليه الا من هذه الجهة ولا فرق في ان الدليل على حجية الاستنباط من المدرك وانه يجوز له الاستنباط مما
يتمسك به بين المجتهد وغيره والمتجزي وغيره فنقول ان جواز عمل المجتهد المطلق برايه في كل واحد واحد من المسائل موقوف
على جواز اجتهاده في المسائل وجواز اجتهاده في المسائل موقوف على جواز اجتهاده في انه هل يجوز له الاجتهاد في المسائل ام لا
وكذا المتجزي جواز العمل على اجتهاده في شخص مسئلة احاط لمداركها موقوف على جواز اجتهاده في جنس المسائل التي احاط
بمداركها وهو موقوف على جواز اجتهاده في انه يجوز له الاجتهاد وهكذا انتزل الى الطفل والحاصل انا نقول لا بد ان يكون
كل واحد من المكلفين اخذ تكليفه بالاستدلال في حجية المدرك فان امكن تحصيل العلم في الاستدلال فالمطلوب هو العلم
والا فهو الظن فعلى هذا فكما ان المجتهد المطلق يستدل على جزئيات المسائل بظنه في كل واحد منها وعلى حجية ظنه في كل
واحد منها بكبرية الكلية الماخوذة من الادلة المتقدمة والمقلد يستدل على جزئيات المسائل بقول مجتهده وعلى حجية قول
مجتهده بكبرية الكلية فكذلك الطفل يستدل على جزئيات المسائل بقول ابيه مثلا وعلى حجية قول ابيه بما ذكرنا من الاستحسان
وكما ان المقلد لا بد ان يجتهد في تحصيل المجتهد ويكتفي بالظن في تعيينه مع فقدان الطريق الى العلم فكذلك الطفل يجتهد
بفهمه في تعيين المعول والمرجع وكما ان تشكيك المشكك بان مجتهد المقلد غير لائق للاتباع يوجب تنزل المقلد عن اطمينانه
ويجب عليه التفحص والتفتيش والاجتهاد ثانيا لتحصيل مجتهد اخر وابطال تشكيك المشكك فكذا حال الطفل فكما ان
استفراغ الوسع معتبر في تحصيل المجتهد ولا يجوز على المقلد العاري من المسامحة في ذلك فكذلك الطفل ومن فوقه من العوام
اذا اشكل له مشكك بان يقول ان اباك لا يليق بالتقليد او يجب عليك معرفة الاحكام وتحصيلها من مجتهد مقبول
فنزل اطمينانه ولا يجوز له العمل بعد ذلك بهذا الظن بل لا يبقى ظن كما ان المجتهد بعد ما استفرغ وسعه واستقر ظنه
على حكم فاخبره معتمد من العلماء ان في الكتاب الفلاني حديثا صحيحا يدل على خلاف ما ذكرت وان فلانا ادعى الاجماع في
الكتاب الفلاني على خلاف ما ذكرت فيتزلزل ولا يجوز له العمل حتى يتفحص ويتامل في ذلك ثم يعمل على ما اقتضاه واما
تفصيل الكلام في المقام الاول فهو ان المشهور بين فقهائنا ان الناس في غير زمان حضور الامام صنفان اما مجتهد واما
مقلد له ومن لم يكن من احد صنفين فعباداته باطلة وان وافق الواقع ويؤدى هذا المؤدى قولهم بان الجاهل في الحكم الشرعي
غير معذور وذهب جماعة من المتاخرين منهم المحقق الاردبيلي ره الى ثبوت الواسطة ومعذورية الجاهل وصحة عباداته
اذا وافقت الواقع حجة المشهور ان التكاليف ثابتة بالضرورة وسبيل العلم اليها منسد ولا دليل على العمل بالظن الا ظن
المجتهد لاقتضاء الاجماع والضرورة بذلك والمقلد له للزوم اختلال نظام العالم لو اوجبنا الاجتهاد على الجميع وفيه
ان وجوب الرجوع الى المجتهد ان اريد بالتنبه الى من تفطن لوجوب المعرفة ولم يقصر فطنته على الاكتفاء على من هو
دون المجتهد فمسلم وان اريد مطلقا فممنوع لان الغافل عن هذا المقدار من وجوب المعرفة الذي اوجب معرفته ان ما يفعله
ابوه او امه هو ما لا يحتمل البطلان وليس الصلوة مثلا غير ما يفعلانه ولا تزلزل في خاطره في هذا المعنى كيف يكلف
بالرجوع الى المجتهد ومعرفة المجتهد وتعيينه وهل هذا الا التكليف بما لا يطاق ولذلك يكتفي في من بلغ فطنته الى لزوم

الرجوع الى

في تفصيل الكلام في [illegible]

في احتجاج المشهور على معذورية الجاهل

الرجوع الى المجتهد بحصول ظنه بان هذا الشخص مجتهد ويكفيه ذلك وان اتفق فى الواقع كونه غير مجتهد وهل ذلك الا لان كان
تكليفه بازيد من ذلك تكليفا بما لا يطاق اما لاجل انه غافل عن احتمال ان يكون شخص افضل من ذلك وعن احتمال ان يكون ذلك
قاصرا فى مرتبة الاجتهاد واما لاجل انه جاهل بحقيقة الاجتهاد فما الفرق بين ذلك وبين ما نحن فيه فالطفل فى اول بلوغه
على الفرض الذى ذكرنا فى تعيين ابيه وامه للرجوع اليه مثل هذا المقلد فى تعيين مجتهده واحتجوا ايضا بالاخبار الدالة
على الرجوع الى العلماء مثل مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها وبمثل قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وبمثل الاخبار
الحاكية ان اصحاب الائمة ع اذا كانوا يسئلونهم ع عمن ناخذ معالم ديننا كانوا يقولون عن زرارة او يونس بن عبد الرحمن
مثلا ولم يجوزوا الرجوع الى غيرهم بل انهم ع نهوا عن تقليد العالم المتابع لهواه فضلا عن غير العالم وامروا بالرجوع الى
العادل الزاهد ونحو ذلك وفيه ان هذه كلها خطابات متعلقة بمن يفهم ذلك ويتفطن له ويطلع على هذه المضامين وكون
الغافلين والجاهلين رأسا الغير المتفطنين لازيد مما بلغهم بديهة الذى يفعله الناس او ابوهم وامهم مخاطبين بهذه الخطابات
اول الكلام واما العارفون بذلك المستمعون لهذه الخطابات والمتفطنون لوجود هذه الخطابات واحتمالها بحيث يحصل
لهم التزلزل فى معتقدهم فنحن نقول ايضا بانهم لو قصروا فى تحصيل ما يجب عليهم لكانوا معاقبين ولكان طاعاتهم باطلة
غير مقبولة احتج الاخرون بالاصل وصعوبة حصول العلم بالمجتهد وشرايطه وعدالته سيما مع الاشكال فى معنى
العدالة والكاشف عنها والمثبت لها للاطفال فى اول البلوغ بل وللنسوان بل ولكثير من العوام وفيه انهم ان ارادوا
بذلك الغافل بالمرة او العاجز عن ادراك ما ذكر كما هو غالب الوجود فى المذكورين فهو كما ذكروه والاصل وعسر
الحرج بل تكليف ما لا يطاق كلها دليل على ذلك ولكن يرد عليهم ان تخصيص ذلك بما كان موافقا صلوته لنفس الامر
لا دليل عليه اذ هؤلاء ليس تكليفهم الا ما فهموه ولذلك لم يشترط فى صحة صلوة المجتهد موافقة صلوته لنفس الامر
ويظهر ما ذكرنا من عدم الفرق من بعض كلمات بعض هؤلاء ايضا كما سنشير اليه وان كان صريح كلام المحقق الاردبيلى
اعتبار الموافقة لنفس الامر واما مع فرض التفطن والامكان فلا يتم الاصل للعلم باشتغال الذمة وامكان التحصيل
لان العلم الاجمالى كاف فى وجوب تحصيل التفصيل كما فى المثال المشهور بتكليف المولى عبده بالعمل على الطومار المبهم
ولا حرج فيه يوجب سقوط التكليف واحتجوا ايضا بان المامور به هو نفس العبادة وكونها ماخوذة من الامام او من
المجتهد غير داخل فى حقيقته فمتى وجدت فى الخارج يحصل الامتثال والاصل عدم مدخلية كونها ماخوذة منهم فى صحة
العبادات وكلامهم هذا يقتضى كفاية ذلك وان علم بوجوب المعرفة والتحصيل وقصر فيه واكتفى بظنه او بتقليد من لا
يجوز تقليده وهو صريح كلام بعضهم وقد يقيد بعدم العلم بتعيين ذلك حين الفعل اقول لا مناص فى صحة العبادات
من قصد الامتثال كما حققناه سابقا فى محله وهو المراد من قصد التقرب ولا يصح قصد الامتثال الا مع معرفة كون ذلك
الفعل هو ما امر به الامر فاذا لم يعرف ذلك فكيف يقصد به التقرب هذا هو الفارق بين الواجبات التوصلية كما
بيناه سابقا فان اعتبر هؤلاء مجرد الموافقة وان كان المصلى عالما بوجوب التحصيل ومقصرا فى ذلك فهو باطل لعدم
تحقق الامتثال العرفى للزوم التجرى بالاطاعة والمفروض ان مع العلم بوجوب التحصيل لا يبقى الاطمينان بظنه وتقليده
فهو فى الحقيقة ليس بظن كما اشرنا سابقا والحاصل ان الامتثال العرفى لا يحصل الا بقصد الامتثال وقصد الامتثال
بالفعل لا يتم الا بمعرفة ان الفعل هو نفس المامور به والمفروض انه لا يعلم ذلك لعلمه بوجوب التحصيل وعدم علمه بان
ذلك هو المامور به بل ولا الظن ايضا كما اشرنا ولو فرض حصول الظن فلا حجية فيه مع الاحتمال الظاهر كما اشرنا فى
المجتهد اذا اجتهد وعمل بوجود معارض لم يعثر عليه المجتهد ويدل على ذلك ايضا قولهم ع لا عمل الا بالنية وانما

الاعمال بالنيات وغيرها وان اعتبره بشرط ان لا يتفطن المكلف بوجوب التحصيل ولا يحصل له العلم بذلك ففيه ان اعتبار
الموافقة هنا لا دليل عليه لان التكليف بالموافقة تكليف بما لا يطاق فكذلك ليس تكليفا له فكيف يطلب منه مع انه لا
معنى محصل لموافقة نفس الامر ولا يظن ان المراد منه هو حكم الله الواقعي الذي لا يطلع عليه احد الا الله وما وافق راى المجتهد
الذي في ذلك البلد او احد المجتهدين وما الدليل على ذلك كله وما المبين والمميز له وحكم المجتهد بعد اطلاعه بالموافقة اى
فايدة فيه لما فعله قبل ذلك اللهم الا ان يقال الحكم بلزوم القضاء وعدمه فيتبع ذلك راى المجتهد الذي يقلده بعد العرفة
فيحكم بانه فات منه الصلوة او لم يفت واشتهر بان الحكم بالفوات وعدم الفوات تابع لكون المكلف حين مكلفا بشيء
ثم فات منه وهو اول الكلام ولزوم القضاء على النايم والناسي انما خرج بدليل هو النص وربما يوجه الفرق بان مقتضى
القول بعدم جواز الترجيح بلا مرجح ان تكون لخصوصية الهيئة الصادرة من الشارع مدخلية في تكميل النفس وحصول
القرب الذي هو المطلوب من المامور به فمع المخالفة لا يحصل ذلك كما في تركيب الادوية عند اطباء الابدان فقيه
مع ان تلك الهيئة المخترعة كما انه لا يجوز انتقاصها عما ركبها عليه اطباء الاديان ونفع خاصيتها بذلك فكذلك لا يجوز
خلوها عن قصد التقرب والامتثال الذي هو من كيفيات هذا التركيب وشرايطه ومنع اشتراطه مكابرة كما يشهد به العرف
والعادة والعقل والنقل انه يرد عليه انك ما تقول في مؤدى ظنون المجتهدين في المسايل المختلف فيها فهل التركيب واحد
في نفس الامر او مختلف مجوز كلها بمقتضى تعدد الآراء او غير الموافق بدل عن الموافق كبدل الادوية فان كان واحدا فيرد
ما ذكرت على المجتهد ايضا وان كان مختلفا فيرد عليه بيان الفرق بين المجتهد وغيره وما الدليل الذي جوز ذلك في المجتهد
ولم يجوزه في غيره فهل دليل جواز عمل المجتهد برايه وجواز تقليد الغير اياه الا لزوم تكليف ما لا يطاق لولاه وقد عرفت
انه موجود في الغير المقصر الجاهل الغافل ايضا كما بيناه مع ان نية القربة قد يكون غير كامل من الذي علم وجوب التحصيل
واكتفى بظنه المعلوم بل وهمه واتفق موافقته للواقع وبالجملة الفرق بين الموافق للواقع وغيره حينئذ في الثواب والعقاب
والمدح والذم وغيرهما خلاف طريقة العدلية كما اشار اليه بعض المحققين قال ان احد الجاهلين بوجوب معرفة الوقت
ان صلى في الوقت والآخر في غير الوقت فلا يخلو اما ان يستحقا العقاب ولم يستحقا اصلا او يستحق احدهما دون الآخر
وعلى الاول يثبت المطلوب لان استحقاق العقاب انما يكون لعدم الاتيان بالمامور به على وجهه وعلى الثاني يلزم خروج
الواجب المطلوب المطلق عن كونه واجبا ولو انفتح هذا الباب لجرى الكلام في واحد واحد من افعال الصلوة ويفضي الامر الى
ارتفاع جل التكاليف هذه مفسدة واضحة لا يتبرع لاحد الاجتراء عليه ومعلوم فساده ضرورة وعلى الثالث يلزم
خلاف العدل لاستوائهما في الحركات الاختيارية الموجبة للمدح او الذم وانما حصل مصادفة الوقت وعدمه للقرب
من الاتفاق من غير ان يكون لاحدهما فيه ضرب من التعمل والسعي وتجويز مدخلية الاتفاق الخارج عن المقدور في
استحقاق المدح او الذم مما هدم بنيانه البرهان وعليه اطباق العدلية في كل زمان اقول ولا بد من حمل كلام هذا
المحقق على صورة العلم بوجوب معرفة الصلوة بشرايطها واركانها بحيث يحصل له القطع والظن مع التقصير فيه واما
الغافل فلا بد ان يختار فيه الشق الثاني واجاب بعض الافاضل باختيار الشق الثاني لو كان غافلا عن وجوب
مراعات الوقت وجاهلا بوجوب معرفة الصلوة بشرايطها واركانها بحيث يحصل له القطع او الظن واما مع فرض
العلم بوجوب المعرفة المذكورة فقال ان الذي فعل في الوقت معاقب على ترك السعي لا على ترك الصلوة لانه اتى بها
وليس التحصيل والمعرفة من شرايطها بل هو واجب على حدة واما الآخر فيعاقب على ترك السعي وعلى عدم الاتيان بالصلوة
لعلمه بانه يجب عليه السعي ليعلم الشرايط ويأتي بالصلوة التامة فترك السعي واستمر جهله فلم يأت بها مطابقة

للواقع

للواقع ودفع لزوم كون الامر الاتفاقي مورداً للمدح او الذم بانا نقول ان المدح على فعل الصلوة الناشي عن
العلم ولم نقل بان الذي فعل في الوقت مستحق للمدح بفعله في الوقت بل نقول بانه لا عقاب عليه لتركه مراعاة الوقت
من جهة جهله بها ولا ملازمة بين كون شيء غير مستحق للذم والعقاب عليه وكونه مستحقاً للمدح وحينئذ بان يكون
كل من لم يستحق المدح عليه كما في تارك الزنا لغير الله غاية الامر ان يكون الجاهل بمراعاة الوقت المصلي فيه اقل ثواباً
من العالم الذي راعى الوقت وصلى فيه لان الثاني تقرب الى الله بفعلين والاول بفعل واحد اقول وفيه مع
ما فيه مما يظهر من التامل فيما تقدم ان هذا بعينه الخروج عن قواعد العدل فان الاول لم يقصد منه شيء ازيد من
وقوع فعله في الوقت اتفاقاً وفي الباقي متساويان فدرء العذاب عن احدهما دون الآخر خروج من العدل وكذا
حصول المدح لاحدهما على افعال الصلوة دون الآخر مع ان تخلو الطاعة عن الرجحان واستحقاق المدح ايضاً غير
معهود وقياسه بترك الزنا قياس مع الفارق فان ترك الزنا من التوصليات بخلاف فعل الصلوة في الوقت
وقد احتجوا ايضاً بالاخبار الدالة على دفع الكلفة والعقاب عما لا نعلم مثل قولهم ع ما حجب الله علمه عن العباد فهو
موضوع عنهم وقولهم ع من عمل بما علم كفي ما لم يعلم وقوله ع وضع عن امتي تسعة اشياء وعد منها ما لا يعلمون
ونحو ذلك وفيه ان مدلول هذه الاخبار فيما جهلوه اجمالاً وتفصيلاً ولم يتفطنوا لوجوب معرفته او غفلوا
عنه بعد التفحص والتفتيش ايضاً واضح ومسلم لاعتبار فيه واما فيما علم اجمالاً او وجوب المعرفة فيه وحصل احتمال ظاهر
بوجوب الطلب بالنسبة الى بعض ما لا نعلمه فلا يصدق مدلولها لحصول العلم في الجملة وان لم يكن تفصيلاً ولذا
ترى الفقهاء لا يتمسكون بعموم هذه الاخبار بعد قولهم بالعمل باصل البراءة والعمل باصل البراءة عندهم مشروط
بالتفحص عن الادلة بقدر الوسع ومع حصول الظن بعدمها حتى يعملون بمقتضاها لحصول العلم الاجمالي لهم باختلاف
الادلة وتعارضها واشتغال الذمة بشيء غير مبين والحاصل ان بعد حصول العلم الاجمالي والتفطن بوجوب
تحصيل المعرفة بالاحكام لا يجوز المسامحة والعمل باي ظن يحصل ما لم يطمئن اليه النفس بحيث لم يبق له تزلزل في
الامر ويدل على ذلك ايضاً روايات كثيرة مثل ما رواه الشيخ في الصحيح عن ابي عبيدة عن ابي عبد الله ع قال سئلته
عن امرأة تزوجت رجلاً ولها زوج قال فقال ان كان زوجها الاول مقيماً معها في المصر التي هي فيه يصل اليه او يصل
اليها فان عليها ما على الزاني المحصن الرجم الى ان قال فقلت فان كانت جاهلة بما صنعت قال فقال اليس هي في دار الهجرة
قلت بلى قال فما من امرأة اليوم من نساء المسلمين الا وهي تعلم ان المرأة المسلمة لا يحل ان تتزوج زوجين قال ولو ان المرأة
اذا فجرت قالت لم ادر او جهلت ان الذي فعلت حرام ولم يقم عليها الحد اذاً لتعطلت الحدود وكذا في الكافي وايضاً في
الحسن لابرهيم بن هاشم عن ابي ايوب عن يزيد الكناسي قال سئلت ابا جعفر ع عن امرأة تزوجت في عدتها قال ان كانت
تزوجت في عدة طلاق لزوجها عليها الرجعة فان عليها الرجم وان كان تزوجت في عدة ليس لزوجها عليها الرجعة
فان عليها حد الزاني الى ان قال قلت ارأيت ان كان ذلك منها بجهالة قال فقال ما من امرأة اليوم من نساء
المسلمين الا وهي تعلم ان عليها عدة في طلاق او موت لقد كن نساء الجاهلية يعرفن ذلك قلت فان كانت تعلم ان
عليها عدة ولا تدري كم هي فقال اذا علمت ان عليها العدة لزمتها الحجة فتسئل حتى تعلم وهكذا ايضاً في الكافي والفقيه
وما رواه المشايخ الثلثة في كتبهم وسند بعضها معتبر عن الصادق ع ان رجلاً جاء اليه فقال ان لي جيراناً لهم جوار
يتغنين ويضربن بالعود فربما دخلت المخرج فاطيل الجلوس استماعاً مني لهن فقال له لا تفعل فقال والله ما هو شيء
اتيته برجلي انما هو سماع اسمعه باذني فقال الصادق ع انت ما سمعت الله يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل

اولئك كان عنه مسؤلا فقال الرجل كاني لم اسمع بهذه الاية من كتاب الله عز وجل من عربي ولا عجمي لا جرم اني قد تركتها واني
استغفر الله فقال له الصادق ع قم فاغتسل وصل ما بدا لك فلقد كنت مقيما على امر عظيم ما كان اسوء حالك لو مت
على ذلك استغفر الله واسئله التوبة من كل ما يكره فانه لا يكره الا القبيح دعه لاهله فان لكل اهلا الى غير ذلك من الاخبار
مثل ما دل على انه لا ينفع الطاعة الا بولاية ولي الله وبان يكون جميع اعماله بدلالة ائمته اليه ومثل ما ورد انه لا عمل الا بالفقه
والمعرفة وبالعلم وباصابة السنة ويؤيده الخبر المشتمل على ان القضاة اربعة والناجي منها واحد والباقي في النار فان هذه الاخبار
تدل على ان العلم الاجمالي كاف في التكليف بالتفصيل وتاركه معذب والمراد بالخبر الاخير بدلالة ائمته الى العمل على حسب فهم
المكلف وكذا اصابة السنة والا فيلزم تكليف ما لا يطاق لو اريد ذلك على سبيل العموم ولزوم تكليف ما لا يطاق في الغافل
والجاهل راسا هو المخصص لكل ما يمكن ان يستدل به من العمومات والاطلاقات لو سلم عمومها ودلالتها لان الظني لا يعارض
القطعي واحتجوا ايضا بروايات مثل ما ورد في حكاية عمار انه اصابته جنابة فتمعك في التراب فقال له رسول الله ص كذلك
يتمرغ الحمار افلا صنعت كذا فعلمه التيمم ومثل ما ورد في حكاية ابن مغيرة حيث تطهر بالماء وصلى بهذا محمد ص جامع اهله
لم ياخذه من الشارع ونحو ذلك وفيه ان هذه الاخبار ليست باقية على ظاهرها ولا بد من تاويلها لمخالفتها الدليل
القطعي فيمن يتمكن من التحصيل وتفطن بوجوب معرفة الاحكام بالتفصيل فالتشنيع والتوبيخ على عمار انما يرجع الى
تقصيره في عدم السؤال حتى يفعل صحيحا وان فرض ان عمارا كان جاهلا بلزوم السؤال وغافلا عن حقيقة الحال وصار ما
من العلم بالتفصيل والاجمال فالرواية دليل على جواز عليه نظير ح ونحن لا نتحاشى عنه مع ان استعمال هذا اللفظ وما في معناه
شايع في العرف في ارادة بيان ما هو حقيق بان يفعل والا فلا معنى للتشنيع والتوبيخ على الجاهل والغافل واما الحكايات الاخرى
فيظهر الجواب عنها بملاحظة ذلك فان اتفاق مطابقة ورود الشرع على مقتضى فعلهم يكشف عن حسن ذلك الفعل بالذات
ووجود المصلحة فيه وان كان مقصودهم من ذلك التنظيف لا التطهير الشرعي او ان ظنهم اديهم الى هذا الاختيار باعتقاد انه
حكم الله مع عدم تقصيرهم في تحصيل المعرفة فصار واحد وحسن هذا الفعل لمطابقته للمصلحة الواقعية وكذا يظهر الجواب
ايضا عما استدل بمثل ما رواه الكليني في الكافي عن عبد الله بن عطا قال قلت لابي جعفر ع رجلان من اهل الكوفة اخذا
فقيل لهما تبرءا من امير المؤمنين ع فتبرء واحد منهما وابى الاخر فخلي سبيل الذي تبرء وقتل الاخر فقال اما الذي تبرء فرجل
فقيه في دينه واما الذي لم يتبرء فرجل تعجل الى الجنة فان الظاهر ان الذي لم يتبرء كان جاهلا بوجوب التقية وجبر دخوله
الجنة انه غير مقصر في ذلك لعدم تفطنه وفيه لكنه المقام ان الثواب والعقاب على الفعل والترك انما يتبع العلم والجهل مع
عدم التقصير فدعوى كون من قلد غير من هو اهل التقليد في الاحكام الشرعية معاقبا آثما مما هو شطط من الكلام
ومدعي ذلك اما لا بد له من القول بجواز تكليف الغافل او دعوى عدم امكان حصول هذا الفرد اما الاول فلا خفاء في
قبحه بل الاشاعرة مع نفيهم للقبح العقلي لم يجوزوه واما الثاني فهو يرجع الى النزاع في الصغرى ونحن نتكلم على فرض
ثبوتها فلا يجب علينا مع ان هذه الدعوى تشبه المكابرة اذ نحن نشاهد الفضلاء الفحول والمجتهدين في المعقول و
المنقول ربما غفلوا عما يلزمهم معرفته في الفروع والاصول فضلا عن الاطفال والنسوان وضعفاء العقول وكثيرا
ما راينا الصلحاء الذين ليس همهم الا معرفة الدين وتحصيل الشرايع باليقين وكان شغلهم مجالسة العلماء والتردد
في ابواب الفقهاء والمسئلة عن مسائل صلوتهم وطهارتهم وصيامهم ثم ظهر لهم انهم غفلوا عن السؤال عن بعض ما هو من
واجبات عباداتهم وكانوا يعملون بشيء من احكامها على سبيل ظنهم بصحته من دون اخذه من العالم لاجل عدم تفطنهم للسؤال
وغفلتهم عن حقيقة الحال وربما كان مخالفا لراي مجتهده ايضا فكيف يدعي عدم تحقق فرض الغفلة الا ترى انهم لا يحكمون

بكفر منكر الضروريات اذا امكن في حقه الشبهة فاذا جوّزنا الشبهة في الضروريات فكيف لا يجوز الغفلة في النظريات و
الامور الخفية نعم الغفلة في الامور العامة البلوى لمن زاول الشريعة وخالط اهلها بعيد جدّا اذا نبّه عليه مضافا الى
انّ عموم البلوى تنبيه آخر كما اشير اليه في الروايات مثل صحيحة ابي عبيدة ورواية يزيد الكناسي المتقدمتين فان امرأة عرفت
عليها التربّص بعد الطلاق في زمان مجهول لها مقداره حتى تحلّ لزوج آخر فكيف يجوز لها التزوّج باعتذارها انّي لم اعرف
مقدار الزمان بل يجب عليها السؤال لحصول العلم لها بالتكليف على الاجمال ولو فرض وجود امرأة لم يقرع سمعها لزوم
العدة فلا ريب انّها معذورة وقد يطلق المستضعف على مثل ذلك ولا ريب ان اكثر الاطفال في اوايل البلوغ وكثيرا من
كثير من النسوان والعوام في غالب احكامهم يلحقون بالمستضعفين بهذا المعنى وان لم يكونوا مستضعفين من جهة العقل قد
عرفت ان الغفلة يحصل للعلماء والفضلاء ايضا فالنزاع بين مشهور علمائنا والمحقق الاردبيلي وموافقيه لا بد ان يكون
فيمن حصل له العلم بالاجمال وتفطّن لوجوب التحصيل لكن قصّر في تحصيله وعمل بمقتضى ما قاله من لم يكن اهلا للفتوى
وحقيقا بالتقليد او بظنّه ولذلك شرطوا فيه موافقة الواقع وقد عرفت التحقيق وانه ليس كما قالوه ثمّ ان قلت ان ما
ذكرت يوجب سدّ ابواب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الّا للمقصّر المتقاعد عن التحصيل مع علمه بوجوب المعرفة فلا يجب
الغافلين عن الاعمال الشنيعة ولا امرهم بالعبادات الصحيحة فينتفي فايدة بعث الرسل وانزال الكتب قلت ما ذكرته بعينه
شبهة ترد على الله في اصل بعث الانبياء وانزال الكتب وتأسيس الاحكام وحلّها انّ هذه الاحكام والآداب والاعمال لها آثار
وثمرات وخواصّ بها يستكمل نفس الانسان ويحصل له بسبب استعمالها قرب الخالق المنّان ولطف الله تعالى يقتضي ابلاغ ذلك
بحسب وسع عباده ومقتضى طاقتهم الا ترى انّ الانبياء لم يقدروا في زمان بعثهم على تبليغ جميع الاحكام الى جميع اهل
العالم وخصوصا المكلّفين في كلّ واحد من البلاد وحكمة الله تعالى اقتضى تبليغ ذلك وتتميمه متدرّجا ومن لم يكمل عليه
الحجّة ولم يتّضح له الحجّة منهم في زمانهم ع فلا سبيل للمؤاخذة عليهم ومن قرع سمعه شيء من ذلك فيجب عليه التفحّص عنه
بمقدار يصل منه الى وجوبه ويكفي بمقدار يبلغ فطنته الى كفايته ومع ذلك فلو فرض اطّلاع النبيّ ص او من يقوم مقامه
على غفلة خصوص شخص عمّا جاء به للخلق للارشاد والتعليم فيجب عليه تنبيهه وارشاده فكذلك الآمرون بالمعروف و
الناهون عن المنكر يجب عليهم تنبيه هؤلاء وارشادهم طريقة الحقّ لانّه هو مقتضى اللطف ولا يستلزم ذلك كون تلك
الطريقة وسلوك غيرها بمقتضى اجتهاده وبذل مجهوده معصية حتّى يكون ردعه من باب النهي عن المنكر والحاصل انّ
مقتضى اللطف تبليغ العمل الذي له خاصيّة واثر يداته لتحصيل الكمال وما يعمله ذلك المكلّف بمقتضى وسعه وان لم يكن
عليه مؤاخذة لكن لا يترتّب عليه الاثر الذي يترتّب على العمل الصحيح الموافق لارادة الشارع وان كان لا يخلو عن اثر و
ثواب ايضا لئلا يلزم الحيف والجور والفرق بين من يأتي بالعمل على حدوده ومن لا يأتي بتمام حدوده مع اشتراكهما في
عدم التقصير في التحصيل لا يوجب الظلم والحيف بل انّما يوجب الحيف والظلم ان قلنا بخلوّ عمل الناقص عن الاجر راسا ونحن
لا نقول به وينتهي الكلام في هذا في الغالب الى تفاوت الاستعدادات وتفاوت العمل بسبب تفاوت الاستعداد وتفاوت
الاجر لذلك لا يوجب ظلما والّا فلا بدّ ان لا يتفاوت حال المعصوم مع حال مؤمن لم يقصّر في تحصيل واجباته بحسب طاقته
وهو كما ترى وتفصيل هذا الكلام محلّ آخر ومنتهى الكلام فيه الى الخوض في لجج مسائل القدر وهو منهيّ عنه وما
يتعلّق من المسئلة بما نحن فيه من المقصود منه واضح هذا الكلام في الثواب والعقاب وامّا الكلام في الاعادة والقضاء فهو
مسئلة فقهية تابعة للكلام في مسئلة اصولية ويظهر لك حقيقة الحال فيه بما نبيّنه في مسئلة انّ الامر يقتضي الاجزاء
ومسئلة انّ القضاء ليس بتابع للاداء وقد عرفت انّ الحقّ انّ القضاء انّما يثبت بدليل جديد فكلّما لم يثبت فيه دليل

على الوجوب فالاصل عدمه والذي يمكن ان يصير قاعدة في المقام مع قطع النظر عن الادلة المختصة بالمقامات الخاصة هو مثل
ما ورد في صحيحة زرارة عن الباقر ع ومتى ما ذكرت صلوة فاتتك صليتها ولكن الاشكال في فهم معنى الفوات وفي الفرق
بين مثل المجنون وفاقد الطهور والحايض والناسي والنايم حيث يحكم على بعضها بالقضاء دون البعض وقد يفرق بين فقد
الشرط ووجود المانع فعدم الفوت عن المجنون مثلا لعدم الشرط فلم يتعلق به شيء حتى يصدق الفوات وكذا فاقد
الطهور على القول به بخلاف النائم والناسي فان النوم والنسيان مانعان والشرط غير مفقود وهو التكليف وهو تكلف
واضح اذ ليس كون النوم مانعا مثلا باولى من كون اليقظة شرطا وليس انتساب سقوط التكليف الى فقدان الشرط باولى
من انتسابه الى وجود المانع فكما ان الحايض يمكن ان يكون سقوط صلوتها لاجل عدم الطهارة فيمكن ان يكون لاجل وجود
الحيض فالاولى الرجوع الى الفهم العرفي وان اطلاق الفوات في العرف ينزل على اي شيء فما ثبت فيه الاطلاق فيحكم بالقضا
وما ثبت عدمه وما شك فيه فلا يثبت القضاء لا يقال لا مدخل للعرف فيما هو من الاحكام الشرعية فان المدار في الاطاعة
والامتثال على الظنون كما يحكم به العقل والعادة فكما يحسن بل يجب على المسافر تهيئة السفر وملاحظة العدة واخذ السلاح مع
احتمال الفوت قبل الاحتياج الى الاستعمال فكذلك الصحيح السالم العاقل المتفطن التهيؤ للعبادة قبل الوقت فمن كان في
نظر اهل العرف من المستعدين لتعلق التكليف به ثم فات يصح اطلاق الفوت عليه كالنايم والناسي في الصلوة بخلاف الصغير
والمجنون وكذلك يقال في العرف للتاجر المالك للقنية الطالب للاسترباح اذا منع من سفر خاص فات منه هذا الربح بخلاف
الفقير الذي لا شيء له فنرجع الى ما نحن فيه ونقول ان المكلف الذي استقر رأيه على طاعة وعلم ان تكليفه ليس الا ذلك او ظنه
ظنا يطمئن به من دون تزلزل فيكون ذلك تكليفه واذا اتى به على ما فهمه فخرج عن عهدة تكليفه ولم يفت منه ما كان
مكلفا به عرفا فما الدليل على وجوب القضاء خارج الوقت كما ان المجتهد والمقلد له اذا ظهر لهما بعد الوقت خطاء ما فعلاه
في الوقت بحسب ظنهما وكما ان عدم مطابقة الواقع لا يضر لهما فلا يضر بالجاهل ايضا واما الاعادة فالاظهر فيه ايضا
العدم لان الامر يقتضي الاجزاء وكان مامورا بما فعل وقد فعل والقول بانه مامور بذلك ما دام متصفا بصفة الجهل
فهو دعوى خالية عن الدليل بل الامر مطلق والامتثال يحصل بالمرة هذا واعلم ان الكلام فيما ذكرنا انما هو في الواجبات و
المحرمات والمباحات ونحوها ومهية العبادات وكيفيتها واما الصحة والفساد المترتبان على المعاملات والاسباب الشرعية
كالعقود والجنايات ونحو ذلك فنقول يترتب الآثار على الاسباب وان لم يكن المكلف عالما بترتبها ولا يتوقف الترتب
بالعلم بان الشارع رتب هذا على ذلك ومرادنا بالواجبات والمحرمات ايضا غير التوصليات والا فالواجبات التوصلية
ايضا لا يضر في ترتب الآثار عليها جهالة كونها عن الشارع فعليك بالتامل في مواضع المسئلة والتميز والله الموفق
واعلم ان الكلام في هذه المسئلة بالنظر الى الغافل والجاهل الغير المقصر يظهر ثمرته في وجوب الاستغفار وعدمه ولزوم
القضاء وعدمه واما بالنسبة الى الباحثين عنها فمسئلة علمية لا عملية تعم ثمرتها بالنسبة اليهم في التبليغ والارشاد

وعدمه

واما تفصيل الكلام في المقام الثاني فهو ان المشهور جواز التجزي في الاجتهاد ومنعه جماعة والمراد بالمتجزي عالم حصل له
ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط بحسب علمه او بحسب ظنه وان لم يكن كذلك في نفس الامر بان يكون قادرا على
استخراج بعض الاحكام من المآخذ فقط مثل ان يحصل بتتبعه ان الاخبار الدالة على احكام مسائل الوضوء او مطلق
الطهارة او الصلوة ايضا هي التي عثر عليها وعلم اجمالا ان لا معارض لها في الاخبار الدالة على احكام المناكح والمواريث
والحدود والديات وغير ذلك وعلم ان آيات الاحكام في هذه المسئلة انما هي التي علمها ولا معارض لها وكذا يعلم
مواضع الخلاف والوفاق في المسئلة بالتتبع في كتب القوم في مظان هذه المسائل وكان ممن يعلم الاصول وطريقة

الاستدلال

الاستكمال فيرجع ذلك الى تجزّي الملكة والاقتدار اذ الملكة والاقتدار قابلان للزيادة والنقصان بحسب الاقتصار والاستكمال
او الى تجزّي المسائل بالنسبة الى الملكة بمعنى ان يكون سليقته وطبيعته ملائمة لبعض من المسائل دون بعض فيكون له
ملكة هذا البعض دون الآخر كما ان الانسان قد يكون له سليقة فهم المعقولات دون المنقولات وسليقة نظم الشعر
دون الرسائل والخطب او بالعكس والغالب الوقوع في الفقه هو المعنى الاول اذ الغالب فيه مدخلية الانس والمزاولة في القصور
والكمال ولذلك يحصل ذلك غالبا في اوايل بلوغ مرتبة الاجتهاد واما تجزّي الاجتهاد بمعنى ان يكون قد اجتهد في بعض
المسائل بالفعل دون الباقي فهو ليس بمعنى التجزّي في شيء اذ من المحال عادة ان يوجد عالم اجتهد في جميع المسائل بل
هو محال عقلا اذ المسائل الفقهية غير متناهية وهي تتجدد كل يوم وساعة والحق ان النزاع في امكان التجزّي وتحققه
بالمعنى الذي ذكرنا ومنع ذلك مستندا بان القوة الاستنباطية لا يتفاوت في المسائل فمن كان له قوة البعض فله قوة
الجميع تشبه المكابرة فنقتصر في المقام على الكلام في النزاع الواقع في جواز العمل به وعدمه والاقوى جوازه واحتجوا
على الجواز بانه اذا اطّلع على دليل مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد في تلك المسئلة وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل المطلق ع
له فيها فكما جاز لذلك الاجتهاد فيها فكذا هذا واعترض بان كل ما يقدّر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له
ظنّ عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل واجيب بان المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسئلة بحسب
ظنّه وعدم تعلق غيره بها واعترض ايضا بان ذلك قياس غير جائز لعدم النص بالعلة ولا القطع بان العلة هي القدرة
على الاستنباط او وجود المدارك لاحتمال كونها هي القدرة الكاملة بل هو اقرب الى الاعتبار لكونها ابعد من الخطاء
وردّ بان العلة هي الضرورة والاحتياج لسدّ باب العلم واجيب عنه بانه لا ضرورة مع وجود ظن المجتهد المطلق ثم
الاصل حرمة العمل بالظن خرج عنه ظن المجتهد المطلق بالاجماع وبقي الباقي اقول مجرى الاستدلال يظهر بعد
التامل فيما بيّناه في اجمال المقال وان ذلك ليس بقياس فانا نقول بعد انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية على
العالم الممارس لمدارك الاحكام لا مناص له عن العمل بالظن الحاصل له من تلك المدارك فكما ان المجتهد المطلق يعمل بظنه
لذلك فكذا هذا فان الاستدلال لان الدليل العقلي القائم على عمل المجتهد المطلق بظنه قائم فيما نحن فيه وحرمة العمل
بالظن مطلقا ممنوع بل الظاهر من ادلة حرمة الظن في اصول الدين سلّمنا لكنه حرام مع امكان العلم لا مع انسداده قولكم ان
الضرورة يتقدر بقدرها وهي ترتفع بظن المجتهد المطلق قلنا هو ايضا ظنّ فما وجه الترجيح قولكم ان العمل به
اجماعيّ وهو المخصص قلنا الاجماع على اي قدر وعلى اي حال فان الاجماع على اعتبار ظن المجتهد في الكل له عرض
عريض بل لا يوجد له مصداق اذ قد بيّنا ان المراد من المجتهد في الكل هنا مقابل المتجزّي وهو ايضا على اقسام منهم
من يكون على طريقة الاصوليين ومنهم من يكون على طريقة الاخباريين ومنهم متوسطون وكل من ارباب هذه
الطرايق يخطّئ الآخر واختيار احد هذه الطرايق ايضا مسئلة اجتهادية ظنية فاين المجمع عليه القطعي المقابل للظني يخطئ د
واعتبار القطعية من جهة كونه اجتهادا في الكل لا يفيد مع كونه ظنيا بحسب الطريقة فبقي افراد المجتهد المطلق ايضا تحت
الظن فان قلت نعم ولكن ظن المجتهد في الكل اقوى قلت لا ثم وجوب متابعة الاقوى والا فيلزم رجوع احد
المجتهدين المطلقين اذا كان ظن احدهما اضعف الى الآخر سلّمنا لكن قد يكون ظن المتجزّي بما فهمه اقوى من الظن الحاصل
مما فهمه المجتهد المطلق او يساويه هذا كله مع ان الكلام في تكليف المتجزّي ولا بدّ للمتجزّي هو ان يعرف تكليفه فاعتبار
الظن لا يلاحظ الا بالنسبة اليه في نفسه فاذا حصل له ظن بان هذا الحكم كذا في الواقع فهو لا يجامع مع حصول الظن له
بان الحكم كما فهمه المجتهد في الكل حتى يقال احدهما اضعف عنده والآخر اقوى فمع حصول الظن له بما فهمه يصير ظن المجتهد

فى الكل المخالفة وهمًا عنده ولو فرض عنده احتمال ان يكون لكمال قوة المجتهد فى الكل مدخلية فى فهم المسئلة البعض فهى
موجودة عنده فلا يحصل له الظن بالحكم اصلا وهو خلاف المفروض والقول بان فهم المجتهد فى الكل ابعد من الخطاء فى
نفس الامر عن فهم المتجزى ان اريد منه بالنسبة الى مجموع المسائل فهو كذلك ولا كلام لنا فيه وان اريد بالنسبة الى ما فرض
كون المتجزى مستقلا فيه محيطا بجميع مداركه فكلا مع ان الكلام ليس فى ذلك بل فى تكليف المتجزى وان اريد ان كثرة الاطلاع عند
على قوة المطلق من جهة الغلبة يوجب ترجيح تقليده على تقليد المتجزى فهو كلام اخر لا يتمشى بين المطلقين المتفاوتين
فى العلم فكيف بالمتجزى والمطلق ولا دخل له بما نحن فيه مع انا نقول كما ان العمل بالظن حرام فكذلك التقليد ايضا حرام
فاذا انقسم جواز عمل المتجزى بظنه فكيف جوزتم له التقليد مع ان التقليد ايضا ظن فان قلتم ان الاجماع وقع على جواز
تقليد المجتهد المطلق ولم يقع على جواز عمل المتجزى بظنه قلنا الاجماع قد عرفت حاله فى المجتهد المطلق والاشكال فيه
سلمنا لكن الاجماع على وجوب تقليده حتى على المتجزى ايضا اول الكلام كيف والمشهور بين العلماء جواز التجزى فغاية
الامر التساوى والاحتمالين ولا مناص عن التخيير وهو ايضا يقتضى جواز التجزى واحتمال وجوب التوقف والاحتياط ضعيف
لا دليل عليه واذا ثبت الجواز بطل المنع وان لم يثبت التعين ويمكن اثباته بعدم القول بالفصل ايضا ويؤيد التعين
انه ترك للتقليد وانه اخذ من المدارك نفسها مهما امكن وموافقة العمومات وجوب العمل بالآيات والاخبار وغيره
ذلك ويدل على جواز التجزى ايضا مشهورة ابى خديجة عن الصادق عليه السلام حيث قال انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا
فاجعلوه بينكم قاضيا فانى قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه واعترض عليه بما حاصله ان العلم بشئ من القضايا بالادلة
بما يشمل الظن المعلوم الحجية فالمنكر للتجزى يدعى انه لا يحصل الا لمن احاط بمدارك جميع المسائل فالعلم بشئ من القضايا
لا ينفك عن المجتهد المطلق وان اريد به العلم الحقيقى فموضع النزاع انما هو ظن المتجزى لا علمه قولك ويمكن دفع ذلك
بان اصحابنا رضوان الله عليهم استدلوا بمقبولة عمر بن حنظلة على جواز عمل المجتهد المطلق بظنه والتحاكم اليه حيث قال
فيها انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر فى حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فارضوا به حكما فانى قد جعلته
عليكم حاكما الحديث فنقول اولا ان ظاهر الروايتين هو العلم والخطاب الشفاهى وان كان مخصوصا بالحاضرين لكن
الغائبين مشتركون معهم فى اصل التكليف فاذا لم يكن للغائبين الرجوع الى العالم بالاحكام بالعلم الحقيقى فيكتفى
بالظان من جهة استفراغ الوسع فى الادلة المعهودة فكما ان الظان بجميع الاحكام من جهة استفراغ وسعه فى جميع
ادلتها يقوم مقام العالم بها كما فى مقبولة حنظلة فكذلك الظان ببعض الاحكام من جهة استفراغ وسعه فى ادلة ذلك البعض
يقوم مقام العالم بذلك البعض المذكور فى رواية ابى خديجة فان قلت ذلك الظن ثبت حجيته بالاجماع فيقوم مقام
العلم بخلاف هذا قلت هذا خروج عن الاستدلال بالرواية ورجوع الى اصالة حرمة العمل بالظن وقد مر الكلام فيه ولا كلام لنا
هنا فى الاستدلال بالرواية وثانيا نقول يمكن ان يقال انه يظهر من التامل فى سير الائمة واصحابهم وطريقة رواية الاخبار و
تجويزهم رجوع الناس الى اصحابهم وترخيصهم لاصحابهم فى الاحكام بمجرد انهم علموهم طريقة الجمع بين مختلفات الاحاديث
واستخراجهم الفروع عن الاصول مع انهم ليسوا بمعصومين عن الخطاء والنسيان والاشتباه انهم كانوا راضين بعملهم بظنونهم
الحاصلة من تلك الطرايق ودعواهم بعد جميع ذلك كانوا قاطعين بالحكم الشرعى ولم يكن عندهم احتمال الخطاء مجازفة من القول
فعلى هذا فيمكن حمل العلم والمعرفة فى الروايتين على ما يشمل الظن فيتم دلالة رواية ابى خديجة على التجزى فى الاجتهاد والقول
بالفرق بين الظن الحاصل لاصحاب الائمة دون الموجودين فى زمان الغيبة تعسف سيما والاضطرار فى هذا الزمان الى العمل
بالظن اشد لكون حصول العلم فيه ابعد احتج المانعون بوجهين الاول لزوم الدور وقرروه على وجوه نذكر بعضها فمنها

ان صحة اجتهاد المتجزي في المسائل موقوفة على صحة اجتهاده في جواز التجزي وصحة اجتهاده في هذه المسئلة اعني جواز التجزي
موقوفة على صحة اجتهاده في المسائل اذ هذه ايضا من المسائل المجتهد فيها ورجوعه في ذلك الى فتوى المجتهد المطلق وان كان
ممكنا لكنه خلاف المفروض اذ المراد الحاقه بالمجتهد اولا وهذا الحاق له بالمقلد بالذات وان كان الحاقا بالمجتهد بالعرض وفي
تنبيه ان محل النزاع جواز اجتهاد المتجزي في المسائل الفرعية فنقول جواز اجتهاد المتجزي في المسائل الفقهية موقوف على صحة
اجتهاده في مسئلة جواز التجزي في الاجتهاد وجواز الاجتهاد في هذه المسئلة لا يتوقف على صحة اجتهاده في المسائل الفرعية
بل هو انما يتوقف على صحة دليله الذي استدل به في اثبات هذه المسئلة الاصولية واجتهاده الحاصل لهذا الاستدلال
ليس اجتهادا منه في المسائل الفقهية بل اجتهاد منه في المسائل الاصولية ولا خلاف في جوازه كما يظهر من المحقق البهائي
وغيره ووجهه ان مناط الاستدلال فيها هو العقل واستقلال العقل في ادراك كل مسئلة بدون ملاحظة مسئلة اخرى
بحيث يجزم بعدم المعارض مما لا يمكن انكاره نظير الاجتهاد في المسائل الحكمية مع انه لا يلزم ان يكون المتجزي متجزيا في الاصول
وانما يتم ح اطلاق المتجزي اذا لاحظنا جميع مسائل الاصول والفروع وجعلنا مسئلة جواز الاجتهاد في التجزي جزء من المجموع
وانت خبير بانه لا ملازمة بين التجزي في الفروع والتجزي في الاصول فانا نفرض كونه مجتهدا في جميع مسائل الاصول فنفرض
اولا علم الاصول علما مستقلا ونثبت فيه الاجتهاد المطلق في هذا العلم ولما كان علم الفقه متوقفا على معرفة اشياء اخر
غير هذا العلم فيمكن عدم الاقتدار على الاجتهاد في جميع مسائلها مع كونه مجتهدا في جميع مسائل الاصول وحاصل الكلام ان
جواز التجزي في الفروع موقوف على صحة الاجتهاد في مسئلة جواز التجزي في الفروع وصحة اجتهاده في هذه المسئلة موقوف على
صحة الاجتهاد في هذه المسئلة الاصولية سواء كان متجزيا في المسائل الاصولية او مجتهدا مطلقا فيها فلا دور وانت
خبير بان نظير ما ذكره المانع يجري في المجتهد المطلق ايضا فانا نقول جواز اجتهاده في المسائل موقوف على جواز اجتهاده في
مسئلة انه يجوز له الاجتهاد وجواز اجتهاده في هذه المسئلة ايضا يتوقف على جواز اجتهاده في المسائل اذ هذه ايضا
مسئلة من المسائل وطريق الدفع ان جواز الاجتهاد في جواز الاجتهاد من المسائل الكلامية او الاصولية فيتوقف جواز
اجتهاده في الفروع على جواز اجتهاده في مسئلة الاصول اعني الاجتهاد في جواز الاجتهاد لا يستلزم الدور ودفعه
بان ذلك ثبت بالاجماع والضرورة غير صحيح لما بينا من كون دليله ايضا ظنيا في اكثر افراده نعم يمكن ذلك في اثبات
اصول الدين بان يتوقف وجود الصانع مما ثبت بحكم العقل وحجية حكم العقل ثبت بالضرورة فتامل ومنها
ان اعتماد المتجزي على ظنه بدليل الظني يتعلق بالظن في العمل بالظن بان نقول اعتماد المتجزي بظنه الحاصل من اجتهاده في
المسائل يتوقف على جواز عمله بظنه الحاصل من اجتهاده في مسئلة جواز التجزي ويظهر جوابه مما مر اذ جواز الاجتهاد في مسئلة
جواز التجزي من المسائل الاصولية الثابتة صحتها بدليل ويتوقف احد الظنين على الظن الاخر ليس بدور وقد يقرر هذا
الاستدلال على وجه لزوم التسلسل وجوابه ان الظن الموقوف عليه هو الظن الحاصل في المسئلة الاصولية ولا مناص عن
العمل به فلا يحتاج الى دليل اخر لانتهائه الى القطع وهو انسداد باب العلم وانقطاع السبيل الا الى الظن ومنها ان علم
المتجزي بصحة عمله على ظنه والدليل الظني الدال على مساواته للمجتهد المطلق موقوف على علمه بقبول الاجتهاد التجزي وهو
هذا موقوف على علمه بصحة عمله على ظنه وان شئت بدلت العلم بالظن وقيد ان الدليل الظني في المقدمة الاولى ان كان
عطفا تفسيريا للظنه وكان المراد ان جواز اجتهاده في جواز التجزي موقوف على علمه او ظنه بقبول الاجتهاد للتجزي بمعنى
يجوز التجزي في الاجتهاد فان اراد من جواز التجزي في الموقوف عليه التجزي في المسئلة الاصولية فلا مغايرة بين الموقوف
والموقوف عليه فلا معنى للدور وان اراد جواز التجزي في الفروع فلا يتم التوقف كما هو واضح وكذا ان اراد التجزي في

كليهما وان لم يكن عطفا تفسيريا ويكون المراد من ظنية الظن في الفروع ومن الدليل الظني الدليل على جواز التجزي الذي هو مسئلة
اصولية فان اريد من قبول التجزي في الموقوف عليه التجزي في الفروع فلا نم التوقف في المعطوف وينتفي المغايرة في المعطوف عليه
وان اريد التجزي في الاصول فبالعكس ويظهر مما ذكر حكم ما لو اريد كلاهما ايض لانتفاء المغايرة ح ايض الثاني حرمة العمل بالظن
خرج ظن المجتهد المطلق بالاجماع والضرورة وبقي ظن المتجزي تحت المنع والجواب عنه منع عموم حرمة العمل بالظن وشموله لما
نحن فيه لما مر اذ لسلمنا الكته فيما لم ينسد باب العلم والمفروض انسداده والمفروض منع رجحان تقليد المجتهد المطلق حتى يبقى
فانه الامر انحصار الامر في الظن ومع رجحان احدهما فهو مقدم ثم انه يستشكل في دعوى الاجماع والضرورة على حجية ظن المجتهد
المطلق اما الاجماع فلان ذلك ليس من المسائل المسئول عنها عن ائمتنا ع حتى يعرف من اجماع اصحابهم ع عليه موافقته لرايهم
كما هو المناط في الاجماع عندنا واما الضرورة فان العمل بالظن ليس من الضروريات لصرفه التي لا يحتاج الى واسطة بالبداهة
وان اريد انه بعد انسداد باب العلم فالعمل بالظن الناشي عن الدليل عنده وان الامر بينه وبين التقليد ضروري فهو حسن
لكن لا اختصاص له بالمجتهد المطلق بل المتجزي ايض باخذ بالدليل اقول ويمكن الجواب عن الاول بوجهين الاول ان مرادهم
من دعوى الاجماع لعله اجماع العقلاء واهل العدل من جهة افهامهم الناشية عن الفراد عن لزوم التكليف بالابطاق لو لم
يكن حجة من جهة بقاء التكليف وانسداد باب العلم كما هو المفروض وهذا الدليل وان كان انما يثبت حجية الظن بالحكم الشرعي
من حيث انه ظن لا خصوص ظن المجتهد من حيث هو لكنه يكفينا في هذا المقام لان المستند لم يرد الا جواز ذلك لا تعينه ولكن
مع انه يمكن ان يقال انه بالنسبة الى نفسه والى مقلده لما كان ارجح فتركه الى غيره ترجيح المرجوح وقبيح ايض اجماع العقلاء
هذا يرجع الى دعوى الضرورة ببعض معانيها الآتية والثاني ان المراد هو الاجماع المصطلح ولا مانع منه ويمكن اثباته
بوجهين الاول ان من تتبع سير الصحابة والتابعين في رجوع بعضهم الى البعض وتقرير ائمتهم ع ذلك وتجويزهم الرجوع الى اصحابهم
وتقريرهم على طريقتهم في فهم مطالبهم والجمع بين اخبارهم المختلفة وامرهم بالجمع بالقواعد الملقاة اليهم التي لا يمكن التفريع
عليها والعمل بها الا مع الاعتماد بظنونهم في فهم موافقة الكتاب ومخالفته وموافقة المشهور ومخالفته وكذا معرفة الاعدل
والافقه الذي لا ينفك عن لزوم معرفة العام عن الخاص وطريق التخصيص ومعرفة الاطلاق والتقييد والامر والنهي والمجمل
والمبين والمنطوق والمفهوم باقسامهما وغير ذلك من المباحث المحتاج اليها فبعد ملاحظة ذلك يحصل له القطع برضاء ائمتهم ع
بما يتداولون بينهم من الطريقة بل هذه الطريقة يثبت حجية ظن المتجزي ايض كما اشرنا سابقا فكيف بالمطلق والثاني ان
الكلام هنا في مقام تجزي الاجتهاد واطلاقه لا طريقة الاصولي والاخباري وغيرهما وح نقول اتفاق العلماء في كل
عصر ومصر من زماننا مترقيا الى زمان ائمتهم بحيث لم يعرف منكر يعتد بقوله على جواز العمل للمستنبط المطلق القادر
على تحصيل كل الاحكام بقوته الحاصلة لذلك وما يقرر مقلده له بل لزوم ذلك ووجوبه يكشف عن ان ذلك كان من
جهة رخصة من جانب ائمتهم فهذا هو من مصاديق الاجماع المصطلح كما حققناه في مبحثه ولا ينحصر تحقق الاجماع فيما كان
المسئلة مما يتداوله اصحاب الائمة ع ويسئلونه عن ائمتهم ع واما الجواب عن الثاني فاما اولا فبامكان ارادة ضرورة
الدين بتقريب ما ذكرنا اخيرا في الاجماع بدعوى ان هذه الطريقة المستمرة افادت رضا صاحب الشرع بذلك بديهية واما
ثانيا فبامكان ارادة بديهة العقل بعد ملاحظة الوسائط اعني بقاء التكليف وانسداد باب العلم وقبح تكليف ما لا يطاق
ولكن ذلك لا يفيد الا جواز العمل به من حيث انه ظن ولا يفيد تعينه وقد عرفت كفايته في المقام وما ذكر في الاعتراض
عن تسليم ذلك وتخصيصه لاجل انه يعتمد على الدليل فليس بشيء لا نرى ليس بضروري لا يحتاج ابطال التقليد الى الاستدلال
نعم ما ذكره يصير مرجحا لاختيار الاجتهاد للمجتهد المطلق على التقليد ولا يفيد الضرورة ومقتضى ما ذكره كون جواز

التجزي ايض بديهيا مطلقا وهو كما ترى اذ ترجيح على تقليده لمثله ان سلم فلا تم ترجيح على تقليده للمجتهد المطلق بل ذلك
يحتاج الى الاستدلال وليس بضروري واما ثانيا فبامكان ارادة الاضطرار والاحتياج من الضرورة ووجهه يعلم مما
سبق **قانون** التقليد في اللغة تعليق القلادة قال في الصحاح القلادة التي في العنق وقلدت المرأة فتقلدت
هي ومنه التقليد في الدين وتقليد الولاة الاعمال وقال علماء الاصول كالعضدي وغيره هو العمل بقول الغير من غير
حجة كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله قال العضدي وعلى هذا فلا يكون الرجوع الى الرسول تقليدا له وكذا الى الاجماع
وكذا رجوع العامي الى المفتي وكذا رجوع القاضي الى العدول في شهادتهم وذلك لقيام الحجة لقول الرسول بالمعجزة والاجماع
بما مر في حجيته وقول الشاهد والمفتي بالاجماع ولو سمي ذلك او بعض ذلك تقليدا فلا مشاحة في التسمية والاصطلاح
اقول وعلى هذا فيشكل قولهم يجوز التقليد في الفروع ولا يجوز في الاصول بان المراد من لفظ التقليد هنا ان كان ما
ليس عليه دليل فكيف يجوز في الفروع وان كان مما ثبت عليه دليل فكيف لا يجوز في الاصول والمناص عنه ان يجعل التقليد
هنا مجرد الاخذ بقول الغير مع قطع النظر عن القيد بما له ان اخذ قول الغير في الاصول هو التقليد الاصطلاحي اعني
الاخذ من غير دليل ووجه عدم جوازه هو عدم الدليل او الدليل على العدم وقوله في الفروع ليس به بل هو ما اطلق
عليه التقليد ايض باصطلاح جديد وهو الاخذ ممن قام الدليل على جواز الاخذ عنه ثم يشكل المقام في قولنا ان بعد
جواز التقليد في الفروع فانما يتعين المجتهد العادل للتقليد ولا يجوز تقليد غيره فان ذلك في معنى ان هذا القسم من
الاخذ بقول الغير مخرج عن التقليد عن الاصطلاح الاول لانه عمل بقول الغير بالدليل ولذلك يجوز واما غيره فهو عمل
بقول الغير من غير دليل فلا يجوز وفيه انك قد عرفت سابقا ان اخذ العامي من مثله قد يكون من جهة حجة من عنده وانه
مكلف به فيكون هو مثل تقليد المجتهد واعتبار كون الدليل على الاخذ دليلا في نفس الامر لا عند المكلف لا يتم
للزوم الظلم في الفرق بين المكلفين الآخذين احدهما بقول المجتهد والاخر بقول غيره مع عدم معرفة كليهما بوجوب
الاخذ من المجتهد وعدم اخذ الآخذ من المجتهد من جهة الدليل بل اخذه رجما بالغيب او بمظنة انه ايض مثل العامي الاخر
الذي اخذ منه الاخر واعتبار ان يكون الدليل دليلا عنده وفي نفس كليهما في جواز التقليد ايض مما لم يدل عليه دليل
كما مر وسيجيء ويمكن دفع هذا الاشكال بتخصيص النزاع في الصورة التي زال الغفلة بالمرة وما حصل الشك في صحة
وهو مخصوص بالعلماء والاذكياء كما سنشير اليه ولكن كلماتهم مطلقة ولم نقف على تفصيل في كلامهم الا ان يتوا اعتمد
في التقييد على اصولهم المقررة النافية للظلم المثبتة للعدل وكيف كان فالمشهور بين علمائنا المدعى عليه الاجماع انه يجوز
لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد التقليد للمجتهد في المسائل الفرعية بمعنى انه لا يجب على كل مكلف الاجتهاد عينا بل هو كفائي
قال في الذكرى وعليه اكثر الامامية وخالف فيه بعض قدمائهم وفقهاء حلب فاوجبوا على العوام الاستدلال واكتفوا فيه
بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقايع او النصوص الظاهرة وان الاصل في المنافع الاباحة
وفي المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه ودلالته والنصوص محصورة انتهى وقال بعض البغداديين من المعتزلة انما
يجب على العامي ان يسئل العالم بشرط ان يتبين له صحة اجتهاد المجتهد بدليله والحق الجواز مطلقا سواء كان عاميا بحتا او عالما
بطرف من العلوم للاجماع المعلوم بتتبع حال السلف من الافتاء والاستفتاء وتقريرهم وعدم انكارهم والمدعي في كلماتهم
وصرح بالاجماع السيد المرتضى ره وغيره من علماء الخاصة والعامة قال في الذكرى بعد ما نقلنا عنه ويدفعه اجماع السلف
والخلف على الاستفتاء من غير نكير ولا تعرض لدليل بوجه من الوجوه انتهى ويدل عليه ايض عموم قوله تع فاسئلوا اهل
الذكر ان كنتم لا تعلمون وكل ما دل من الاخبار على جواز الاخذ من العلماء وهي كثيرة جدا وسنذكر بعضها ويدل عليه ايض

لزوم العسر والحرج الشديد بل اختلال نظام العالم اذ الاجتهاد ليس امرا سهلا يحصل عند وقوع الواقعة بل يحتاج الى صرف مدة
العمر او اغلبه فيه واما ما ذكره البغداديون فهو ايضا ضعيف لعموم الادلة وضعف ما استندوا اليه من ان تجويز المستفتي
على المفتي الخطاء يمنع من قبول قوله لعدم الامن من الاقدام على القبيح وانه لا يجوز التقليد البحت في الاصول فاذا كان
مكلفا بالاجتهاد والعلم في الاصول فلا بد ان يكون متمكنا منه والا لزم التكليف بالمحال ومن تمكن من الاجتهاد في الاصول
فيتمكن منه في الفروع ايضا لانها اشكل من الفروع واكثر شبهها منها ويرد على الاول اولا منع كون مطلق تجويز الخطاء مانعا
عن العمل والا لامتنع على المجتهد لنفسه ايضا وثانيا منع زوال تجويز الخطاء بذكر الدليل كما لا يخفى وعلى الثاني منع كون الاجتهاد
في الاصول اصعب فانها مبنية على قواعد عقلية وشواهد ذوقية وجدانية يسهل دركها اجمالا لكل من التفت اليها
وليس المطلوب فيها الا الدليل الاجمالي كما ستعرفه مع ان مسائلها قليلة غاية القلة في جنب الفروع وادلة الفروع جزئية
متفرقة متشتتة واكثرها مبنية على مدلولات خفية محفوفة باختلافات واختلالات لا يرجح زوالها في كثير منها
ثم قال في الذكرى بعد العبارتين السابقتين وما ذكروه لا يخرج عن التقليد عند التحقيق وخصوصا عند من
اعتبر حجية خبر الواحد فان في البحث عنه عرضا عريضا اقول والظاهر ان مراده ان الرجوع الى اجماع العلماء والى النصوص
وغيرهما كما ذكروه مبني على صحة الاستدلال بالاجماع والنصوص وهو من المسائل الاجتهادية سيما اذا كان النصوص من اخبار
الاحاد التي فيها المعركة العظمى فلا يجوز الاعتماد على الاجماع والنصوص الا بعد الاجتهاد في حجيتهما وجواز العمل عليهما فاذا
اعتمد في ذلك على العلماء فهو تقليد وان كان يجتهد في ذلك ايضا فلا فرق بينهم وبين المجتهد مع ان ظاهرهم انهم يفرقون
حيث قال واكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الى اخره وكيف كان فالمسألة واضحة وضعف القولين اظهر من ان يبين نعم ههنا
كلام اخر وهو ان اثبات جواز التقليد للعامي في الفروع او وجوب الاجتهاد من المسائل النظرية التي لا بد ان يجتهد فيها والاجتهاد
المجتهد فيها كيف ينفع للعامي ورجوع العامي الى المجتهد فيها اما بالتقليد ففيه انه يتوقف على جواز التقليد فيه وهو دور
نظير ما اورد على التجزي واما بالاجتهاد وهو خلاف الفرض ويمكن دفعه بان عدم وجوب الاجتهاد عليه من المسائل الكلامية
التي لا بد ان يستقل بها المقلد فلا يرجع فيها الى تقليد المجتهد بل يجتهد المقلد فيها فيحكم عقله لما يعلمه من وجوب الاجتهاد
في الجزئيات وبجواز تقليده في عدم وجوب الاجتهاد ثم التقليد فيها لان العقل بعد التامل سيما بعد سماعه عن العلماء
انه يجوز له التقليد لقبح التكليف بما يوجب اختلال النظام ويستلزم العسر والحرج او المحال يحكم بعدم وجوب الاجتهاد
فهذا ايضا اجتهاد للعامي ويجب عليه الرجوع الى الاجتهاد ح كما انه يرجع في جواز الرجوع الى المجتهد ح الى الكبرى الكلية الثابتة
له من الادلة المذكورة مع بقاء التكليف بالضرورة وسيجيء الكلام في تمام المقام عند بيان لزوم النظر في اصول الدين
للعامي وكيفيته ومقدار تكليفه فان هذه المسألة ترجع الى المسائل الاصولية والمباحث العقلية الكلامية وقد حررناه
في القانون السابق وما ذكرنا ههنا نعلم ان هذا النزاع انما هو بعد زوال الغفلة والجهالة الحاصلة في المرتبة الاولى
من التكليف الى ان يحصل له الاشكال في انه هل يجب عليه الاجتهاد في جزئيات المسائل او يجوز له التقليد فيها وذلك انما
هو لمن حصل حظا وافرا من العلم واوتي قسطا عظيما من الفطنة والذكاء سيما بعد التنبيه بمجالسة العلماء والاستماع منهم
فعلى القول بوجوب الاجتهاد في الفروع للعوام ايضا لا بد ان يخص الكلام بما بعد التفطن لذلك لا في حال الغفلة هذا هو
الكلام في العامي واما المجتهد فلا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين اجماعا اذا اجتهد في المسألة واما قبل الاجتهاد في
المسألة ففيه اقوال الجواز مطلقا وعدمه مطلقا والتفصيل بتضييق الوقت وعدمه والتفصيل بما يخصه وما لا يخصه من الاحكام
والتفصيل بتقليد الاعلم منه وغيره والتفصيل بتقليد الصحابي وغيره دليل المجوز مطلقا عموم قوله تعالى فاسئلوا اهل

الذكر ان كنتم

الذكر ان كنتم لا تعلمون وتقرير ان المجتهد في حال غير الضيق ليس ممن لا يعلم بل الظاهر انه من اهل الذكر واهل العلم الذي
في مقابل غير العالم ودليل المانع مط وجوب العمل بظنه اذا كان له طريق اليه اجماعا خرج العامي بالدليل وبقي الباقي وفيه
منع الاجماع فيما نحن فيه ومنع التمكن من الظن مع ضيق الوقت فظهر ان الاقوى الجواز مع الضيق واختصاص الحكم به اما
عدم الجواز في غيره فلان ظنه اقوى من الظن الحاصل بالتقليد اذ احتمال الخطاء في اجتهاد نفسه من وجه وفي اجتهاد من يقلده
من وجهين اذ احتمال الخطاء في الاجتهاد وفي اخباره عن نفسه انه مما اجتهد فيه صحيحا بخلاف اجتهاد نفسه فانه يعلم بانه مظنونه
ومآل هذا الكلام الى عدم حصول الظن بفتوى المجتهد اذ لا معنى لحصول الظنين في ان واحد احدهما اقوى من الاخر وما
قرع سمعك فيما سبق من عدم لزوم تحصيل الظن الاقوى للمجتهد بل يكفي مجرد حصول الظن بعد استفراغ الوسع فهو معنى اخر
لا يشتبه الفرق بينهما على المتامل واما تقليد الاعلم فهو ايضا لا يجوز لانه لا يلزم من كونه اعلم عدم الخطاء في اجتهاده وعدم
احتمال عدم كونه مما اجتهد فيه في الواقع نعم ربما يكون اجتهاد الاعلم معينا في اجتهاد نفسه مثل ان لا يلاحظ المجتهد المسئلة
ملاحظة اجمالية والتفت الى ادلتها على سبيل الاجمال ولم يعمق النظر فيها ولكن حصل في نظره الظن باحد طرفي المسئلة
ثم اذا صادف ذلك موافقة راي المجتهد الاعلم الاورع فقد تطمئن نفسه بذلك فيصير اجتهاد ذلك المجتهد وموافقته له من
جملة ادلة المسئلة والامارات المحصلة للظن الموجبة للاطمينان عنده واما مجرد اجتهاد الاعلم والاورع فلا يكفي ويتفاوت
المسائل في هذا المعنى باعتبار المآخذ وباعتبار عموم البلوى وعدمه وباعتبار كونها من الامهات ومن الفروع ونحو ذلك
وربما يوجد في نهاية مرتبة التحصيل التردد للمحصل بين ان يجوز له الاعتماد على المجتهد او يجب عليه النظر وح فموافقته رأي
المجتهد الاعلم يصير معينا للاعتماد على نظره ولا يصح العمل عليه مع قطع النظر عن كونه تقليدا بل اعتمادا على ما حصل له
والفرق بين هذا والسابق ان المجتهد في السابق لم ينظر حق النظر ولا يتامل حق التامل ولم يتم نظره باعانة وفاق المجتهد الاخر
بخلاف ما نحن فيه فانه يتمم نظره بقدر طاقته لكنه لا يطمئن بمجرد استفراغ نفسه فيتمم حجيته بموافقة مجتهد **فائدة**
المشهور عدم جواز التقليد في اصول الدين وقيل بجواز التقليد وهذه المسئلة من المشكلات فلنقدم ما عندنا في المسئلة
وبلغه مجهودنا ليكون ذلك معينا على بيان الادلة وتوضيح مطالب القوم ويظهر به محل النزاع في المسئلة ثم
نتعرض للاقوال والادلة مفصلا ونتكلم فيها فنقول قولنا يجوز التقليد في الاصول ان كان معناه يجوز الاخذ بقول
الغير في الاصول كما هو كذلك في الفروع فيشكل بان الاخذ بقول الغير هنا لا يمكن اذ المعيار في الاصول هو الاذعان والاعتقاد
وجواز الاذعان بقول الغير وعدمه مما لا محصل له اذ حصول الظن واليقين من قول شخص ليس من الامور الاختيارية حتى
يصير موردا للتكليف وانما يصير الاخذ بقول الغير في الفروع لان المراد به العمل على مقتضاه لا الاعتقاد به في نفس الامر
فلا بد ان يتكلف هنا ويراد بالاخذ بقول الغير هو العمل على مقتضاه مثل ان من يقلد المجتهد الذي يقول بنبوة نبينا
معنى تقليده ان يعمل على شرعه ويتبع سنته وان لم يحصل له اذعان بحقيته بالخصوص قطعا او ظنا وان كان
قد يحصل له الظن الاجمالي الذي بسببه يعتمد على هذا المجتهد وبهذا يظهر لك الفرق بين المسئلتين المتداولتين هنا
احديهما جواز التقليد في الاصول وعدمه والثانية جواز الاكتفاء بالظن وعدمه اذ قد لا يحصل بالنظر الى الظن
فالظن قد يجامع النظر وقد ينفك عن التقليد في التفاصيل وخصوصيات المسائل وان امكن حصوله بالاجمال فيمكن القول
بعدم جواز التقليد مع الاكتفاء بالنظر المفيد للظن في بعض الاحيان والقول بجواز التقليد مع عدم حصول الظن
بالخصوص وبالتفصيل وان كان معناه يجوز العمل بالجزم المطابق للواقع الغير الثابت كما هو مصطلح ارباب المعقول
فيؤول النزاع فيه الى انه هل يجب عليه اقامة الدليل المفيد للثبوت على مقتضى جزمه ام لا وعلى هذا فنقول المحقق انهما

في اخر الكلام على جواز التقليد في الاصول وعلم ان هذا النزاع في اشتراط القطع يعني ان قلنا باشتراط القطع فلا يجوز
التقليد وان لم نقل باشتراطه واكتفينا بالظن فيجوز لا يخلو عن تامل اذ لقائل ان يقول بعدم لزوم القطع مط وعدم
جواز التقليد معًا كما سنشير اليه او انه قد يحصل القطع مع التقليد على الاصطلاح الاخر واذ قد عرفت ان العلم والظن ليسا
من الامور الاختيارية فمن يقول بوجوب تحصيل القطع او الظن في الاصول لا بد ان يريد بذلك وجوب النظر اذ العلم والظن
في نفسها ليسا من الامور الاختيارية بالذات والنظر قد يحصل به اليقين وقد يحصل به الظن وقد لا يحصل به شئ منهما كالمسائل
المترددة فيها المتوقف عنها فيرجع الكلام في كفاية الظن في الفروع دون الاصول الى ان المجتهد في الفروع يجب عليه النظر الى ان
يحصل له الظن واذا حصل الظن فلا يجب عليه زيادة النظر ليحصل العلم الا انه يجب عليه تحصيل الظن بها البتة اذ قد لا يحصل ولا
يمكن له حصوله كما لا يخفى واما المجتهد في الاصول فلا يجوز له الاكتفاء بالظن مع امكان زيادة النظر المرجو له منه حصول
العلم فلا يجب عليه الاعتقاد بما ظن والعمل على وفقه بل يتوقف مثل من لم يحصل له الظن في الفروع بقرينة القرينة المقابلة
اي الاجتهاد في الفروع ثم يرجع القول بوجوب تحصيل العلم في الاصول ووجوب النظر حتى يحصل له العلم باطلاقه الى دعوى ان
مسائل الاصول كلها مما ينتهي النظر في ادلتها الى العلم فيجب النظر حتى يحصل العلم ومن لم يحصل له فلم يؤد النظر حقه ولم يخل نفسه عن
الشوائب وهو في المسائل الخلافية في غاية الصعوبة ودعوى كون كل محق في نفس الامر مؤديا نظره حق النظر وكل مبطل مقصرا
في غاية الاشكال واما مجرد الموافقة لنفس الامر والمخالفة بمجرد الاتفاق فلا يوجب الفرق كما لا يخفى فكما ان المقلدين المخالفين
المأجورين لا يؤاخذ احدهما بمخالفة نفس الامر في الفروع وكذا المجتهدان المتخالفان فيها فكذا المجتهدان المؤديان حق النظر المتخالفان
في الاصول والقول بان المطلوب اذا كان واحدا في الاصول فيجب على الله نصب الدليل عليه والا لزم الظلم واللغو والعبث
من لم يصبه فقد قصر فيها فيتم اذا ثبت وجوب اصابة الحق والواقع في نفس الامر بل المسلم انما هو اصابة الحق في نظره مع عدم التقصير
والتفريط وما ذهب اليه جمهور العلماء من ان المصيب في العقليات واحد وغيره مخطئ اثم كما يجيء فيما بعد فلو سلمناه فانما
نسلمه في المجتهدين الكاملين المتنبهين للادلة لا مطلق المكلفين كما سننبه انشاء الله نعم لو فصل احد وقال بذلك في
وجود الصانع مثلا في الجملة او ذلك مع وحدته او ذلك مع اصل النبوة او ذلك مع اصل المعاد لم يكن بعيدا اذ الظاهر ان ادلة
المذكورات مما لم يمكن منه دعوى لزوم اصابة الحق النفس الامري اما مثل تجرده تع وعينية الصفات وحدوث العالم ونفي العقول
وكيفيات المعاد وغير ذلك فلا اللهم الا ما ثبت من هذه المذكورات بالتصريح من الله ورسوله بعد ثبوتهما وفي ثبوت التصريح بانه
ايضا خلافات وكلام في مقدار ما ثبت منها وكيفيتها كما سنشير اليها وكذا تعيين النبي ص والوصي بعده لا دليل على ذلك فيهما
ايضا اذ فائدة وجوب النبي والامام هو ارشاد الخلق واطاعتهما لانهما المبلغان من الله تع فمتابعتهما حقيقة متابعة امر الله
تع فاذا جاز ان يكتفى فيما بلغاه بالمظنة الحاصلة من الاجتهاد وبعد عروض الحوادث وطرو الموانع عن تحصيل الجزم بها فلم لا
يجوز ان يكتفى في اصل التعيين اذا حصل الاشتباه بسبب حصول الموانع ولا يذهب عليك ان ما ذكرته لا ينافي افادة ادلة
نبوة نبينا ص اليقين لنا وكذا ادلة امامة الائمة ع والحاصل اني اقول لا يجب افادة اليقين مط لكل احد وكل زمان الا
ترى انه لا يجب افادة ادلة الفروع اليقين مع انها قد يفيد اليقين في بعض الموارد ايض والقول بان ما حصل فيه اليقين خارج
عن الفروع شطط من الكلام وقد بيناه في اوائل الكتاب وكما ان الاصل في اصول الدين واحد فكذلك الاصل في الفروع فاذا
جاز اشتباه الحكم الفرعي بسبب الحوادث التي وقعت في صدر الاسلام وصارت سببا لاخفاء الحق واهله فلم لا يجوز حصول
الاشتباه في الاصول بسبب اختلاف ادلته مثل حال النبي ص والامام ع بل اقول ان النبي مبعوث لارشاد الخلق وابلاغ الحكم
الذي هو واحد في نفس الامر الى عباده ومقصوده ثم ان تعبد بالحكم الخاص والطريق الخاص فاذا لم يقصر النبي ص في الابلاغ

ونتكلم مع قوم بلسانهم في ذلك لكن نقول ان المخاطب اشتبه في فهم الخطاب واتى بضد الصواب فلم لا نقول ان هذا المخاطب مخطئ
اثم لان الله تعالى اراد منه شيئا اخر ونصب عليه دليلا فهو مقصر وليس بمعذور فاذا كان غفلة المخاطب واشتباهه في
ما شافهه النبي صلعم بالخطاب بلسانه معذورا فلم لا يكون كذلك في فهم ادلة الامامة والنبوة مع عدم التقصير معذورا و
القول بان جعل الخطاب مناطا للفروع مع قابليته لوجوه الدلالة وتفاوت افهام المخاطبين بسببه دليل على رضاه تعالى
بما يظنه المخاطب من الخطاب ولا يوجب عليه اصابة الحق الحقيقي بخلاف ما جعل مناطه العقل لعدم القابل لذلك جزاف من
القول اذ اختلاف العقول في مراتب الادراك وتفاوتها في المدارك بحيث لا يمكن انكاره ومن ينكره مكابر مقتضى عقله
فالذي هو حجة الله على عباده هو العقل والتفكر والتدبر مع التخلية والانصاف وترك العناد بقدر الوسع والطاقة و
الاستعداد والكلام في ان المخالفين في المسئلة كل منهما يدعي التخلية والانصاف ايضا هو الكلام فيما نحن فيه اذ كل منهما
في ادراك التخلية والانصاف وان نظره وفكره مقرون بهما مكلف بما يبلغ طاقته في ذلك اذ البواعث الكامنة في
النفوس والدواعي الحائلة لاختيار الطرايق قد يختفي على النفوس الكاملة الواصلة اعلى الدرجات ما لم يبلغ حد العصمة فكيف
بالجاهل الذي لم يعرف بعد مواضع الخطاء من دقايق معايب النفس والاطفال في اوايل البلوغ فان فهم ان محض موافقة الاباء
والامهات مما يوجب التثبط عن البلوغ الى الحق مما لا يخطر ببال اكثرهم بل يصعب ازالته غالبا على العلماء المرتاضين الذين
يحسبون انهم خلصوا هذه الطريقة عن لعانهم فضلا عمن دونهم وكذلك الكلام في ساير معايب النفس من حب افكاره
العقيقة التي استقل بها وعدم تقاعده من مكافحة الخصوم ونفيه بخوف التضعضع عن درجات العلوم فان لهذه المعايب
دركات تحت دركات لا يتدرج منها كل احد الى درجات التصعد وربما يكون منها ما هو اخفى من دبيب النمل على الصفا
في الليلة الظلماء ومن الواضح ان التخلي عن جميع عروق الاخلاق الردية لا يمكن لكل احد بل ولا لاكثر العلماء فضلا عن العوام
بل ولا لاواسط الناس بعد مدة مديدة من المجاهدات وربما يكون نهايتها نهاية العمر فكيف يتوقف بطلان العقايد والاعمال
لكافة الناس في غالب اعمارهم بل الظن انه مناف لحكم الله ورأفته بل لعدله فظهر من ذلك ان مراتب التكاليف مختلفة وكل
ميسر لما خلق فان الشهيد ره في القواعد ان الريا قسمان خفي وجلي فالجلي ظاهر والخفي انما يطلع عليه اولوا المكاشفة
والمعاملة لله كما روي عن بعضهم انه طلب الغزو وتاقت نفسه اليه فتفقدها فاذا هو يحب المدح بقولهم فلان غاز فتركه
فتاقت نفسه اليه فاقبل يعرض على ذلك الريا حتى ازاله ولم يزل يتفقدها شيئا بعد شيء حتى وجد الاخلاص مع بقاء الانبعاث
فاتهم نفسه وتفقد احوالها فاذا هو يحب ان يقال ان فلانا مات شهيد الغش سمعته في الناس بعد موته الى اخر ما ذكره
والحاصل ان التكليف باستيصال عروق الاخلاق الردية لكل الناس في اول التكليف عسر وحرج عظيم لو لم نقل انه تكليف
بما لا يطاق ولذلك تجعل المناص من ذلك طايفة من الصوفية باخذ طريقة الملامة وجعلوا يباشرون الامور الرذيلة
بل الافعال الشنيعة والاعمال القبيحة لاسقاط نفوسهم من اعين الناس حتى لا يبقى لهم داعية ليتوصلوا بذلك الى اكتساب
المنال وانت خبير بان كل ذلك معصية ومخالفة للشرع مذموم ومبادرة الى الهلكة برجاء النجاة وهو مذموم بالعقل
والشرع فترخيص الشارع كالاكل اللحم بل الامر به مع كونه مقويا للقوة البهيمية لا ينفك عن تقوية تلك العروق ومعالجاته
التي ذكرها الشارع وان كانت دافعة لها ولكن لم يجر عادة الله بذلك في اغلب الناس وبالجملة ما يقتضيه دقيق النظر هنا
غير ما اقتضته الانظار الجليلة فنستعين الله على الهام الحق والصواب واصابة التحقيق في كل باب فان قلت ان ما ذكرت
من التفصيل في المسئلة والفرق بين مسائل الاصول قول بالفصل وخرق للاجماع قلت لا معنى لدعوى الاجماع في هذا
المقام اذ نحن مع قطع النظر عن الشرع في صدد بيان اثبات الشرع مع ان عدم وجدان القول بعد الفصل ليس قولا بعدمه

الوبقة زد

الفصل بل الظن وجود القول بذلك في الجملة كما يظهر من الشارح الجواد وغيره فقد تقرر بما قررنا ان الجزم المطلق يكفي في سقوط
الاثم مع عدم التقصير اذا حصل له الجزم ويكتفي بالظن اذا لم يمكنه تحصيل الجزم ولا دليل على وجوب تحصيل الجزم بنفاصيله
الخاص المسمى باليقين في الاصطلاح وهو ما لا يقبل الزوال المطابق للواقع ولا تحصيل ما يقبله ولكن كان مطابقا للواقع
وترتب احكام الكفر على بعض الصور في الدنيا لا يمنعه ولا ينافي الحكم بسقوط الاثم كما سنبينه ان شاء الله تعالى ثم ان تحصيل العقائد
الاصولية يتصور على صور ثلث الاولى ما يحصل بالنظر في الدليل والثانية ما يحصل بالتقليد نظير ما يحصل في الفروع
اعني ما يستلزم الظن التفصيلي بها وان امكن حصول ظن اجمالي كما في الفروع والثالثة ما يحصل بالتقليد مع حصول الجزم
بها والظاهر ان كلمات الاصوليين انما هي في الاولين وان مرادهم بالتقليد هو تقليد المجتهد الكامل نظير التقليد في الفروع
المتداول بينهم المصطلح عندهم لا مجرد الاخذ بقول الغير وان لم يكن مجتهدا وهذا مختص بالذين زال غفلتهم وحصل لهم العلم
بان اللازم على المكلف اما الاجتهاد او التقليد ومراد المحقق البهائي ره من قوله والى اشتراط القطع يرجع الكلام يعني
الكلام في جواز التقليد وعدمه ايضا التقليد بهذا المعنى اذ هو الذي لا يفيد الا الظن لا المعنى الثالث واما الثالث فان
امكن حصول الجزم من تقليد المجتهد الكامل لهؤلاء الاذكياء الذين زال عنهم الغفلة المتفطنين لان تكليفهم احد الامرين
فهو يرجع ايضا الى النظر والاجتهاد مع المعرفة بانه نظر واجتهاد فانه يثبت اولا بالنظر صدق المجتهد ثم يتبعه فيرجع الى القسم الاول
ولكن حصول الجزم حينئذ نادر واما الجزم الحاصل لغيرهم هؤلاء من تقليد غير المجتهدين الكاملين مثل الجزم الحاصل للاطفال و
للنساء والعوام الناشئين على الاعتقاد بقول ابائهم وامهاتهم واساتيدهم وان كانوا هم مقلدين لمثلهم ايضا بل علمائهم
المجتهدين ايضا مع عدم معرفة ان المجتهدين هم المستحقون للاعتماد لا غير فالظاهر ان ذلك خارج عن مطرح انظارهم في هذا المقام
لانهم يقولون يجوز التقليد في الفروع ولا يجوز في الاصول وموضوع المسئلة واحد الا ان يفكك لفظ التقليد في عنوان
المسئلتين وجعل المراد من المقلد في مسئلة الاصول من لم ياخذ العقيدة من الدليل التفصيلي الخاص الذي هو غير حجة الظن
باحد فيشمل ما نحن فيه فح يحتمل القسم الثالث لصورتين احديهما حصول الجزم للعارف العالم المتفطن بمعنى الجزم والظن
والفرق بين المجتهد وغير المجتهد والثانية حصول الجزم والاطمينان لمثل الاطفال والنساء والعوام مع عدم تاملهم في
معنى الجزم والظن وعدم تفطنهم لاحتمال عدم جواز الاخذ ممن اخذوه والفرق بين ابائهم وامهاتهم وعلمائهم اما
الصورة الاولى فيمكن ادخالها في القسم الاول كما اشرنا انما الاشكال في الصورة الثانية والكلام فيها هو نظير الكلام في تقليد
ابائهم وامهاتهم في الفروع كما مر في القانون السابق فح نقول المراد من تقليدهم هنا هو الركون اليهم والاذعان بقولهم و
الاعتماد عليهم وهو يفيد غالبا الاطمينان والسكون والجزم في ظاهر النظر لهؤلاء اذا خلت نفوسهم عن المشائب وغفلت
عن الشكوك والشبهات لعدم عرض خالفات الطرائق والاحتجاجات عليها فح الكلام في سقوط التكليف عن هؤلاء وعدم
السقوط وانه هل يجب عليهم النظر او يكفي ما حصل لهم من الاطمينان والحق ان الثاني لوجوب النظر مستظهرا لان المكلف حج
غافل عن الوجوب بالفرض ويجب اعتماده على مثل ذلك وح معرفته كالرواة اما من فرغ سمعه انه يلزم عليه النظر تفصيلا وان يكون
اخذ الاعتماد بالدليل التفصيلي لا الاجمالي بمعنى الحاصل بالاعتماد على الغير ومع ذلك قصر في ذلك واكتفى بالتقليد فهو
على قسمين الاول ما يحصل بسبب ذلك له الشك ويزول عنه السكون والاطمينان فالحق ان ذلك مقصر اثم غير
مؤمن لعدم حصول الاذعان له اصلا فاذا تقاعد عن النظر فلا ريب انه اثم غير معذور وليس من جملة المؤمنين
وسيجيء الكلام في حاله ولا يحسن ان يدخل ذلك في محل النزاع اذ لا اظن احدا انه قال بجواز مثل هذا التقليد و
الثاني من لا يحصل له الشك بل اطمينانه باق على حاله وقد تفطن ان الامر بالنظر ح امر تعبدي وواجب لا غير ولا يخدش

في اذعانه اصلا كما تشاهد ذلك في الفروع ان بعضهم قد يظن ان عرض الصلوة على المجتهد واجب عليه بل قد يزيد
هذا الشخص في اذعانه بما قرع سمعه من وجوب النظر فان العالم الواعظ من اهل ملته اذا نبّهه على ان مسئلة الامامة
خلافية وللمخالفين ايضا ادلة على مذهبهم لابد ان يلاحظ ثم يختار مذهب الامامية لم يدخل في ذهنه ان هذا العالم
المتبحر الورع مع وجود الدليل على مذهب المخالفين ترك مذهبهم واخذ هذا المذهب مع معرفته بوجوب النظر و
الاجتهاد وهذا المذهب حق لا يأتيه الباطل ابدا فيقصر في النظر ويتسامح فيه فهذا ايضا مثل السابق في الغفلة عن حقيقة
الامر والظاهر انه ايضا معذور الا في ترك هذا الواجب وسيجيء الكلام في حاله وانه فاسق او لا هذا ولكن هذا الكلام لا يتفاوت
فيه الحال بين الموافق والمخالف والمسلم والكافر على ما اقتضاه قواعد العدلية والقول بتعذيب الكفار والمخالفين دون
المسلمين والشيعة خروج عن العدل وذلك لا ينافي ثبوت احكام الكفر لهم في الدنيا مثل الحكم بنجاستهم ووجوب جهادهم
وقتالهم اما النجاسة فلانه امر تعبدي ولا ريب ان الكلب والخنزير ابعد عن التقصير من الكفار ومع ذلك فيحكم بنجاستهم
وكذا اطفال الكفار قبل التميز فهذا حكم وضعي تعبدي لا ينافي ان الحكم بالنجاسة ايلام لهم بلا وجه وان كان في دار الدنيا
وهو ايضا ظلم لان الحاكم بنجاستهم هم المسلمون ولا هم يعتقدون ان ذلك من الله بل لا يعتنون بقول المسلمين اصلا كما
انا لا نقول حكم النواصب بحلية دمائنا واعراضنا يوجب الظلم من الله واما كون جاهل هذه العقيدة متهيئا عند الله فهو
من توابع الاستعدادات كنجاسة الكلب ويرجع الى اسرار القدر المنهية عن الخوض فيها وكذا جواز اسرهم وسبيهم وشرائهم
فانه ليس حالهم فوق حال العبيد والاماء المؤمنين المتولدين على الفطرة الناسكين السالكين على نهاية طريق الورع
والتقوى واما جهادهم وقتالهم فاما من يتفطن منهم وحصل له الشك وقصر في النظر فلا اشكال فيه واما من لم يتفطن
لذلك بل حسب ان الحق معه والباطل مع المسلمين ولم يتفطن لوجوب النظر اصلا فهو ليس باعلى شانا من المسلمين اذا تترس
بهم الكفار ولم يمكن دفاع الكفار عن بيضة الاسلام الا بقتلهم فح فالفرق بين مقلدة المسلمين ومقلدة الكفار انما
هو في غير الاثم والعذاب وبالجملة قاعدة العدل يمنعنا عن الاقدام في الفرق فيما لا فرق بينهم اصلا واما الايات و
الاخبار الدالة على خلود الكفار في النار فلا يتبادر منها امثال هؤلاء بل الظاهر ان الكافر هو من كفر وستر الحق بعد ظهوره
وهذا امر وجودي لا يمكن حصوله الا مع التنبه والتقصير ولعل تعريف اكثر المتكلمين الكفر بانه عدم الايمان عمن من شانه الايمان اريد به عدم
الملكة بالنسبة الى المرتبة الادنى من كلياتها فالمراد ممن شانه الايمان هو الذي تم عليه الحجة وقصر فهو مثل اطلاق الاعمى على
الانسان لا على العقرب ويحمل تعريفهم للكافر الذي يجري عليه الاحكام الفقهية لا من يعذب ويخلد في النار في الاخرة فان
ذلك يكفي في الاول دون الثاني فغاية الامر انهم لما لم يسلموا ولم يؤمنوا واما انهم ممن كفروا فيشكل انفهامه من الايات
والاخبار وتفصيل الكلام في هذا المقام ان الانسان اما يتفطن لوجوب معرفة الاصول في الجملة ام لا الثاني يلحق
بالبهائم كالمجانين لا يتعلق بهم تكليف واما الاول فهو اما في حال خلو النفس عن كل خيال ودين ومذهب مثل ان يكون
انسان في بلاد خالية عن مسلم او عارف ويدخله ملاحظة عزة حال المذاهب بلديا ومذهب مثل ابيه او امه او استاده و
على اي التقديرين فاما يأخذ طريقة بمؤنة عقله ويطمئن بها او يحصل له ظن بطريقة او يبقى مترددا ومتحيرا وعلى
الاول فيسقط عنه التكليف بشيء اخر لغفلته عن وجوب شيء اخر عليه وان كان اطمينانه من جهة حسن ظنه بابيه وامه
ولا فرق في ذلك بين ما صادف الحق وعدمه في عدم العقاب والاثم وان ثبت الفرق من جهة الثمرات الدنيوية من ترتب
الاحكام الشرعية لقبح تكليف الغافل ولا ينبغي النزاع في ذلك والظاهر عدم الفرق بين افراد المعارف الخمسة حتى لو كبر
صغير في جماعة الطبيعيين والدهريين وفرض انه لم يتفطن للتفكر في بطلان طريقتهم فهو منهم كذلك فضلا عن الفرق في الجملة

فی الاسلام وشعبه وطرایقه فاذا عرف الطفل بالفطرة او بالسماع من ابیه وامه وجود الصانع فی الجملة او حصل فی ذهنه
انه جسم وانه فی السماء ولم یتفطن لغیر ذلک ولم یسمع من غیره بینهما علی ذلک حتی کبر فلا اثم علیه ولا مؤاخذة حتی اذا
تفطن لاحتمال الخلاف او سمع من غیره المنع عن اعتقاد ذلک بحیث یحصل له التزلزل فح یجب علیه الفحص والنظر والقصر فیه
اثم ولا فرق فی ذلک بین ان یتفطن المکلف کان اطمینانه الحاصل له هل هو یقین فی نفس الامر بمعنی عدم قبول التشکیک
لو صادفه مشکک اولم یتفطن لذلک لقلة بصیرة فی هذه الحالة حصول التشکیک بعد ما صادفه المشکک انما الکلام بعد
زوال الاطمینان فاما ان یبقی له الظن او یحصل الشک مع معرفة انه ظن او شک فح اذا تفطن لوجوب المعرفة وتفطن
انه لم یحصل له الاطمینان فان امکن حصول الاطمینان له بسبب الاعتماد علی شخص اخر افضل عن الاول فکالاول
فلا ریب فی وجوب تحصیل ما یحصل به الاطمینان فالذی یحصل به الاطمینان اما الاعتماد علی شخص کامل من جهة
کماله او النظر والاجتهاد وفی الحقیقة الرجوع الی ذلک الشخص ایض نوع من النظر والاجتهاد کما اشرنا الیه مرارا ثم اذا آل
الامر بعد زوال الاطمینان او قبل الامر الی الرجوع الی النظر او الی الاعتماد علی شخص کامل فح ینقسم النظر الی ما یفید
وکذا الاعتماد علی ذلک الشخص اذ النظر قد یفید القطع وقد یفید الظن وکذا الرجوع الی شخص فان من تردد امره بین
صیرورته یهودیا او مسلما او امامیا او مخالفا فقد یحصل له بسبب الاعتماد علی عالم الاطمینان الذی یحسبه قطعا
وجزما وان امکن فی نفس الامر زواله بتشکیک المشکک وکذا بسبب الادلة التی ینظر فیها وقد یحصل له ظن بصحة
الاسلام او التشیع ولا یحصل له القطع فح فهل یجب علیه تجدید النظر وتکریره لیحصل له القطع والاطمینان او التفحص
عن الاعلم والافضل الذی یطمئن به النفس او یکفی الاکتفاء بالظن والظ انه لا یجوز فیه الاکتفاء بالظن مهما
امکن النظر والاجتهاد واحتمل حصول القطع لعدم زوال الخوف وحال هذا الشخص کحالنا فی المسئلة الفقهیة اذ
کثیرا ما یحصل لنا الظن فی بادی النظر فی المسئلة قبل الخوض التام فی الادلة باحد طرفی المسئلة ولا نعمل به لعدم
حصول الاطمینان وزوال الخوف عن المؤاخذة بمجرد ذلک ولکن اذا استفرغنا الوسع واحسسنا العجز عن المزید
علیه فنکتفی ح بظننا فنقول فیما نحن فیه اذا عجز عن النظر بقدر ما اعمله واحس من نفسه العجز عن تحصیل العلم فتکلیفه
بتحصیل العلم ایض تکلیف بما لا یطاق فاذا اتفق لناظر فی مسئلة النبوة او الامامة بعد التخلیة وبذل الجهد انه
ظن باحد الطرفین ولم یمکن تحصیل القطع فالظ انه یکفیه ح الظن ولا یجب تحصیل الیقین والذی یشهد به الانصاف
وترک العصبیة لا یابی عن هذا الکلام وقد ینکر تحقق هذه الصورة وانت خبیر بانها غیر عزیزة فان من تولد فی
بلاد المخالفین ولم یسمع من علمائهم الا التبری عن الشیعة وکونهم اکفر الکفرة ولم یسمع الا احادیثهم الموضوعة فی مدح
خلفائهم ولو فرض انه سمع بعض اخبار الشیعة لکان یسمعها مع تاویلها المطابق لآرائهم ونادی ادلتهم علی مذهبهم مموهة
بالقرائن مشعبة فی اتمام مقاصدهم مما یفوق علی الاشباع وادلة الشیعة شعثة منکسرة الرأس والید مقطوعة الاطراف
متروکة مواضع الدلالة لو اذا بذل جهده ولم یحصل له الا الظن باحد الطرفین فکیف یقال انه مکلف بالعلم او یقال بترجیح المرجوح
غایة الامر انه بسبب احتمال النفس الامری یتوقف عن الحکم القطعی بنفس الامر وهو لا ینافی لزوم متابعة الدین من
حصل له الظن بحقیقته وقد عرفت وستعرف ان القول بان ادلة المعارف کلها مما یوجب الیقین حتی العوام وقبلها من
من العلماء وان عدم الاصابة کاشف عن التقصیر غیر تام ولو سلم فانما یسلم فی بعض مجملات المعارف لا فی کلها ولا فی
تفاصیل بعض ما له دلیل یوجب الیقین فی الجملة وفی العلماء الکاملین لا غیرهم فالاحسن ان یجعل محل النزاع هی هذه
الصورة وان المراد هل یجب النظر المحصل للقطع فی صورة امکان حصوله ام یجوز الاکتفاء بالظن الحاصل اولا

لا یعرف

لا يفرق بين كون النظر اجماليا حاصلا له ولو بحسن فطنته لشخص او تفصيليا حاصلا من دليل فتامل حتى لا يذهب عليك ان
الاطلاق التفصيلي على مقابل الاجمالي بهذا المعنى لا ينافي كونه اجماليا بالمعنى الذي يأتي من عدم اشتراط ملاحظة ترتيب المقدمتين
تفصيلا والمعرفة بتفاصيل مصطلحات ارباب الميزان فظهر مما ذكرنا انه ينبغي ان يكون محل النزاع في النظر في الاصول انما
هو اذا حصل الخوف من جهة تفطنه لوجوب شكر المنعم في اول النظر كما سيجيء واذا حصل الخوف له بعد زوال الاطمينان الحاصل
له اولا من اي طريق حصل فالمثبت وجوبه والمخالف يجوز التقليد بالمعنى الاول اعني ما يساوق التقليد في الفروع واذا انحصر
النزاع في ذلك فالحق مع جمهور علمائنا من وجوب النظر وليس من باب الفروع حتى يكتفي بالظن مع امكان تحصيل القطع
ايضا كما مر في محله فالمختار هو ان عند التفطن في اول الامر وزوال الاطمينان بعد حصوله يلزم النظر او التفحص حتى يحصل
القطع لعدم زوال الخوف للنفس من المضرة الا بذلك وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب واذا لم يقدر على تحصيل القطع
فيكتفي بالظن للزوم التكليف بالمحال لولاه وسيجيء بيان الادلة تفصيلا واما لزوم تحصيل اليقين بمعنى الجزم الثابت
المطابق للواقع ايضا فهو في غاية البعد اذ قد يحصل الجزم بنفس الامر ويزول بتشكيك المشكك واكثر الناس ايمانهم من هذا
القبيل ان كانوا جازمين فاذا جاز زوال المطابق فكيف بغير المطابق ثم ان ما ذكرنا من عدم زوال الخوف الا بتحصيل اليقين
مع الامكان على الاطلاق ايضا لا يخلو عن اشكال بل لا بد من التفصيل فانا اذا دار امرنا بين الاذعان بوجود الصانع وبعثه
للنبي وحقية المعاد وعدم المذكورات فالظن بوجود المذكورات يزيل الخوف لان ما يتصور فيه الخوف انكار المذكور
لا الاقرار بخلاف ما دار الامر بين النبيين والوصيين مثلا الا ان يقال نفس كون الاعتقاد يقينيا مطلوب بالذات
وحصول اليقين مطلوب من جهة الثبات وعدم الزوال وفيه انا نمنع وجوبه اولا وعدم زوال اليقين بمعنى الاعتقاد
الجازم المطابق للواقع الذي يسميه بعضهم تثبيت اليقين ثانيا فانه قد يزول بالشبهة وقد يزول حكمه بسبب الانكار عنادا
هذا حال القسم الاول واما الثاني والثالث اعني ما يحصل له الظن او يبقى مترددا بعد التفطن والشعور يعرف حالهما
مما ذكرنا في القسم الاول من ان الحق فيه ايضا وجوب النظر الى ان يحصل الاطمينان ومع عدم الامكان فيكتفي بالظن و
المتردد متوقف هذا اهتدي به الى الصواب اذا تمهد هذا فنقول اختلف العلماء في جواز التقليد في الاصول وعدمه
فالمشهور المعروف من مذهب اصحابنا واكثر اهل العلم العدم وذهب جماعة منهم المحقق الطوسي ره الى الجواز وذهب طائفة
الى حرمة النظر واعلم ان ههنا مقامات الاول انه هل يجب معرفة الله ام لا والثاني ان الوجوب على فرض ثبوته عقلي او شرعي
والثالث ان الوجوب اذا ثبت بالعقل او بالشرع فهل يكفي في المعرفة التقليد او يجب الاجتهاد وهل يكفي الظن بها او
يجب القطع وعلى اشتراط القطع هل يكفي مطلق الجزم او يلزم اليقين المصطلح اي الجزم الثابت المطابق للواقع وعلى فرض
كفاية الجزم مطلقا هل يلزم المطابق للواقع او لا وقد مر الكلام في كثير من هذه الاقسام والنزاع في المقام الاول بين مثبتي
الصانع ومنكريه وفي المقام الثاني بين الحكماء والامامية والمعتزلة وبين الاشاعرة فالاشاعرة يقولون بالثاني والباقون
بالاول والثالث هو المسئلة المبحوث عنها فالمقام الاول يستغني عن البحث عنه بالبحث في المقام الثاني واما البحث في
المقام الثاني فهو ان الامامية والمعتزلة والحكماء يقولون بوجوبه عقلا اما الحكماء فنظرهم في معرفة الاشياء بالذات
ولا يقولون بشريعة حتى يقع الخلاف بينهم في كونه شرعيا ام لا فينحصر طريقة اثباته في العقل وطريقه ان كل عاقل يراجع
نفسه يرى ان عليه نعماء ظاهرة وباطنة جسمية وروحانية مما لا يحصى كثرة ولا يشك ولا يرتاب انها من غيره فهذا العاقل
انه لم يلتفت الى منعمه ولم يعترف لربا احسانه ولم يذعن بكونه منعما ولم يتقرب الى مرضاته يذمه العقلاء ويستحسنون سلب
تلك النعم عنه وهذا معنى الوجوب العقلي وايضا اذا رأى العاقل نفسه مستغرقة بالنعم العظام يجوز ان المنعم بها قد اراد

بلغ قبالاً

منه الشكر عليها وان لم يشكرها يسلبها عنه فيحصل له خوف العقوبة ولا اقل من سلب تلك النعم ودفع الخوف عن النفس واجب مع
القدرة وهو قادر على ذلك فلو تركه كان مستحقا للذم فاذا ثبت وجوب شكر المنعم ووجوب ازالة الخوف عن النفس وهو لا يتم
الا بمعرفة المنعم حتى يعرف ما يليق به ليشكره على ما يستحقه فهذا دليل على وجوب معرفة الله عقلا والدليل الذي هنا يثبت وجوب
معرفة المنعم اما كيفية تحصيل المعرفة هل يمكن فيه الركون الى قول عالم مثلا والاذعان بما يقوله في وصف ذلك المنعم وانما
اوجب النظر فهذا هو الكلام في المقام الثالث فيلحق بما ترى تقرير الدليل ان المعرفة انما تتم بالنظر لان التقليد لا يفيد الا الظن
وهو لا يزيل الخوف وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فالنظر واجب وفي البحث على هذا الدليل اما على عدم افادته لوجوب كون التحصيل
على سبيل الاجتهاد فقد يمنع استلزام مجرد التجويز الخوف وان ذلك ربما يحصل لبعض الناس دون بعض فلا وجه للاطلاق
كمن قلد محقا وجزم به واطمأن نفسه وان فرض احتمال التضرر بالتقليد فهو لا يوجب الخوف وان فرض حصول الخوف فقد
بما ظن به اذ اشكره على حسب ما ظن وكل من قلد مبطلا واطمأن به وجزم فلا يحصل له خوف اصلا بتركه والجواب عن جميع ذلك
يظهر مما فصلنا في المقدمة اذ نحن لا نحكم بالوجوب قطعا ولا بد ان ينزل اطلاق كلام العلماء مثل العلامة ره في الباب الحادي عشر
وغيره على ذلك اذ من اصولهم الممهدة وقواعدهم المسلمة عدم تكليف الغافل وتكليف ما لا يطاق وانكار حصول الخوف مطلقا
سيما مع ملاحظة اختلاف العقلاء في تلك المسائل وسيما مع تبليغ النبي ص والتكليف بالنظر الى المعجزة وغير ذلك و
الحاصل ان المراد بذلك الاستدلال ان العقل يحكم بوجوب النظر في الجملة وانه لا معنى لحكم الشرع بذلك لاستلزامه المحال
كما سيجيء لا ان العقل يحكم بالوجوب عموما بالنسبة الى جميع المكلفين وبالنسبة الى جميع احوالهم بل التحقيق هو ما قدمنا
من التفصيل واعترض الاشاعرة على هذا الدليل اولا بمنع الحكم العقلي بالحسن والقبح وهو انكار للبديهي كما اشرنا سابقا وحقق
مستقصى في محله وثانيا بان العقل والنقل يدلان على خلافه اما النقل فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقد مر
الجواب عنه في الادلة العقلية واما العقل فلانه ان كان وجوبه لا لفائدة فهو عبث غير جائز عقلا وان كان لفائدة فاما
يعود الى المشكور فهو متعال عن ذلك واما الى الشاكر فهو منتف اما في الدنيا فلانه مشقة بلا حظ واما في الاخرة فلا
استقلال للعقل فيها وايضا هو تصرف في مال الغير بدون اذنه فلا يجوز وفيه انا نقول فائدته تعود الى الشاكر وهو محض
حصول التقرب فهو الحسن بالذات ولا يقتضي فائدة اخرى مع ان عزل العقل عن حكمه بالفائدة الاجلة محض الدعوى وقد
اثبتناه في محله بل نحن لا نحتاج في اثبات مطلق المعاد الى الشرع والعقل حاكم به وليس هنا مقام بسط الكلام فيه وثالثا
بمنع توقف الشكر وزوال الخوف على المعرفة المستفادة من النظر بل يكفي فيها المعرفة السابقة على النظر التي هو شرط النظر سلمنا
عدم كفايتها ولكن لا نسلم توقفها على النظر لجواز حصولها بالتعليم كما هو رأي الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة او
بتصفية الباطن بالمجاهدات كما يراه الصوفية واجيب بان المذكورات تحتاج الى النظر ليتميز به صحيحها عن فاسدها و ايضا
الكلام في المقدور يعني لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر والتعليم والالهام من قبل الغير فليس شيء منهما مقدورا
والتصفية كما هو حقها ايضا في حكم غير المقدور ولاحتياجها الى المجاهدات الشاقة ومخاطرات كثيرة قل ما يفي بها المزاج ورابعا
بمنع ان ما يتوقف عليه الواجب واجبا ويظهر جوابه مما حققناه في محله واما المعتزلة والامامية بل الحكماء ايضا اذا
ارادوا ابطال مذهب الخصم وتعيين الحاكم لوجوب النظر انه هو العقل لا غير يحتاجون الى ابطال مذهب الخصم وهو انه
لو قلنا بكون وجوبه شرعيا لزم منه الدور ويلزم منه افحام الانبياء لان ثبوت قولهم في معرفة الله موقوف على وجوب
النظر الى معجزتهم وهو موقوف على ثبوت صدقهم وصدقهم موقوف على وجوب النظر الى معجزتهم وهو موقوف على ثبوت
صدقهم وهو دور ومستلزم لافحامهم كما سنشير الى بيانه فيما بعد ومن ذلك ظهر ان انحصار الحكم بوجوب النظر في العقل

لا يتم لهم

لا يتمّ الا بضميمة ابطال الحكومة الشرع وذلك فهذا الدليل اعنى لزوم افهام الانبياء متمم للدليل الاول على انحصار كون الحاكم هو العقل محل نظر فالذى ظهر ممّا ذكرنا انّ الذى يختصّ باثبات المقام الثالث من هذا الدليل هو عدم زوال الخوف الا بالنظر وقد عرفت التحقيق والتفصيل فى المقدمة وممّا ذكرنا ظهر دليل الاشاعرة على وجوب المعرفة شرعًا وانه هو الايات و الاخبار وجوابه وهو استلزام الدور وافحام الانبياء واحتج الموجبون للنظر ايضًا من اصحابنا وغيرهم بالادلة الشرعية وهو من وجوه الاول الايات الواردة فى المنع عن التقليد عمومًا مثل ما دل على حرمة العمل بالظن والقول من غير علم مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وانّما يامركم بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وما يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة الّا من شهد بالحقّ وهم يعلمون وقالوا ما هى الّا حياتنا الدّنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الّا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون ائتونى بكتاب من قبل هذا او اثارة من علم ان كنتم صادقين ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير ام اتخذوا من دونه الهة قل هاتوا برهانكم هذا ذكر من معى وذكر من قبلى بل اكثرهم لا يعلمون الحقّ وقوله تعالى وما لهم به من علم ان يتبعون الّا الظنّ وان الظن لا يغنى من الحق شيئا ونحو ذلك فهذه الايات تدلّ على حرمة العمل بالظنّ خرج الفروع بالدليل وبقى الباقى ومثل الايات الدالة عليه خصوصًا مثل قوله تعالى واذا قيل لهم اتّبعوا ما انزل الله قالوا بل نتّبع ما الفينا عليه اباءنا اولو كان اباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون وقالوا اجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد اباؤنا وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم ما لهم بذلك من علم ان هم الّا يخرصون ام اتيناهم كتابا من قبله فهم به مستمسكون بل قالوا انّا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مهتدون وكذلك ما ارسلنا من قبلك فى قرية من نذير الّا قال مترفوها انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون قال اولو جئتكم باهدى ممّا وجدتم عليه اباءكم قالوا انّا بما ارسلتم به كافرون فانتقمنا منهم الاية اقول على ما حققت المقال فى صدر المبحث لا تابى عن العمل بمقتضاها فى الجملة واكثرها واردة فى المتعنتين المعاندين الذين ظهر عليهم الحق وتركوه تعنتا واتم عليهم الحجة من الارشاد والهداية وكانوا يقصرون فى النظر ولا تدل على انّ الجاهل الغافل والذى حصل له الاطمينان ولو بتقليد غيره من جهة حسن ظنّه به والذى حصل له الظن بطرق ولا يمكنه تحصيل ازيد منه معاقبون على ذلك ثم انّ هذه الايات وما فى معناها لا تدلّ على اشتراط العلم بمعنى اليقين المصطلح ودعوى انه حقيقة فيه عرفا ولغة ممنوعة بل القدر المسلّم من العرف واللغة هو الجزم وعدم التزلزل فقد تراهم يفسرون اليقين فى كتب اللغة بالعلم وبزوال الشك كما صرح به الجوهرى بل الظاهر انّ ما ذكروه فى معنى اليقين اصطلاح ارباب الفن لا اصطلاح اللغة والعرف بل هو فى اللغة والعرف يستعمل فى مقابل الشك والاحتمال والحاصل انّ العلم مستعمل فى معان منها الصّورة الحاصلة فى الذهن التى يقسمونها الى التصور والتصديق باقسامه من الظنّ والجزم الثابت المطابق للواقع الذى يسمونه يقينا فى الاصطلاح والغير المطابق الذى هو عبارة عن الجهل المركب والجزم المطابق الغير الثابت الذى يسمونه تقليدا فى بعض الاصطلاحات واعتقادا فى بعض ويطلق الاعتقاد على ما يشمل الاقسام الثلثة بل الاربعة ومنها ما يشمل التصور واليقين ومنها اليقين وهذا هو الذى يدعون انه هو معناه العرفى واللغوى وهو بعيد نعم هو اصطلاح ارباب الفنّ ومنها الاعتقاد بالمعنى الاعم فيشمل الظنّ وغيره والظاهر انّ هذه المعانى مجازات الّا الجزم المطابق بل مطلق الجزم ومن يدعى اشتراط الثبات مع المطابقة فيخصّه باليقين المصطلح ومع ذلك فلا اقل من انه اعرفت هذا فنقول اولا هذه الايات ظواهر لا تفيد القطع اذ غاية ما يفيده اصالة الحقيقة الظن واصل المسئلة من المسائل الكلاميّة التى يشترط فيها القطع باعتراف المستدل بل لا يبقى هناك اصل حقيقة من جهة الاطلاق والعموم لانّها مختصّة بالفروع جزمًا والعام المخصص فيه الف كلام فينزل الظن الحاصل منه عن الظن الحاصل

الدليل الاول يتوقف على النظر ومعلوم ان الدليل الثانى على العلم ٢

من اصل الحقيقة والحاصل ان مقصود المستدل من الاستدلال ان التقليد ظن والظن لا يجوز العمل به لهذه الآيات ومع
مناقض لطلبه اذ العمل بالظن اذا كان حراما فلم يتمسك بهذه الآيات التي لا تفيد الا الظن والقول بان هذا الظن مخرج بالدليل
يحتاج الى الاثبات اذ غاية ما في الباب تسليم خروج الفروع وهذا ليس من الفروع بل هو اساس الاصول والفروع الا ان يقال
كما ان الفروع مخرج بالدليل للزوم تكليف ما لا يطاق مع فرض ثبوت التكليف وسد باب العلم لو لم نعمل به فهكذا في هذه
المسئلة فان التكليف بوجوب معرفة الله تعالى في الجملة ثابت والاشكال في كيفيته فاذا لم يمكن تحصيل العلم بحقيقة التكليف في
الكيفية فيكتفي بالظن بل يمكن ان يقال ان المسئلة ايضا فرعية ولا منافاة بينه وبين تعلقها بالاصول فكان الشارع اوجب علينا
اقامة الدليل على ما اذعنا به من العقايد ولكن هذا انما يثبت وجوبه بوجوب على حدة لا انه شرط تحقق الايمان بالمعنى المتنازع
وهو خلاف مقتضى كلام الاكثر هنا فانهم يجعلونه شرط تحقق الايمان بالمعنى المتنازع وان اكتفوا في الايمان بمعنى الاسلام
لترتب الثمرات الدنيوية على مجرد الاقرار باللسان فان قلت التكليف ثابت في الجملة والبراءة اليقينية لا يتحقق الا بالنظر
والقطع قلت مع ان هذا خروج عن الاستدلال بالآيات مدفوع بان القدر المسلم هو انا نقطع بالمؤاخذة على ترك كلا
الامرين العلم والظن لانا مكلفون باحد الامرين المبهم الذي لا يحصل البراءة منه الا بتحصيل اليقين فلمن يدعي كفاية
الظن ان يقول الاصل براءة الذمة ولا دليل على وجوب تحصيل العلم والحاصل ان التمسك بالادلة الشرعية الظنية لا يتم
الا بجعل المسئلة فرعية وان تعلقت بالاصول وحصر الغرض من تحقيقها في بيان الحق وتنبيه المكلفين الغافلين وارائة
طريقهم كما سنشير اليه وثانيا القرينة قائمة على انها مستعملة في مقابلة الظن كما نطق به اكثر الآيات فالمراد ترك العمل بما لا
يفيد الا الظن بل لا يبقى معارضتهم بالادلة القاطعة الا الاحتمال وثالثا منع كون المراد بالعلم هو اليقين المصطلح لمنع
كونه حقيقة فيه في الجزم او الجزم المطابق وان امكن زواله بالتشكيك وهم لا يرضون به ويشهد به قوله تع في سورة يوسف
حكاية عن يوسف واخوته ارجعوا الى ابيكم فقولوا يا ابانا ان ابنك سرق وما شهدنا الا بما علمنا فان التامل قبله وبعده يحكي
بظهور الحال ورابعا ان التكليف انما يرد على مقتضى الفهم والادراك فهم وان كانوا مكلفين بالجزم بما هو ثابت في نفس
الامر لكن المسلم منه هو ما يفهمون انه هو الذي مطابق لنفس الامر لا ما هو مطابق له في نفس الامر وان لم يمكن تحصيله فالذي
يعمل بجزمه معتقدا انه مطابق للواقع عامل بالعلم على زعمه وليس تكليفه ازيد من ذلك وخامسا ان التكليف بالجزم
الكذائي انما هو بعد الامكان فقد لا يمكن في كثير من المسائل تحصيل الجزم كما هو غير خاف عن المنصف المتامل فلا وجه لاطلاق
وجوب تحصيل العلم وسادسا ان المتامل في تلك الآيات لا يظهر له ازيد من النهي عن العمل بما لا يفيد في نفسه الا الظن او ان
لم يبق الظن معه في خصوص المقام لا ما يفيد الظن مط فان كون عبادة الاصنام مذهبا لآبائهم بعد اقامة البراهين الساطعة
عليهم لا يبقى معهم الظن بحقيقتها في نفس الامر كما يشهد به حكاية ابرهيم ع مع قومه حيث قال بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم
ان كانوا ينطقون فرجعوا الى انفسهم فقالوا انكم انتم الظالمون ثم قالوا بعد ذلك حرقوه وانصروا الهتكم نعم بعض الآيات
المطلقة يدل على حرمة العمل بالظن وفيها ايضا اكثر الابحاث السابقة وسابعا ان التقليد ايضا قد يفيد الجزم بل اليقين
ولكن التحقيق ان هذا ليس بتقليد حقيقة كما اشرنا اليه مرارا فهو اما مستدل او غافل من حقيقة الامر وليس عليهما شيء
ثم ان الاستدلال بهذه الآيات انما يناسب مذهب الاشعري واما الامامية والمعتزلة فلا يمكنهم الاستدلال بها للدور لان
ثبوت وجوب تحصيل العلم بمعرفة الله تع الذي لا يمكن الا بالنظر بقول الله مستلزم للدور والمناص عن ذلك من باب المشي على
طريقة الخصم فانه يكتفي في معرفة الله بالتقليد او بالظن فيمكن الزامه بقول الله تع واما بان يقال ان ذلك من باب تحقيق اهل
المعرفة ومناظرة المجتهدين لتحقيق الحق وما هو ثابت في نفس الامر بعد معرفتهم الله وفراغهم عن تحصيل اليقين واستنباطهم

ذلك المطلب

ذلك المطلب من كلامه وكلام امنائه ويثمر ذلك في العلم لانفسهم وفي العمل للتبليغ والارشاد اذ المكلفون يختلف مراتبهم
في الذكاء والفطانة فقد يحتاجون الى التنبيه وما ذكرنا ان الغافل لا يعاقب على ما لم يبلغه فطنته لا يستلزم عدم لزوم تنبيهه
على ما يكمله كما هو مقتضى اللطف والا فلم يكن بعث الانبياء وانزال الكتب واجبا على الله ايضا وقد اشرنا الى مثل ذلك في مسئلة
معذورية الجاهل في الفروع الثاني قوله تعم فاعلم انه لا اله الا الله فان الامر للوجوب واذا كان النبي ص مامورا بالعلم فالامة

الدليل الثاني

اولى او ان يجب عليهم من باب التاسي واجيب عنه بمنع الاولوية لجودة فهمه ص وقصور افهام الامة وبمنع وجوب كل ما يجب عليه
وفيه ان المنع انما يمشي فيما لم يعلم وجهه من افعاله واما ما علم وجهه فيجب على الامة متابعته اي الاتيان على ما اتيه به ان واجبا
فواجب وان ندبا فندب كما بيناه في محله واحتمال كونه من خواصه خلاف الظ ويحتاج اخراجه من عموم قوله تعم فاتبعوه الى
دليل وهو مفقود والتحقيق في الجواب ان يقال ان ظ الاية وملاحظة شانه ص ووقت نزول الاية اذ لم يقل احد انه اول ما نزل
عليه كلها شاهد على ان المراد به انك اذا عرفت حال المؤمنين وحال عيرهم فاثبت على ما انت عليه من التوحيد واستكمل
نفسك ونفس المؤمنين بالاستغفار لك ولهم ثم ان الامر بالعلم ليس معناه تحصيل العلم حتى يقال انه امر بشيء لا يتم الا بالنظر
فيجب من باب المقدمة بل هو اثبات العلم وايجاده بهذا القول كما ان معلم الكتاب يقول للاطفال اعلم ان الالف كذا والباء
كذا فمحض هذا القول يفيد العلم للطفل فكذلك قوله تعم لنبيه اعلم يفيد العلم بالتوحيد له وقد يقال في الجواب انه من باب اياك
اعني واسمعي يا جارة فح يمكن ان يكون المراد بالعلم الظن كما قاله الرازي اقول ولعل وجهه انه اذا خرج اللفظ عن حقيقته وهو
ارادة المخاطب لا غير المخاطب فلا يبقى على اصالة الحقيقة فلعل المراد به الظن وفيه ان خروج الهيئة عن الحقيقة لا يوجب
خروج المادة نعم يرد عليه ما مر من الابحاث المتقدمة في لفظ العلم وغيره مما ذكرنا سابقا فتذكر الثالث انعقاد

الدليل الثالث

الاجماع من المسلمين على وجوب العلم باصول الدين والتقليد لا يحصل منه العلم لجواز كذب المقلد بفتح اللام فلا يكون مطابقا
للواقع فلا يكون علما ولانه لو حصل منه العلم لزم اجتماع النقيضين في المسائل الخلافية مثل حدوث العالم وقدمه اذ المفروض
ان خبر كل من المخبرين يفيد العلم ولانه لو حصل العلم فالعلم بانه صادق فيما اخبر به اما ان يكون ضروريا او نظريا والاول
باطل جزما والثاني محتاج الى دليل والمفروض عدمه والا لم يكن تقليدا وممن صرح بهذا الاجماع العضدي قال لنا ان
الامة اجمعوا على وجوب معرفة الله تعم وانها لا يحصل بالتقليد وذكر الوجوه الثلثة لذلك وقال العلامة في الباب الحادي
عشر من مختصر المصباح اجمع العلماء كافة على وجوب معرفة الله وصفاته الثبوتية والسلبية وما يصح عليه ويمتنع والنبوة
والامامة والمعاد بالدليل لا بالتقليد فلا بد من ذكر ما لا يمكن جهله على احد من المسلمين ومن جهل شيئا منه خرج عن ربقة
المؤمنين واستحق العقاب الدائم وادعى الاجماع غيرهما ايض وقد اورد على الاستدلال بالاجماع بالدور لان حجية الاجماع
انما هو لكشفه عن قول المعصوم عندنا وللاية والاخبار الدالة عليه عندهم والتمسك في اثبات وجوب معرفة اصول الدين التي
احدها حجية قول المعصوم ومعرفته مستلزم للدور ويمكن دفعه بانه من باب الزام الخصم اذ الخصم يكتفي بالمعرفة بعنوان
التقليد فالاستدلال بالاجماع مسبوق بتسليم الخصم لقول الشرع وبان ذلك من باب اثبات المسئلة بين المجتهدين الناظرين
للعلم بالمسئلة لانفسهم ولتحقيق الحال في وجوب تبليغ ذلك وتنبيه المكلفين على ذلك لاجل التكميل كما اشرنا سابقا واشير
ايض نعم يرد الاشكال على هذه الدعوى فان دعوى الاجماع على وجوب العلم بكل المعارف ولغالبية المكلفين ممنوعة اما اولا
فان من المشاهد العيان انه لا يمكن تحصيل العلم في كثير منها فكل ما ورد من اية او خبر في ذلك فهو مخصص او مؤول بالجزم او
القدر المشترك بين الظن والجزم فكيف يكلف به سيما لغالبية المكلفين وهذا مما لا يخفى على من تامل حق التامل في
كثير من المسائل وخلى نفسه عن التقليد مع انه يستلزم العسر والحرج المنفيين شرعا مع ان الاصل عدم الوجوب فيما لم يثبت

به على الوجوب فلذلك لانها على العموم ممنوعة والحاصل انا نمنع ثبوت التكليف بالعلم مطلقا وفي جميع الاحوال وفيما يستلزم تحصيله العسر والحرج اذ غاية ما ثبت من الادلة فيما يمكن فيها تحصيل العلم ايضا انما هو اذا لم يستلزم العسر والحرج نظرا لما ذكرناه في الاكتفاء بالظن في الفروع وبذلك يندفع القول بان اشتغال الذمة بالقدر المشترك يقيني ولا يثبت البراءة الا بتحصيل اليقين فانا نمنع اشتغال الذمة في هذه الموارد واما ثانيا فنقول ان الظاهر من كلام جماعة من الاعلام كفاية الظن وهو المستفاد من كلام المحقق الطوسي ره في بعض الرسائل المنسوبة اليه ونقل عن فصوله ايضا وكذلك المولى الورع المقدس الاردبيلي قدس الله روحهما وهو الظاهر من شيخنا المحقق البهائي ره حيث قال اشتراط القطع في اصول الدين مشكل وغيرهم وممن صرح بكفاية الظن العلامة المجلسي ره وغيره مع ان العلامة ره قال في النهاية ان الاخباريين من الامامية كان عملهم في اصول الدين وفروعه على اخبار الآحاد كما نقلنا عنه في مباحث الاخبار ولا ريب ان اخبار الآحاد لا يفيد الا الظن فكيف يدعي اجماع العلماء على وجوب تحصيل العلم اللهم الا ان يقال مرادهم من وجوب المعرفة ووجوب تحصيل العلم عدم الاكتفاء بالتقليد بالمعنى الذي ذكرنا اعني التقليد في الفروع على ما هو المصطلح وهو انما يحصل للمتفطن العالم بالفرق بين المجتهد والمقلد لا ما يشمل الاعتماد على شخص بحيث يطمئن النفس اليه بسبب حسن ظنه به وعدم اختلاج تشكيك في خاطره في قوله كما هو الحال في اكثر العوام في الفروع والاصول فح فالمدعى وجوب النظر لتحصيل العلم فان حصل فهو والا فيكتفي بالظن بل لا يبعد الاكتفاء بالظن مع امكان تحصيل القطع ايضا فيما يحصل الاطمينان بالعمل على مقتضى الظن كما اشرنا سابقا في مثل الظان باحد الطرفين الذي لا خوف له الا ترك مقتضى ذلك الطرف فكيف كان فهذه الدعوى من مدعيه ايضا لا بد ان يختص بغير الغافل المطمئن على مقتضى ما اخذه وبغير من لا يتمكن من تحصيل القطع اما المانع له من النظر او لعدم بلوغ نظره الى حد العلم بعد الاستفراغ والتخلية فما يوهم كلام العلامة ره في الباب الحادي عشر من العموم المستفاد من قوله ره ما لا يمكن جهله على احد من المسلمين وثبوت العذاب الدائم على الجاهل مختص بما حققوه في محله من عدم تكليف الغافل وعدم تكليف ما لا يطاق ونحو ذلك والا فغايته الامر الحكم بعدم الاسلام واما العذاب الدائم فلا دليل عليه بل ومطلق العذاب ايضا مع انه لا ريب انه لا يخرج من المسلمين بذلك ان اراد ان معرفتها بدون الاستدلال يوجب ذلك بل يعامل معهم معاملة المسلمين وان لم يذعنوا لها في الباطن ايضا وان قلنا ان مراده الاسلام والايمان الواقعي فلا دليل على ان كل من لم يكن له الايمان الواقعي على ما ذكره فهو مستحق للعقاب الدائم فحاصل الجواب عن هذا الاستدلال المنع عن وجوب تحصيل العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع بل يكفي الظن سلمنا لكنه يكفي الجزم ثم ان اراد من منع حصوله من التقليد المصطلح في الفروع الذي اشرنا اليه انفا فهو كما ذكره وان اراد انه لا يحصل من الركون الى عارف فهو ممنوع كما اشرنا وسنشير اليه واذا اكتفينا بهذا الجزم فلا يلزم اجتماع النقيضين اذ لا يشترط في ذلك الجزم مطابقة الواقع ولا يشترط فيه صدق المخبر ايضا لعين ما ذكر ولا يضره الخروج عن التقليد المصطلح الرابع الاخبار الدالة على ان الايمان هو ما استقر في القلب مثل ما قاله الصادق ع في جواب محمد بن مسلم حيث سأله عن الايمان انه شهادة ان لا اله الا الله والاقرار بما جاء من عند الله وما استقر في القلوب من التصديق بذلك ولا استقرار الا لما حصل منه اليقين ولا يحصل الا بالاستدلال وفيه انه يكفي في صدق الاستقرار عدم التزلزل والاطمينان فهو في مقابل الشك وفي مقابل من يقول باللسان ولا يعتقد في القلب وهو واضح الخامس ما رواه في الكافي عن ابي الحسن موسى ع قال ان المؤمن في قبره من ربك فيقول الله فيقال له ما دينك فيقول الاسلام فيقال له من نبيك فيقول محمد ص فيقال له من امامك فيقول فلان فيقال كيف علمت ذلك فيقول امر هداني الله له وثبتني الله عليه فيقال له نم نومة لا حلم فيها نومة العروس ثم يفتح له باب الى الجنة فيدخل اليه من روحها وريحانها فيقول يا رب عجل قيام الساعة لعلي ارجع الى اهلي ومالي ويقال للكافر من ربك فيقول

منع حصوله من التقليد م

الدليل الرابع

الدليل الخامس

فان شئت قلت بانه اجتهاد فان شئت قلت انه واسطة من الاجتهاد والتقليد المصطلح م

الله فيقال من نبيك فيقول محمد فيقال ما دينك فيقول الاسلام فيقال من اين علمت ذلك فيقول سمعت الناس يقولون

فقلته فيضرب بمرزبة لو اجتمع عليه الثقلان الانس والجن لم يطيقوها فيقال فيذوب كما يذوب الرصاص الحديث والتحقيق

ان يقال ان المراد بالمؤمن في هذا الحديث من امن بقلبه واعتنى بدينه وجعله وسيلة الى ربه وحبب الى نفسه موادة

خالقه والاطاعة له وسكن الى عقايده واطمئن بها وبالكافر من يقول بلسانه تبعا للناس ما ليس في قلبه منه نور ولا

اعتناء له بشانه ولا يدل ذلك على اكثر من اعتبار الجزم والسكون والاطمينان والاعتناء والاعتماد واما كونه ناشيا

عن دليل تفصيلي وبرهان مصطلحي فلا ولا ريب ان مثل هذا الشخص الغير المعتني مع اتمام الحجة عليه مستحق للعذاب وقد

ذكر بعضهم لهذا الحديث تاويلا بملاحظة نوع من التفنن وطعنه على الأخذ بالتقليد مستدلا بتثبيت الله فان التثبيت

لا يمكن الا في المقلد المتزلزل وهو لا يتحقق في المتيقن بالاستدلال فوجه خلاص الاول ان دعامة اسلامه على هدى

الله والثاني على متابعة الناس من بعضه او اجماع وهو بعيد احتج النافون لوجوب النظر وهم بين قائل بجوازه

وقائل بحرمته بوجوه الاول لزوم الدور وان وجه ذكر في تقريره وجوه اوجهها بناء على القول بنفي حكم العقل

كما هو مذهب الاشعري ان وجوب النظر في معرفة الله المفروض استفادته من ايجابه تعالى موقوف على معرفة الله وانه

يجب اتباع امره ولا معرفة كذلك موقوفة على وجوب النظر في معرفة الله المفروضة وجوابه ان الوجوب عندنا عقلي

لا شرعي كما اشرنا وذكر الفاضل الجواد في شرح الزبدة في بيانه ان النظر لو وجب لتوقف على العلم بصدق الرسول

اذ الوجوب ثبت بالشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته اذ لو لم ينظر في معجزته لم يعلم كونه صادقا

من كونه كاذبا ووجوب النظر في معجزته يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله اما لانه داخل في مطلقه واما لانه

نظر في معرفة الله تعالى من حيث انه مرسل للرسول وهذا دور اقول وفيه نظر اذ وجوب النظر في المعجزة لا يتوقف على

وجوب النظر في معرفة الله بل انما يتوقف على صدق الرسول فان المفروض ان وجوبه ايضا شرعي فيحصل الدور بين العلم

بالصدق ووجوب النظر في المعجزة فيلزم توقف العلم بالصدق على العلم بالصدق وليس هذا هو الدور الذي هو بصدد

بيانه فالاولى على ما يستفاد من التجريد وشرحه ان يقال لو وجب النظر لكان وجوبه شرعيا لبطلان الوجوب العقلي ولو كان

كونه شرعيا لزم منه الدور وهو محال فيلزم انتفاء كونه واجبا شرعيا وما يستلزم ثبوته انتفاءه فهو محال فهذا النقد

يتم بادراج مقدمة اخرى وهو ان يقال في تقرير الاستدلال ان الوجوب لو كان بالشرع لتوقف على العلم بصدق الرسول

والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته بانها فعل صادر من الله تعالى تصديقا له ووجوب النظر في معجزاته

ثابت بالشرع ايضا اما لانه داخل في مطلق النظر واما لانه نظر في معرفة الله تعالى من حيث انه مرسل للرسل ولا يثبت ذلك

الوجوب الا مع العلم بصدق النبي ولا يعلم الا بالنظر الى معجزته نعم لو كان وجوب النظر في معجزته نفس وجوب معرفة الله

الى اخره في موضع يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله لكان له وجه وان كان تكلفا وتمحلا وقد يقرر الدور بان

وجوب النظر في معرفة الله تعالى نظري موقوف على النظر في دليل ذلك وهو نظر اخر فيجب ذلك النظر ووجوبه موقوف

على وجوب النظر في معرفة الله تعالى اذ لو لم يجب النظر في معرفة الله لم يجب هذا النظر اي النظر في دليله وهذا التقرير غير

مبني على نفي حكم العقل راسا اقول فيه ان ثبوت وجوب النظر في معرفته واخذها على سبيل الاستدلال وان

كان متوقفا على نظر آخر وهو الاستدلال على وجوب الاستدلال في معرفة الله ولكن وجوب هذا الاستدلال لا

يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله واخذها بالاستدلال بل انما يتوقف على مطلق وجوب المعرفة المشترك بين

التقليد والاجتهاد فاذا ثبت وجوب حصول المعرفة في الجملة يتفرع الاشكال في انه هل يجب النظر او يكفي التقليد

احتجاج النافين لوجوب النظر
بين قائلين بالجواز
والقائلين بالحرمة

وبعد النظر في ذلك فاما ان يستقر الرأي على وجوب النظر او كفاية التقليد فالذي يتوقف على النظر هو اختيار احد طرفي
المسئلة اجمالا وهو لا يستلزم كون احد الطرفين بالخصوص موقوفا عليه للنظر الثاني انه ص كان يكتفي من الكفار بكلمتي
الشهادة ويحكم باسلامهم ولا يكلفهم الاستدلال على اصول دينهم ولو كان واجبا لكلفهم ولو كلفهم لنقل الينا لقضاء العادة

الدليل الثاني

اقول والجواب عن هذا الدليل يتوقف على بيان مقدمة وهو ان الايمان في اللغة هو التصديق واختلفوا في حقيقته
شرعا والكلام فيه اما في بيان حقيقته بالنسبة الى القلب والجوارح واما في حقيقته بالنسبة الى متعلق الاعتقاد واما
في حقيقته بالنسبة الى كيفية تحصيل الاعتقاد ووضع اصل البحث للاخير اذ الكلام فيه في كفاية الظن والتقليد او لزوم
القطع والنظر واما الثاني فنشير اليه فيما بعد واما الاول فنقول قيل انه فعل القلب فقط وقيل انه فعل الجوارح وقيل انه
فعلهما معا ذهب الى الاول المحقق الطوسي ره في بعض اقواله وجماعة من اصحابنا والاشاعرة والتحقيق انه لا يكفي فيه مجرد
حصول العلم بل لا بد من عقد القلب على مقتضاه وجعله دينا له عازما على الاقرار به في غير حال العسر والخوف بشرط
ان لا يظهر منه ما يدل على الكفر والحاصل ان محض العلم لا يكفي والا لزم ايمان المعاندين من الكفار الذين كانوا يجحدون به وما
استيقنته انفسهم كما نطقت به الآيات والى الثاني الكرامية فجعلوه عبارة عن التلفظ بالشهادتين والخوارج لعنهم الله
فانهم جعلوه فعل جميع الواجبات والمستحبات وذهب بعضهم الى انه الاخير واما الثالث فنقل عن المعتزلة والمحدثين من اصحابنا
وجماعة من العامة انه التصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاعضاء والجوارح وذهب المحقق الطوسي ره في التجريد الى
انه الاعتقاد بالجنان والاقرار باللسان ومقتضى اطلاق اكثر الامامية وقد ورد الاخبار بمقتضى اكثر هذه الاقوال فاعلى
ما اقتضاه اطلاق الاخبار هو الاذعان بالعقائد الحقة مع اليقين الكامل مع الاتيان بالواجبات والمستحبات وترك
جميع المحرمات والمكروهات والتحلي بالاخلاق الكريمة والتخلي من الاخلاق الذميمة وهذا هو المخصوص بالمعصومين وادنى ما
اقتضاه هو التلفظ بالشهادتين مع عدم ظهور ما يوجب الكفر عنه وان لم يكن في القلب معتقدا بهما ايضا ويدخل فيه المنافقون
وعلى هذا فالايمان اما مشترك بين هذه المعاني او حقيقة في بعضها ومجاز في الآخر ولكل منها ثمرة مثل ان ثمرة الاولى
حصول جميع ثمرات ساير المعاني مع زيادة حصول درجة كمال القرب والاستحقاق للشفاعة الكبرى وصيرورته موردا للوحي
والالهام وثمرة الاخيرة انما هو حقن الدم وحلية النكاح واستحقاق الميراث وامثال ذلك ولكن لا حظ لهم في الآخرة
والحد الوسط بينهما اما من يلحق بالمقربين ويحشر مع الصديقين مع زيادة الثواب والاجر واما من يكفر صغايره باجتناب
الكباير اذا اجتنب الكباير فيصير مغفورا مرحوما واما من يعذب بمعاصيه في البرزخ والقيمة الكبرى ثم يخرج من النار
او يعذب في البرزخ فقط فلا يدخل نار جهنم على القولين فيه للمتكلمين والاوساط فرق ثلثة الاولى من يعتقد العقائد
الحقة ويفعل كل الواجبات ويترك كل المحرمات والثانية من يعتقد بالعقائد الحقة ويترك الكباير ويأتي بالفرايض
التي تركها كبيرة والثالثة من يعتقد بالعقائد الحقة من دون عمل وهذا هو اطلاق اكثر الامامية وكيف كان ففي
مقابل كل ايمان كفر فالذي يثمر في الحكم بوجوب الاهانة والاذلال والنجاسة وعدم حل المناكح والمواريث ونحو
ذلك هو نفي الايمان بالمعنى بمعنى عدم التلفظ بالشهادتين ايضا والكفر الذي يوجب العذاب وان تعقبه النجاة
هو نفي الايمان بالمعنى الذي فوق هذا وهكذا واما الاسلام فقيل انه الاقرار بالشهادتين مع الاذعان بهما مع عدم
انكار الضروري من الدين وقيل انه اظهار الكلمتين وان لم يعتقد بهما والحق انه يطلق على كل ما يطلق عليه الايمان ايضا

الكاشي صح

واما لو ذكر مع الايمان وفي مقابله فيراد به احد المعنيين اذا تمهد هذا فنقول ان اراد المستدل بقوله انه ص كان يكتفي
من الكفار بكلمتي الشهادة ويحكم باسلامهم الذين كانوا ينظرون الى معجزاته وصفاته واخلاقه الحسنة وسجاياه المستحسنة

يتكلمون بالكلمتين فهو ليس الا المعرفة بالنظر والدليل اذ لا تزيد بالدليل الا ما يوجب الاطمينان كما سنشير اليه وان اراد
غير ذلك فعلى فرض تسليمه نقول ان اريد من الاكتفاء بالكلمتين في الحكم بالاسلام الاسلام بمعنى الايمان الذي لا يتحقق الا
مع الاذعان بالعقايد الحقة والاطمينان به فلا نسلم انه كان يكتفي في ذلك بذلك وان اريد ما هو اعم من ذلك ليدخل
مطلق المقر بالشهادتين ليترتب عليه الاحكام الظاهرية فلا يضرنا ولا ينفعكم اذ من العيان المغني عن البيان ان النبي ص كان
طريقته في بدو الاسلام المسامحة والمماشاة مع الاجلاف والاغبياء واستمالتهم على التدريج ليتقوى شوكة الاسلام
بالاجتماع والكثرة ولا ريب ان اكثرهم كانوا منافقين ومع ذلك كان يعامل معهم معاملة المسلمين ويناكح معهم ويزوا زهم
ويباشرهم مع الرطوبة الى غير ذلك فهو ص كان يرجو حال بعضهم ان يكتفي بمجرد اظهار الاسلام ليكون وسيلة الى حصول شوكة
الاسلام ثم يكمله بالتدريج ان امكن ويتركه على نفاقه مع عدم الامكان فاذا احتمل اكتفاؤه لارادة هذا المعنى بل ظهوره او
تساويه مع ارادة الاسلام الواقعي فيبطل الاستدلال الثالث قوله ثم عليكم بدين العجايز ولا ريب ان دينهن بطريق التقليد
لعدم اقتدارهن على النظر ولفظة على تدل على الوجوب فيحرم النظر ومنه منع صحة الرواية عنده بل قد قيل انه من كلام سفيان
والمذكور في الالسنة والمستفاد من كلام المحقق البهائي ره في حاشية الزبدة ان هذا هو حكاية دولابها وكفها ليد عن تحريكها
لاظهار اعتقادها بوجود الصانع المحرك للافلاك المدبر للعالم والذي ذكره القوشجي في شرح التجريد وبعض الفاضل
الجواد ره هو ما روي ان عمرو بن عبيد لما اثبت منزلة بين الكفر والايمان فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر
ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فقال سفيان عليكم بدين العجايز اقول والمناسب للمقام هو الحكاية
الاولى سلمنا انها رواية لكنها خبر واحد معارض بالقواطع سلمنا انها خبر قطعي لكنها لا تدل على مطلوبكم لمنع عدم قدرة العجايز
على الاستدلال سيما مع ما سيتبين من كفاية الدليل الاجمالي وعدم الاحتياج الى معرفة طريقة اهل الميزان مع ان ما ظهر من
العجوزة نوع من الاستدلال كما لا يخفى ثم ان المراد بالعجايز هنا الاستدلال لا ينافي اقتدار بعضهن بنفي الكلام في كلمة عليكم
ح اذ الرجوع الى الاستدلال وترك التقليد لا يناسب الامر بالرجوع الى العجايز كما لا يخفى حتى يتوهم ان المراد الاخذ بالاستدلال معنى
لا التقليد فلما علا المستدل به والذي يختلج في وجه وجهها الاول انه عليكم بتحصيل اليقين كما حصلته العجوز فانها
جعلت وجود الصانع وكونه مدبر الافلاك ومحركها كالمحسوس من غير توقف ولا بها عن الحركة بمجرد تخليتها عن يدها والثاني
ان الاليق والانسب في الاستدلال والاسلم الكافة الناس والاسهل لعامتهم هو طريقة الاثر وهو الاستدلال بالاثار على المؤثر
وبالخلق على الخالق لا النظر في نفس الوجود والموجود المحتاج الى التمسك ببطلان الدور والتسلسل لعدم بلوغ فهم العامة
اليه ولا التمسك بملاحظة نفس الوجود وادعاء ما صله على طريقة وحدة الوجود التي يسمونها المتصدون لها استدلالا
من الحق الى الحق لان متخفي المتصدي لذلك معترفون بانه لا يتم الا بالكشف والشهود الذي لا يحصل الا بالرياضة والمجاهدة وليس
ادراكه في وسع العقل والنظر والمتصدون لا تمام بالاستدلال كما صدر عن بعض متاخريهم لو فرض تسليم مقدماته
فانما هو مما لا يصل اليه يد اكثر العلماء فضلا عن العوام ولا ريب انه مزلة ومزلقة للخواص فضلا عن العوام فكيف يكلف
بذلك عامة الناس فلذلك خاطب المكلفين بقوله عليكم بدين العجايز والظاهر ان هذه الطريقة اجنبية بالنسبة الى طريقة
الشرع ولم يدل عليها اية ولا خبر وما يتوهم ان قوله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف
بربك انه على كل شيء شهيد اشارة الى الطريقتين فاولها اشارة الى الاستدلال من الاثار الى المؤثر كما هو طريقة المحجوبين
على الشهود واخرها يعني قوله تعالى اولم يكف بربك الخ اشارة الى الطريقة الاخيرة يعني وحدة الوجود فهو من التاويلات
التي دعا اليها رسوخ ما فهموه باذهانهم في خواطرهم بل الظاهر من الاية انها على نسق واحد كما ينادي به استفهام عدم الكفاية فانه

الدليل الثالث

خبر الجميع لا العموم نظير قول عمر كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال والعموم اريد اكثرهن او بعضهن علما

الى المحقق

متعارف في تاكيد الكلام السابق وتتميمه لا انه مباين للاول ح فمعنى ما ورد في الادعية مما يشعر بالطريقة الاخيرة مثل قول
امير المؤمنين ع يا من دل على ذاته بذاته وقول السجاد ع بك عرفتك وانت دللتني عليك ومثلهما يحتمل معنيين احدهما ان
الظهور الاجمالي الذي حصل منك في فطرتنا بل فطرة البهايم صار سببا لتوجهنا الى معرفتك الى ان عرفناك بما استطعنا
او ان خلقك ايانا وجوارحنا وقوانا وحواسنا والامور الغريبة التي يحصل منها العبرة ويجرنا الى وادي الفكرة صارت سببا
لمعرفتنا اياك فبسببك وعنايتك عرفناك وهذا ان قلنا بالفطرة كما هو الظاهر وسنشير الى بيانها في الجملة والا فالمتعين هو الثاني

الدليل الرابع

ويرجع ماله الى المسئلة لا الى العجز الرابع انه ص نهى عن الجدل كما في مسئلة القدر روي انه ص خرج الى الصحابة فراهم يتكلمون في القدر
فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال ص اذا ذكر
القدر فامسكوا وفيه ان النهي عن الجدل بل عن البحث غير النهي عن النظر اذ قد يكون الجدل لمراء حراما وقد يكون فيما لا طائل
تحته فيكون تضييعا للوقت وقد يكون في تركه حكمة وفي فعله مفسدة مثل ان الكفار في بدو الاسلام اذا كانوا يرون
المسلمين يباحثون في المسائل ويجادلون كان بحثهم مظنة ان يتوهموا ان هؤلاء بعد لم يستقر امر دينهم ويدعونا البحث ونحو ذلك
واما النهي عن خصوص الخوض في مسئلة القدر فهو لا يستلزم النهي عن النظر في المعارف الحقة اذ القدر الذي كلفنا به
هو ما يمكن ان يبلغه عقولنا واسرار القدر فيما لا يبلغه عقولنا فالنظر والكلام فيه مزلقة عظيمة لا يقال ان ذلك ايضا يرجع
الى معرفة الله تع بصفاته الذاتية والفعلية والامر فيه داير بين النفي والاثبات فما معنى النهي عن النظر فيه لانا نقول النظر
في المطالب والتميز بين الحق والباطل واختيار النفي والاثبات اما يحصل باقامة البرهان على حقيقة احد الطرفين وبطلان الاخر
بابطال دليل الطرف الاخر واما باقامة البرهان على حقيقة احد الطرفين فينتفي نقيضه لامتناع اجتماع النقيضين او الضدين

الدليل

ولا يضره عدم الاهتداء على ابطال دليل الاخر لاحتمال عدم القدرة على ادراك المعايب الثابتة في مادة برهانه او هيئته و
حصول اليقين في الطرف المقابل شاهد على بطلان الذي ابهم على خلافه فانا اذا تاملنا في مسئلة فعل العبد مثلا واقمنا
البرهان على كونه مختارا بالبراهين القاطعة من الضرورة العقلية ولزوم اللغوية في ارسال الرسل والوعد والوعيد و
مدح الصلحاء وذم الفساق وغير ذلك مما ملئ به الكتاب والسنة فلا يضره العجز عن شبهة الجبر ولذلك قال بعض المحققين
اذا عارض الشبهة البديهية فلا يلتفت اليها ففي مثل شبهة خلق الكافر المنذر ولزوم لغوية الانذار والسنة والكتب اذا اثبتنا بالبرهان
القاطع عدم صدور القبح عنه تعالى وانه لا يظلم عباده شيئا فان سلم بقاء حيرة لنا في وجه حكمة خلقه فهو لا يوجب التامل
في انه لا يصدر عنه الظلم وقد يكون التامل في الصغرى فهو لا يوجب قدحا في الكبرى وذلك كما ورد في الحديث ان
موسى ع قال الهي ارني عدلك فامره ان يختفي في جنب عين على طريق ففعل فجاء فارس فاستراح ساعة وراح ونسي هميانا
فيه الف دينار ثم جاء صبي واخذه وذهب ثم جاء اعمى فاذا الفارس قد عاد واخذ الاعمى بالهميان وسل سيفه وجز راسه فقال
موسى ع الهي ضاق صبري وانت عادل فقال يا موسى قد كان الاعمى قتل ابا الفارس وكان لاب الصبي الف دينار عند الفارس
من اجر خدمة اباه فقد استوفى كل حقه وكذلك حكاية صحبة موسى مع الخضر وحيرته في فعله في المقامات الثلثة فاذا

الدليل الخامس

عجز نبي عن ادراك حكمة عبد فكيف بالعبد عن ادراك حكمة الله الحكيم العليم وبالجملة لا دلالة في النهي عن الخوض في البحث
في مسئلة القدر على وجوب التقليد في اصول الدين وعدم جواز النظر فيها الخامس انه بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي
واصحابه الاشتغال به اذ لو اشتغلوا لنقل الينا لتوفر الدواعي وقضاء العادة كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية
على اختلاف اصنافها وكل بدعة مردودة وفيه منع عدم نقله اولا بل هو من اليقينيات والقران الكريم مملو من المناظرات
مع الكفار مما وقع من الانبياء السابقين وامر نبينا به فقال تع وجادلهم بالتي هي احسن وغير ذلك من الايات والاخبار

التوبيخ

التي وردت في مناظرات اهل الكتاب سيما ما رواه اصحاب ائمتنا عليهم السلام في مباحثتهم مع الزنادقة وامرهم عليهم السلام اصحابهم بذلك
مع ان اصحاب النبي صلى الله عليه وآله كانوا اقل حاجة الى النظر لانهم كانوا يشاهدون المعجزات الباهرات بل كان يكفيهم رؤيته صلى الله عليه وآله ورؤية
احواله وافعاله صلى الله عليه وآله سيما مع قلة الشبهات وعدم طرو التشكيكات التي حصلت بعد زمانهم وان اريد ان تدوين الادلة
والابواب على جمعة الكتب الكلامية بدعة فكذلك حال الفقه فلا بد ان يكون هو ايضا حراما مع ان البدعة المحرمة هو ادخال
ما ليس من الدين في الدين بقصد انه من الدين لا الاهتمام والجهد في تدوين ما سمعوه من الدين وضبط العقائد اللازمة
وذكر ما يذب به عن شبهات الملحدين وتشكيكات الضالين المضلين بل هو من العبادة والطاعة وان سميته بدعة
بدعة فنمنع كون كل بدعة محرمة هذا واعلم ان هذا الدليل وما تقدمه معارضة على القول بوجوب النظر شرعا والا فلا
يرد هذه الادلة على من قال بان الوجوب عقلي لا شرعي وذلك لان النزاع في وجوب النظر وكفاية التقليد مسبوق
بالنزاع في ان وجوب معرفة الله تعالى عقلي او شرعي فكل من الفريقين يختلف بعد اثبات مذهبه في المقام الثاني فدليل
القائل بان وجوب معرفة الله تعالى عقلي هو وجوب شكر المنعم وازالة الخوف وانه يقتضي معرفة المنعم ودليل اشتراط القطع
او الاجتهاد هو ان الخوف لا يزول الا بذلك ومن يكتفي بالنظر الظني او التقليد يقول ان الخوف يزول بالظن والتقليد
ايضا ودليل القائل بالوجوب الشرعي هو منع حكم العقل وان الشرع قال بوجوب المعرفة ثم ان القائل من هؤلاء بوجوب
النظر والعلم يستدل بمثل انظروا واعلم انه لا اله الا هو والقائل بكفاية الظن والتقليد يستدل بمثل هذه الادلة
فالاولون في مقام البحث عن وجوب المعرفة بالنظر او غيره بعد لم يثبتوا الشرع حتى يحتج عليهم بمثل هذه الادلة بخلاف
الآخرين اللهم الا ان يقال المراد بهذه الادلة تنبيههم بعد اثباتهم الشرع بطريق النظر على بطلان ما فهمه عقولهم
واستدلوا به على وجوب النظر ثم ان امثال هذه الادلة انما تنفع بعد ثبوت الاسلام ولا تنفع للمكلفين من اليهود
والنصارى ومع نفعها للمسلمين ايضا انما هو في بعض المسائل وتتميمه يحتاج الى القول بعدم الفرق وايضا هذه
الاستدلالات وما يجيء بعد ذلك انما ينفع في العلم للمناظرين المجتهدين ولا ينفع لمن لم يبلغ درجتهم اذا اراد اخذ النظر
في مسئلة جواز التقليد وعدمه الا ان يقال تحقيقه عند المناظرين ينفع في معرفتهم الحق عن الباطل فاذا ثبت وجوب النظر
عندهم فيجب عليهم الامر بالمعروف فيامرون المكلفين بالنظر في هذه المسئلة وبهذا يندفع ما لعله سيورد على ما حققنا
انفا من ان الغافلين منهم ليسوا مكلفين بذلك من ان هذا يستلزم صحة طريقة اكثر المخطئة فلا يجب اعلامهم لعدم كونهم
آثمين كما ذكرناه في القانون السابق في حكم الفروع ووجه الدفع يظهر مما بيناه ثمة فان الاشكال امر مقصود من الله تعالى
ولم يكتف تعالى شانه عن العباد بعدم كونهم معذبين ولا بقليل من الاجر والفيض بل اراد منهم الكمال وغاية القرب على حسب
استعدادات العباد فبعد تحقق الحال واخبار المجتهدين الامرين بالمعروف اياهم بما حققوه فيحصل لهم تنبه وتيقظ فيجب على
المكلفين حينئذ ابتغاء طريقتهم في الاجتهاد والنظر بحسب طاقتهم وطريقة التنبيه يختلف باختلاف المكلفين وكل طريقة تنظر
فربما كان المكلف من جهلة الطلبة وقد حصل حظا وافرا من العلم ويطيق فهم هذه الادلة التي ذكرنا والمجتهدون
فالمجتهدون يلقون اليهم تلك الادلة ليتفكروا ويجتهدوا في مسئلة لزوم النظر وعدمه اذ قد ذكرنا ان ذلك من
المسائل الكلامية التي هي من توابع اصول الدين وان لم يكن المكلف في هذه المرتبة فيكفي التنبيه له بان يقال ايها المكلف لا
تكتف بتقليد ابيك وامك وارجع الى عقلك فان محض التقليد لا يصلح للاطمينان فان المكلف حينئذ يمكنه التميز في هذه
المسئلة اعني لزوم النظر والمراجعة وعدمه ويكفيه في المراجعة الاعتماد على عالم ورع يطمئن بقوله اذا لم يستطع فوق ذلك
وهكذا فقس مراتب المكلفين ومراتب التنبيهات ويختلف التكليف بالنسبة الى اختلاف طبقاتهم وبذلك يختلف تكليفهم

في نفس العقائد ايضا وهذا هو واحد من النكات التي كان يكتفى ح عن الاعراب بالشهادتين لاجلها لان التكليف بمعرفة التوحيد الكامل
والتنزيه الشامل واذعان معنى التجرد وعينية الصفات وعدم كونه تع في جهة ولا مكان ولا في الارض ولا في السماء وانه لا يرى
ولا يعرضه الرضا والسخط المفهومات العامة ونحو ذلك في اول التكليف لكل واحد مما لا يصح ولا يمكن في الاغلب كما ان اجزاء
الايمان مما ينبغي في الاكثر ان يحصل تدريجا وكذلك الحال في كيفية حصولها بالادلة التفصيلية والاجمالية ولو بمجرد الاعتماد
على معتمد وسيجيء تمام الكلام

الدليل السادس

السادس ان الشبهات في الاصول كثيرة والنظر مظنة الوقوع في الشبهة وهو مستلزم للضلالة
فيحرم النظر ويتعين التقليد اذ هو اسلم وفيه مع انه وارد على التقليد لان مجتهد ذلك المقلد ايضا يحرم عليه النظر
فيجب تقليده غيره فيتسلسل او ينتهي الى ناظر فيعود المحذور مع انه يزيد عليه احتمال الكذب المجتهد في ان هذا رايه ان هذا البحث
في كل صاحب دين ومذهب وتخصيصه بدين الاسلام موقوف على ثبوته فنقول ثبوته هل يحصل بالاجتهاد او بالتقليد فيعود
الاشكال والظاهر ان مبنى هذا الدليل هو ما اشرنا سابقا من ان هذا كلام مسلم من مجتهدي اهل الاسلام يلقونه الى القاصرين
من باب الامر بالمعروف فهم يطمئنون بذلك ويصير تكليفهم ذلك لجزمهم بان عدم النظر لا يضرهم وذلك انما هو في مسلمات
الشرع مثل ان اهل الشرع يمنعون الطلبة عن النظر في الحكمة لان اهل الحكمة قد خالفوا مسلمات الشرع من حدوث العالم
وعدم كون العقول مؤثرات في السفليات وكون المعاد جسمانيا وامكان الخرق والالتيام في الافلاك ونحو ذلك وامثال ذلك
فان كل مسلم يحكم بان الاعتقاد بالقدم واستحالة الخرق والالتيام ونحو ذلك لا يوجب العذاب فان اوجب فهو الاعتقاد
بهما فلا يضر المنع عن النظر في ادلة الخلاف اذ المفروض بقاء اطمينان المكلف بحاله ولا داعي الى تنبيهه على الاشكال بل الداعي
على خلافه ثابت واما من حصل مرتبة من العلم وقرع سمعه شبهات الحكماء فلا ريب ان الاكتفاء بقول العلماء في حرمة النظر
انما هو تقليد لهم في هذه المسئلة التي هي من الاصول وانه واجد للشبهة ومتنبه للاشكال لا انه مظنة للشبهة وح نقول
ان كان متابعتهم ومخالفتهم انما هو على علم صدوره عن الشرع فلا يمكن حصول الجزم واليقين بقولهم وادلتهم مع الاعتقاد
بالشرع لامتناع اجتماع القطعيين المتخالفين وان كان فيما يحتمل ان يكون مرادا بالشرع غير ذلك كما يدعيه حكماء الاسلام
في كثير من المسائل فلا بد فيه من الرجحة والتامل فان حصل اليقين على ما قالوه واحتمل الشرع لموافقتهم فلا مناص من القول
به وان لم يحصل اليقين بما قالوه فيقدم الشرع وان كان مظنونا لان الظن الحاصل من ظواهر الشرع مما لا ريب في حجيته ما
لم يعارضه قاطع بخلاف الظن الحاصل من العقل وان كان قويا في نفسه وهذا هو مراد اهل الشرع من قولهم بوجوب اتباع
الشرع يقينا مع قولهم بان هذا مقتضى ظاهر الشرع وسيجيء تمام الكلام والحاصل ان هذا الدليل لا يناسب اطلاق موضوع
المسئلة ومن هذا القبيل منع الشارع من الخوض في مسئلة القدر ومن هذا القبيل منع علماء المسلمين للعوام او للطلبة
القاصرين عن مباحثة علماء اليهود والنصارى في مسئلة النبوة والحاصل ان هذا الكلام نتم ما بقي اطمينان المكلف بحاله

الدليل السابع

ومع تزلزله فكيف يتم المنع عن النظر مطلقا السابع ان الاصول اغمض من الفروع وابعد عن الافهام منها فاذا جاز التقليد منها
ففي الاصول اولى وهذا الدليل ايضا انما ينفع في الاغلب للعلماء المجتهدين المناظرين بصيرا خبيرا والمذهب وفيه مثم الجواز
تنبيه العوام وامرهم بمقتضى ما داره وفيه منع الاغمضية فيما يحتاج اليه المكلفون ويثبت التكليف به من جهة انه من اصول
الدين نعم قد يحصل الاغمضية في عروق مسائلها واعماقها التي لم يثبت تكليف الناس بها وانما يجب الغور فيها والنظر والتدقيق
والتفتيش بمعرفة الشبهات وطريقة دفعها كفاية لمن كان قابلا لذلك ومستعملا لحراسة الدين المبين وارغاما لانوف
الجاحدين والمبطلين ولا مدخلية لذلك فيما نحن بصدده بل ادلة اصول الدين مبنية على قواعد مضبوطة وضوابط محدودة
يحصل لمن صرف فيه برهة قليلة من الزمان ولم يغتنم دليل على وجوب زيد مما يقتضيه هذه الادلة بخلاف فروع الدين فان

منشئة

متشتتة متفرقة مبنية على ادلة متخالفة ظنية لا مدخلية لادراك العقول فيها ويحتاج الى صرف جميع العمر او اغلبه فيها وهذا
من الوضوح بحيث لا يحتاج الى البيان والذي جعله الطلبة في امثال زماننا وسيلة لانحرافهم عن تحصيل الفقه واشتغالهم
بتحصيل حكمة اليونانيين من المشائين والاشراقيين تمسكا بان معرفة الله تعالى مقدم على عبادته وطاعته ولا يمكن الا
بتحصيل هذه العلوم فهو من وساوس الوسواس الخناس الذي يوسوس في صدور الناس فربما يصرفون عمرهم جميعا في تحصيل
هذه العلوم تمسكا بانه من مقدمات الفقه اذ الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية وذلك يتوقف على معرفة الشارع وما
لا يتم الواجب الا به فهو واجب حاشا وكلا ان يكون ذلك موجبا للمعرفة او موجبا لمزيدها او مما يتوقف معرفة الفقه و
الشرع عليها نعم قد يصير مورثا للزندقة والالحاد وقد يوجب كثرة البعد عن ساحة القرب والندامة والحسرة يوم التناد
ربما يموت احدهم بعد مضي خمسين سنة من عمره او تسعين سنة ولم يعرف مسائل وضوئه وتيممه وصلوته وليس عليه في
عباداته الا ما علمه امه وابوه او معلمه في الكتاب مع ذلك يستهزؤن بالفقه ويحقرون اهل الشرع فسيأتيهم انباء ما
كانوا به يستهزؤن وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون نعم من اسس اساس الشرع وقومه واستعد للنظر في هذه
المباحث فلا يضره النظر فيها والتامل فيها من جهة الاطلاع على اصطلاحاتهم لئلا يعجز عن مكالمتهم ومناظرتهم حال البحث
اذ لا ريب ان مدافعة الخصم لا يتم الا مع معرفة ما يقوله وكل كلمة من كلماتهم مبني على اصطلاح خاص عندهم واصل مؤسس
بزعمهم ولما لم يكن للغافل عن هذه الاصطلاحات في حال التخاطب علم وفوت سؤالهم يظن الغافل ان هذا من جهة اقتدار
المتشرع على ذلك وهذا كما ترى ان العالم الفحل يعجز عن فهم اللغة التركية ويتكلم الطفل له سنتان او ثلث سنين في
غاية التسلط فلهذا لا نضايق القول بالوجوب كفاية على من يندفع به مضرة اهل الشبهة والاضلال الثامن

انا نعلم ان قول النبي صلى الله عليه وآله والامام بل العدل العارف وقع في النفس مما يفيده الادلة المدونة في علم الكلام اذ هي موقوفة
على مقدمات نظرية يتوقف اثباتها على دفع شكوك وشبهات لا يتخلص عنها الا من ايده الله تعالى ويظهر الجواب عن
ذلك بملاحظة ما مر ازمنا يعتبر قول المعصوم بل العدل العارف يكون من باب الاستدلال غالبا ومع الاطمينان
الرافع للخوف فلا حاجة الى غيره وليس هذا تقليدا التاسع قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وفيه

اولا انها مختصة بحكاية نبوة الانبياء كما يدل عليه صدر الاية وثانيا منع ان العاقل المتمكن عن المعرفة ليس عن اهل العلم
وثالثا ان ظاهر الاية خطاب للمكلفين كافة فمعناها ايها الذين لا يعلمون اسئلوا عن الذين يعلمون فاذا اوردنا شمول الاية
الاصول والفروع فيشمل اهل جميع المذاهب ولا ريب ان اهل العلم وغير اهل العلم من اليهود هم الذين هم يعرفون ويتبين
كما هو مقتضى منطوق الاية عرفا وان قيل المراد ان غير العلماء من كافة الناس يجب ان يسئل اهل العلم الخاص وهو الحق
الواقعي فهذا يوجب تخصيصا في اهل الذكر لا يفهمه المخاطبون مع ان المفروض ان الامر في تحصيل المجتهد والعالم واهل الذكر
لا بد ان يكون موكولا الى انفسهم ولا معنى للتقليد فيه ايضا الا على سبيل الاعتماد على العالم في قوله هذا فيكون نوعا
من الاجتهاد فيكون ذلك رخصة لرجوع اليهود الى علمائهم والنصارى الى علمائهم وهذا الاستدلال الاشكال انما ينفع لمن يحرم النظر
والا فلا ظاهر في الوجوب العيني واخراجه عن الظاهر وارادة الرخصة ليس باولى من تخصيص المعلوم بالفروع مع ان
التخصيص مقدم على المجاز ورابعا انه ظاهر ظني لا يقاوم ما ذكرنا من الادلة على وجوب نظر ثم ان هذا الاستدلال
ايضا انما ينفع المناظرة المجتهدين من اهل الاسلام في تحقيق الحال وامر ساير المكلفين وتنبيههم على مقتضى ما وجدوه كما
اشرنا سابقا ثم ان بعض افاضل المتاخرين اورد على القائلين بوجوب المعرفة بالدليل على الاطلاق وجوها من الاعتراض لا باس

بايرادها الاول انه كيف يجوز لمن لم يكن حاضرا عند اظهار المعجزة العلم به الا بالاخبار اليه بعنوان التواتر وكيف يحصل العلم

بطبقات الرجال الذين يحصل بهم التواتر لكل احد وهو شان من حصل قدرا كاملا من العلم فيلزم الحرج ولو سلم كونه كوجود الهند والمكة فاتى لهم العلم بامامة الائمة ومعجزاتهم وليس في الكتب ان ما يحصل به التواتر لكل واحد منهم ع وكذا الخبر المحفوف بالقراين لكل احد بل غاية الامر حصول التواتر بالمعنى لبعض اهل العلم وكذا الكلام في اثبات العصمة مع ان فهم المعجزة وتميزها عن السحر ليس لكل احد سيما اذا كان من جهة البلاغة والفاظ ان عامة العرب فلعدم اختصاصهم في تلك انا نقول — قد ذكرنا انه لا بد من توجيه كلام القوم من اطلاق الكلام وتقييده بما لا يلزم منه محال اعتمادا على قواعدهم المؤسسة في العدل من قبح تكليف الغافل وتكليف ما لا يطاق ونحو ذلك ثم ان كان مراده تجويز التقليد المصطلح في الفروع اعني الاعتماد على الظن الاجمالي وان لم يحصل له الجزم في نفس الامر ولا الظن الذي يطمئن به النفس ويزول به الخوف فالعجز عما ذكره لا يدل على جواز الاكتفاء به وان اراد انه لا يجب الاستدلال بالادلة التفصيلية ومعرفة المعجزة على التفصيل في حصول الاطمينان فهو كما ذكره وقد مر بيان ذلك ونقول هنا ان اثبات النبوة او الامامة لا ينحصر في ثبوت المعجزة بل له طريق اخر مثل الافضلية بعد ثبوت لزومها بالدليل واذا ثبت عنده لزوم النبي او الوصي فيمكن ان يحصل له الجزم الذي يطمئن به النفس ويزول الخوف بمتابعة جماعة ممن يعتمد عليه من العلماء بل واحد منهم كما مر وهو ايضا بمنزلة الاستدلال ولا يصير تا اطلاق التقليد عليه فان المعيار في الجواز وعدم الجواز هو الدليل لا الاطلاق والاسم فاذا ثبت عند المكلف بدليل اتم من عنده او بالاعتماد على احد يطمئن بقوله اصل لزوم بعث النبي ونصب الوصي ثم بذكر له ان الواسطة بين الله وعباده لا بد ان يكون امينا معتمدا عليه افضل من كل من يجب عليه متابعته او معصوما او محفوظا من الزلل والخطاء والمكلف مطمئن بذلك ثم ذكر ان هذا الشخص في هذا الدين هو محمد بن عبد الله ص فانه كان كذا في اخلاقه وكذا في افعاله وكذا في خلقته وكذا فيما اظهره من الخوارق وذكر له برهة من الاحوال وقارن بذلك امور وقراين من حال هذا الذي يعتمد عليه انه صادق في ذلك وانضم اليه قول عالم اخر مثله وكذا وهكذا فامكان حصول الاطمينان له بحيث يزول الخوف عنه مكابرة غاية الامر انه ظن في نفس الامر وجزم عنده بمعنى انه بحيث لو عرض له تشكيك من مشكك فقد يحصل له احتمال الخلاف او الظن بالخلاف وهو لا يضره ما دام باقيا على جزمه غافلا عن لزوم شئ اخر عليه وهذا الذي يسميه اهل العقول اعتقاد الرجحان وهو غير الظن عندهم وقد ذكرنا انه كاف وكذا الكلام في معرفة حال الائمة فان لحصول المعرفة بها للعوام طرقا شتى معرفة خصوص المعجزة ومنها انه قد يمكنه معرفة ان الذين بعد رسول الله ص منحصر في فرقتين منهم من جعل الوصي بعد النبي ص بلا واسطة فلانا ومنهم من جعله فلانا وهذا حال هذه الجماعة وقولهم وطريقتهم وهذا حال هذا الشخص وطريقته وهذا حال الجماعة الاخرى وطريقتهم وحال الشخص الذي تبعوه ويحصل للمكلف الجزم بصدق هذا القائل المخبر ثم يتامل هو ويختار احدهما لما يراه موافقا لما يحكم به العقل الصريح ولا يلزم في صورة الاكتفاء بما ذكر عسر ولا حرج وقد يشكل للمكلف فهم بعض مطالب احد المذهبين كما لو تلد على الاذعان بمذهب الامامية وحصل له الجزم ولكن بقي في شبهة غيبة امام الزمان متحيرا ولم يحصل له الاطمينان بانه كيف يصير شخص واجب الاطاعة من عند الله ولا نعرف بشخصه ولا يمكننا الوصول اليه ابدا واختفى عليه فايدة ذلك فاذا لم يكن له تحصيل الجزم بالنصوص والادلة القائمة على لزوم وجود معصوم في كل عصر فيكفيه ان يلاحظ ان ثبوت احد المذهبين من طريقة الامامية ومخالفيهم متحقق جزما فاذا حصل له الجزم باختيار مذهب الامامية فيلزم الاذعان بذلك لعدم انفكاكه في نفس الامر من ذلك وان لم يبلغ عقله الى ادراك حقيقة الامر في خصوص ذلك واما حكاية فهم المعجزة فمع تسليم ما ذكره من عجز العوام عن فهمها فلا ريب ان تبكيت كبرائهم والزامهم يكفي دليلا لمن دونهم فلعلهم اعتمدوا عليه

اعتراض الثاني

الثاني تقرير المعصومين في اعتقادا ما منهم بعد نصب كل منهم عقيب الاخر فان العوام والاطفال والنسوان التابعين عنهم لا يمكن لهم العلم بذلك الا بالاخبار ولا يمكن غالبا بل يستحيل عادة حصول التواتر لهم كما اشرنا سابقا فلا محالة انهم

فردّوهم على التقليد ويظهر الكلام بما مرّ ولا ينحصر طريقة الجزم في مشاهدة المعجزة او سماع النصّ بالتواتر والحاصل انّه ان اراد
كفاية الجزم الّذي ذكرناه والاطمينان الّذي بيّنّا فنعم الوفاق ويدلّ عليه العقل والنقل وغيرهما وان اراد كفاية
التقليد بالمعنى المصطلح اعنى الظنّ الاجمالى المقرون لاحتمال فى نظره الّذى لا يرتفع الخوف فكلّا الثالث انّه مع هذا
يلزم كون المشتغلين فى النظر اذا لم يبلغوا بعد غايته وماتوا كانوا كفارا مخلّدين وفيه انّ الظاهر انّهم لا يريدون
ذلك للزوم التكليف بالمحال ولا ريب انّهم فى هذا الحال معذورون نعم يظهر ممّا نقل عن السيّد ره ذلك و
لا بدّ من تاويله ولعلّنا نشير اليه فيما بعد الرابع انّ الايمان على قسمين مستقرّ ومستودع ويشهد له الاخبار الواردة
فى تفسير قوله تعالى فمستقرّ ومستودع وكلّ من كان ايمانه ماخوذا عن الادلّة اليقينيّة بل هو ناش عن المظنّة والتقليد
والائمّة كانوا يعاملون معهم معاملة المؤمنين وورد فى حقّهم انّهم اذا ماتوا ولم يؤخذ منهم ايمانهم المعار لهم لماتوا
مؤمنين وورد انّ ايمانهم يجيء لهم لو تضرّعوا والحوا فى المسئلة عن الله تعالى اقول قد اختلف المتكلّمون فى جواز
زوال الايمان وعدمه والاكثرون على الاوّل للآيات الكثيرة مثل قوله تعالى الّذين كفروا بعد ايمانهم ثمّ ازدادوا كفرا
وقوله تعالى يا ايّها الّذين امنوا ان تطيعوا فريقا من الّذين اوتوا الكتاب يردّوكم بعد ايمانكم كافرين وقوله تعالى انّ الّذين ارتدّوا
على ادبارهم بعد ما تبيّن لهم الهدى الشيطان سوّل لهم الى غير ذلك من الايات الكثيرة ونقل عن السيّد ره وجماعة من
اصحابنا الثانى فيقولون انّ الارتداد كاشف عن عدم الايمان الحقيقى راسا بكونهم منافقين وتابعين للظنّ
واوّلوا الآيات بارادة الايمان اللّسانى من الّذين امنوا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وجعلوا الاحكام المذكورة
فى الشرع لمن يحكم عليه بالارتداد فى ظاهر الشرع فكما انّه يحكم عليه بالايمان باظهاره وان لم يكن مؤمنا فى الواقع
فكذلك يحكم بالارتداد بما يوجبه وان لم يكن فى الاصل مؤمنا بل وان بقى على ايمانه الواقعى ايضا عند الله عفو بر هتك
حرمة الشرع والتحقيق امكان زوال الايمان امّا بالجحود مع اليقين كما وقع من ابى جهل لعنه واضرابه وقد اشرنا فيه سابقا
وامّا بسبب طروّ الشبهة لعدم كون جزمه فى الدين بعنوان حقّ اليقين وقد بيّنّا انّه لا ينحصر الايمان فيه بل ولا يمكن حصوله
عادة الّا للمعصومين ولا وحدى من المؤمنين الكمّل الّذى لا يتيسّر الزمان بمثله الّا فى غاية الندرة بل يحصل بما يطمئنّ به
النفس سيّما اذا لم يكن عنده احتمال النقيض وايمان اغلب الناس مبنىّ على ذلك والاخبار الواردة فى المعارين و
المستودعين كلّها شاهد عليه وكذا ما ورد فى الادعية من الاستعاذة بالله من مضلّات الفتن فانّ ذلك
من المعصومين ان لم يكن بعنوان الحقيقة فلا ريب انّ مرادهم تعليم ساير المؤمنين ولا معنى له مع عدم الامكان
والحاصل انّا قد بيّنّا انّ للايمان مراتب ومعانى متعدّدة والناس مختلفون فيها وكلّهم مؤمنون وما ورد فى الآيات
والاخبار الدالّة على زواله واردة على نفس الامر لا على مجرّد من يحكم بايمانه ظاهرا ولا داعى الى تاويله فاذا لم يقم البرهان على
اشتراط حقّ اليقين فى ايمان كلّ الناس فهذه الظواهر كلّها دليل على كفاية مجرّد اطمينان النفس فيها والّا لم يتحقّق الزوال
ولم يثبت مصداق لهذه الايات والاخبار ومناط الاستدلال باخبار المعارين والمستودعين انّهم كانوا يعاملون
معهم معاملة المؤمنين لا المنافقين حتّى يقال انّهم كانوا يعاملون مع المنافقين ايضا معاملة المؤمنين كما يدلّ عليه
رواية عيسى القمّى الدالّة على امر الامام اوّلا بمجيء ابى الخطّاب ثمّ امره بلعنه وغيرها الخامس انّ عدم الفرق بين
المكلّفين فى الفهم غير سديد لانّ اثبات عينيّة الصفات واثبات التجرّد ونفى الرؤية وعدم صدور القبيح ليس شأن
كلّ احد لغموض ادلّتها ونفس مسائلها مع انّا نعلم انّ اصحاب الائمّة بعد عهد بعيد كانوا فى خدمتهم ايضا يستفهمون عن
امثال ذلك كما يشير اليه حديث دعلب اليمانى اقول وهو كما ذكره وقد اشرنا اليه وسنشير بعد ذلك ايضا السادس

الاعتراض الثالث

الاعتراض الرابع

مستودع لم يكن

بتبع

الاعتراض الخامس

الاعتراض السادس

ان الشيخ ره روى فى كتاب الغيبة عن الصادق ع ان جماعة يقولون لهم المخيرة وهم الذين يقسمون بحق على الجنتهم اباه ولا يدرون حقه و
فضله وهم يدخلون الجنة فان الظاهر ان هؤلاء اما من مقلدى الشيعة او مقلدى اهل السنة فلا وجه للحكم بان كل من لا يعتقد بامامة
الائمة يدخل النار اقول لا بد من حمل هذه الروايات وما شابهها على الغافل الغير المقصر ولا يمنع ذلك فيه كما اشرنا ثم ان تتميم
هذا المقام يقتضى رسم مباحث الاول ان المراد بالدليل عند من يقول بوجوب المعرفة بالدليل لا بالتقليد هو ما اصطلح
عليه الاصوليون من انه ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى مفردا كان او مركبا خلافا للمنطقيين حيث يشترطون
فى الدليل تركيب القضايا فالعالم عند الاصوليين دليل على اثبات الصانع وعند المنطقيين العالم حادث وكل حادث
له صانع ولذلك انهم يريدون بالادلة الفقهية الكتاب والسنة ونحوهما وقيد الامكان لادخال الدليل الذى غفل
عنه فلا يشترط فعليته التوصل فى اطلاق الدليل وقيد الخبرى لاخراج الحد وهو يشمل الامارة ايض واما عند المنطقيين
فهو قولان فصاعدا يستلزم لذاته قولا اخر وذلك يختص بالبرهان لعدم استلزام غيره شيئا لذاته لعدم العلاقة بين المقدمات
الظنية ونتايجها فقد يزول الظن ويبقى سببه كما يشاهد فى حصول الظن بنزول الغيث بملاحظة الغيم الرطب ثم يظهر خلافه
مع بقائه وقد يسقط قيد الاستلزام ويقال قولان فصاعدا يكون عنه اخر ليدخل الصناعات الخمس البرهانيات والجدليات
والخطابيات والشعريات والمغالطات والاستقراء والتمثيل واورد على ذلك بان الاستلزام لا يتوقف على تحقق الملزوم
ولا اللازم وكيف لا واستلزام القياس الصحيح الصورة للنتيجة قطعى فالمعنى انه لو تحقق الاول لتحقق الثانى وهذا يشمل جميع الصناعات
وما ادرجه المنطقيون فى تعريف القياس من قولهم متى سلمت استلزم قولا اخر انتبيه على عدم اشتراط مسلمية المقدمات
فى تحقق القياس من حيث هو ثم ان اطلاق الاصوليين الدليل على المفرد كالعالم مجرد اصطلاح والا فلا يمكن اثبات المطلوب
الخبرى الا بمقدمتين فان الدليل من حيث انه يتوصل به الى ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه لا بد فيه من ملزوم للمحكوم به يكون
ثابتا للمحكوم عليه لينتقل الذهن منه الى المحكوم عليه ويلزم من ثبوت ذلك الملزوم للمحكوم عليه ثبوت لازمه له فالقضية
المشعرة باللزوم هى الكبرى والاخرى الدالة على ثبوت الملزوم للمحكوم عليه هى الصغرى واعتبار المقدمتين فى تعريف
المنطقيين مصرح به وفى اصطلاح الاصوليين مندرج فى صحيح النظر اذا عرفت هذا فاعلم ان المراد بصحيح النظر هو
الصحيح عند المستدل والمراد بالنظر التامل فى المعلومات لتحصيل المجهولات فالتامل فى العالم بانه متغير وفى المتغير بانه
حادث يوجب الوصول الى ان العالم حادث فالتامل فى المفردات حقيقة هو ترتيب قضايا موصلة الى المطلوب وهذا هو المراد
بقولهم ان العالم دليل وجود الصانع لا ان المفرد من حيث انه مفرد موصل الى التصديق اذ لا ريب ان محض تصور شئ لا
يوجب الوصول الى مطلوب خبرى وكذلك الكلام فى قولهم ان الدخان يدل على النار فان محض تصور الدخان والعلم به
لا يدل على النار من حيث التامل فى انه من الاجزاء اللطيفة المستحيلة من الحطب بمجاورة النار وانه ملزوم النار غاية
الامر ان بعض الانتقالات اقرب من بعض وبعضها يصير الى حد ربما يغفل عن مبادى حصولها لكثرة الممارسة ومثل
ذلك الدلالات العقلية واما الدلالات الوضعية فلها حيثيتان اشرنا اليهما فى مباحث العام والخاص احديهما
تصورية والاخرى تصديقية فاستحضار المعنى الموضوع بحضور الشئ الموضوع هو معنى التصور والتصديق بان ذلك
هو المعنى الذى وضع له ذلك الشئ هو معناه التصديقى وهو لا يحصل من الوضع لاستلزامه الدور كما اشرنا وبينا ان الغرض
من وضع الالفاظ انما هو التركيب لا تفهيم المعانى نعم يمكن تحصيل التصديق بارادة اللافظ والناصب لذلك المعنى نظرا الى
قاعدة الاستعمال كما بينا وهو بهذا الاعتبار ايض معلول للعقليين فدلالته مقدمتى البرهان على النتيجة ايض دلالة عقلية
لانه يلزم من العلم به العلم بالنتيجة وهو معنى الدلالة ولا فرق بين دلالة العالم على الصانع ودلالة الدخان على النار من حيث

انه يحصل من التامل في كل منهما باعتبار قضايا المتضمنة فيهما الى مطلوب نظري ثم ان الاستدلال والانتقال من المبادي الى المطلوب
لا يختص باهل النظر وبفرق العلماء العرفاء بعلم المنطق وشرايط البرهان والا فلم يحصل لاحد من الناس يقين بمطلوب نظري
ومن العيان الغني عن البيان ان كل الناس يميزون بين يقينياتهم وظنياتهم ويستندون اعتقاداتهم وادعاماتهم في امور معتاد شهم
الى مباد وتلك المبادي مترتبة في اذهانهم على مراتبها الطبيعية مع انهم لا يتفطنون بها وكيفية ترتيبها وذلك لا يوجب عدم حصول اليقين
لهم او عدم ترتب يقينهم على تلك المبادي بل وكثير من المعلومات مما لا يعلم العالم بها انه يعلمها وذلك لا يوجب عدم العلم بها نفسه فيفرون
عن تحت الحايط المايل مخافة السقوط وذلك مبني على ما في ذهنه من ان هذا الحايط مايل وكل حايط مايل مما يترقب سقوطه
فهذا مما يترقب سقوطه ولكن لا يتذكر حين الفرار هذه المقدمات ولا يترتبها في الذهن بهذا الترتيب بالتفصيل حتى يقال انه استدلال
بالبرهان المنطقي التفصيلي بل هو استدل بذلك البرهان اجمالا فما دعاه الى الفرار هو اجمال المقدمتين لا تفصيلهما ولا تقول
ان الباعث على الفرار هو ملاحظة محض الجدار الخاص فاذا طولب بذلك العامي بدليل الفرار واخذ بانك لا تعرف البرهان المنطقي وشرايطها
فكيف حصل لك العلم او الظن بذلك لضحك العقلاء بذلك الطالب المواخذ بل هذا كلام يضحك منه الثكلى ومطالب العقلاء
متشابهة وكلها مبتنية على المبادي المناسبة لها بل لا استبعد ان اقول بوجود تلك المبادي وحصول الاستدلال للبهايم فلاحظ
الكلب اذا انحنيت الى الارض لترفع حجرا كيف يفر والظاهر ان الداعي له على ذلك هو المقدمتان يعني هذا الشخص يريد ان يضربني وكل
من يريد ضربي يجب الفرار منه وتخصيص المعارف الحقة واليقين بها بالدليل التفصيلي دون ساير المطالب المعقولة لا وجه له اذ ذلك
ليس من الامور التعبدية حتى يختص بالنص مع عدم نص على لزوم ذلك ايضا وهذا هو المراد بالدليل الاجمالي وان شئت توضيح الحال نفس
حال العلم بالعمل والدليل على النية فكما ان التحقيق في نية العمل هو الداعي الى الفعل لا المخطر بالبال فكذلك فيما نحن فيه الباعث على
حصول العلم هو المبادي الحاصلة في النفس وان لم يخطرها تفصيلا بالبال سيما بعد التفصيل الخاص واما قولنا فيما سبق من كفاية
ما يطمئن اليه النفس هو بيان مقدار دلالة الدليل ولعل في ذلك قسما اخر من الدليل وليس ذلك معنى الدليل الاجمالي وتفسيره كما
يتوهم وبعبارة اخرى اذا سال سائل هل يجب في الدليل ان يفيد اليقين اعني الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع او يكفي
مطلق الجزم او يكفي مطلق الظن فنقول يكفي ما يطمئن به النفس على التفصيل الذي مر وقد مر وجهه والى ما ذكرنا في بيان الدليل
الاجمالي ينظر كلام في مثل المقام اي كفاية الدليل الاجمالي بقول الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام تدل على المسير افسما
ذات ابراج والارض ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير وما قد يتوهم من وجوب الاستدلال التفصيلي مع العلم بشرايط البرهان
المنطقي وكيفية الترتيب واخذ النتيجة تفصيلا وانه لا يمكن تحصيل العلم من ملاحظة الاثر بالمؤثر ومن المصنوع بالصانع الا
مع ما ذكر فهو من غريب القول واغرب منه ما يدعو المتوهم الى المناقشة في المثال المذكور وان استدلال الاعرابي باطل لانه قياس
مع الفارق لان اثار الممكنات بديهي الدلالة على الممكن بخلاف اثار الواجب فان كون البعرة فعلا واثرا من الحيوان وكون الفعل محتاج
الى فاعل ايضا بديهي بخلاف دلالة السماء على الله اذ كون السماء اثرا نظري موقوف على بيان انه ممكن وكل ممكن اثر وكلاهما نظري
وفيه اولا منع كل اثار الممكنات بديهية الاثرية فانا قد نتردد في كون شيء واقع في قلة الجبل او مغارة واقع فيها انها من فعل الواجب
او فعل الممكن ولا فرق بين هذا وبين نفس الجبل في انهما محتاجان الى مؤثر ما ولكن لما لم نعلم بالتجربة والشواهد الظاهرة بانه
الاحجار البيت من خلق العباد نتردد في البيت بين كونها اثر الواجب او الممكن بخلاف اصل الجبل ورؤية جنس البيت اثرا للممكن لا
يقتضي الحكم بكونها مطلقا كذلك بل يحتاج اثبات كون هذا النوع من البيت او شخصها اثرا للممكن وفعلا له الى الدليل فهو انما
يدل على مؤثر ما لا خصوص الممكن فنقول ان ذلك البيت اما كونه اثرا وفعلا بديهي او نظري فان كان نظريا فلا يصح قولك
ان كل اثر الممكن بديهي الاثرية وان كان بديهيا فصح ان بعض اثار الواجب ايضا قد يكون بديهي الاثرية انما الكلام في تعيين المؤثر انه

واجب او ممكن ومن هذا القبيل اللؤلؤ المصنوع والمرجان المصنوع مع انه ربما لم يدر احد بعض اثار الممكن ولا نوعه ويحكم بان له صانعا تعالى
مثل بعض الآلات المصنوعة لمعرفة الساعة والقول بان التتبع يقتضي الحكم بانها من افراد اثار الممكنات فيلحق بها بدفع اصل الكلام
المتوهم ويثبت المطلوب اذ بذلك الفرق الحاصل بالاستقراء حصل الحكم بان بعض الاشياء اثر الواجب وبعضها اثر الممكن فان
الفرق بين الاثرين من حيث كونهما اثرين يستلزم تصور اثريتهما وان لم يستلزم تصور ذاتهما اثريتهما وبذلك ظهر ايضا ان
كثيرا من اثار الممكنات نظري لا يتبين استفيد من الاستقراء والتتبع المحتاج الى النظر وثانيا نقول ان البق والذباب والحشرات
الصغار والديدان القليلة الاعمار المسبوقة بالعدم الملحقة به ممكن واثر بالبديهة ودلالتها على انها اثر ظاهر وكذا انها تحتاج
الى مؤثر واذا الحق به عدم تأثيره صدور مثلها عن ممكن يحكم بان مؤثرها غير الممكن وحاصل استدلال الاعرابي ان الآثار التي
يعلم انها من سنخ اثار الممكنات اذا كان لا يمكن حصولها في الخارج بدون مؤثر كالبعرة واثر الاقدام وحركة دولاب العجوز فكذلك الآثار
التي يعلم انها ليست بحسب قدرة الممكنات كخلق الحيوانات والنباتات وفاطمة الاحياء وليس مراد الاعرابي والعجوز الاستدلال بالبعرة
على نفس البعير من حيث انه بعير او بسكون الدولاب بعد تحريك العجوز ان التحريك من العجوز بل هي اولى بالدلالة اذ تحقق الامور الممكنة
الغريبة العميقة الغور في الخارج بلا مؤثر كالسماء والارض اغرب من تحقق الامور المهينة الهينة كالبعرة واثر القدم لاستلزام
الاول الترجيح بلا مرجح اكثر من الثاني اذ كل دقيقة منها يحتاج الى تأثير ومؤثر فيتحقق التأثيرات الكثيرة او يب حصولها في الخارج من حصول
تأثير قليل وثالثا انه لم يقل احد ان المصنوع بذاته يدل على الصانع بل باعتبار ما تضمنه من المقدمات كما اشرنا نعم قد يكون
بعض المصنوعات دالا على الصانع دلالة لا تستر بغير من جهة بداهة الصدور والتي اوجب الغفلة عن المبادي واغنت الحاجة عن ملاحظتها
فذلك ايضا لا يخلو عن قياس لكن قياسه معه والحاصل ان الباعث على العلم هو انطواء ضميره وان لم يقدر على ترتيبه وتحريره
والتزام تعلق المنطق وقواعد البرهان العامة العوام مما ينادي بفساده البديهة وليس بناء استفادة المجهولات واستعلامها
المعلومات على القواعد المنطقية في نفس الامر وحصولها من جهتها موقوفا على معرفة هذه الطرائق على التفصيل المعهود كما اشرنا
سابقا وليس حال المنطق الا حال العروض فان من له طبع موزون لا معرفة له بحال البحور والتقطيعات فيأتي بالاشعار الموزونة
المتينة ولا يحتاج الى استحضار قواعده وكيفية ميزان الطبع وحال التقطيع وهكذا حال الفصاحة والبلاغة فان اهل البادية
ربما لم يسمع احد منهم اسم الاستعارة فضلا عن المصرحة والتبعية وبالكناية والتخييل والترشيح والتجريد وكذا شيئا من انواع
المحسنات اللفظية ولا المعنوية ولا معنى الجناس والطباق والايهام والتشريع وذي القافيتين ونحو ذلك ويأتي بكلام مشتمل
على جميع قواعد هذه الفنون واحتياج التنبيه على الغفلة لفاقدي الطبع ومعوجي السليقة مشترك بين الجاهلين لتلك الموازين
وعالميها والحاصل ان العوام يستدلون في امور معاشهم ومقاصدهم الدقيقة بالبراهين الصحيحة مع عدم تفطنهم لان تلك
البراهين مرتبة في انفسهم على ترتيب طبيعي وعدم علمهم بان علمهم ناش عن ذلك ولم يناقش احد معهم في انه كيف حصل لك العلم
مع انك لا تعرف المنطق ورابعا نقول ان البعرة بمعنى جلة البعير ومجلة البعير ظاهرا فان مثل حب البراهين فانه قد يطلق
الرمان ويراد هذا النوع من الحب المقابل لحب العنب من دون ملاحظة اضافته الى الرمان وانه انفصل من رمان خاص
وقد يطلق ويراد ان هذا حب خرج من الرمان فيلاحظ الاضافة ويتضح باضافته الى المخاطب فعلى الاول لا يستلزم الاضافة
كون المخاطب مالكا للرمان بخلاف الآخر ففي الاطلاقين كليهما نوع انتقال من حب الرمان الى الرمان ولكن الانتقال في الاول
تبعي وفي الآخر مقصود بالدلالة ومراد الاعرابي في الاستدلال هو الانتقال بالمعنى الثاني لكن من حيث المضاف لا الاضافة
فقد يحصل الانتقال من الحب الى الرمان وقد يحصل الانتقال من حب الرمان الى الرمان وكذا حال الجلة ومراد الاعرابي الانتقال
من الجلة الى البعير لا من جلة البعير الى البعير فلعل توهم المتوهم مبني على ان الاعرابي انتقل من جلة البعير بالمعنى العلمي الى البعير

فاطبتره

وقال انه

البحث الثاني

وقال انه بديهي يعني اذا راى جلة البعير من بعيد فانه يحصل له فورا استحضار انه جلة لا حجر ولا مدر وانه جلة البعير لا جلة الغنم
وهذا المعنى غير ما هو مراد الاعرابي اذ مراده ان وجود جلة البعير يمكن ان يستدل به على وجود بعير صدرت هذه منه
وان هذه الجلة لم تحصل بذاتها ولم يوجد من قبل نفسها الا ان هذه جلة بعير لا جلة غنم بالمعنى العلمي فليفهم ذلك فليفهم
ذلك الثاني قال المحقق ره في المعارج بعد اقامة الادلة على عدم جواز التقليد في الاصول عقلا ونقلا واذا ثبت انه
غير جائز فهل هذا الخطاء موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر ره نعم وخالفه الاكثرون احتج ره باتفاق فقهاء الاعصار
على الحكم بشهادة العامي مع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقائد بالادلة القاطعة لا يقال قبول الشهادة انما كان لانهم يعرفون
اوايل الادلة وهو سهل الماخذ لانا نقول ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق من يوصف بالمؤاخذة فيحصل
الغرض وهو سقوط الاثم وان لم يكن معلوما لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفا على العلم بحصول تلك
الادلة للشاهد منهم لكن ذلك مح ولان النبي ص كان يحكم باسلام الاعرابي من غير ان يعرض عليه ادلة الاحكام ولا
يلزمه بها بل يامره بتعلم الامور الشرعية اللازمة له كالصلوة وما اشبهها انتهى كلامه ره اقول وهذه الكلمات لا تدل الا
ما يظهر من كلام العلامة ره في الباب الحادي عشر وكلام الشهيد ره في الالفية وغيرها اذ ظاهرهما عدم تحقق الايمان
مع التقليد ويظهر من الشيخ ان الاستدلال واجب على حدة فيلزم من الاكتفاء في اصل الايمان بالتقليد يعني ان الايمان
يتحقق بالتقليد وان كان تارك الاستدلال فاعلا للحرام وعلى هذا فنقول قد بينا ان للاسلام والايمان معنيين احدهما
ما يعامل به معاملة المسلمين وهو ما ظهر في اللسان وثانيهما ما ينفع في الاخرة وهو الايمان القلبي فان كان مراد الشيخ
بالعفو عن هذا الاثم انه لا مؤاخذة في تركه في الاخرة فيلزم منه ان لا يتوقف الايمان الحقيقي النافع في الاخرة على الاستدلال
وان كان مراده انه لا يضر ترك الاستدلال بالايمان الظاهري ولا يضر بالعدالة وان كان معاقبا في الاخرة غير منتفع
بايمانه فيها فيرد عليه امران الاول ان موضوع المسئلة هو الايمان الواقعي فيحصل الخلط في البحث والثاني ان المعتبر
في العدالة هو الايمان الحقيقي الا ان يكتفى فيها بظاهر الاسلام او بحسن الظن ويمكن ان يق في تحقيق المقام على ما ذهب اليه
الشيخ ره وتوجيه مقصوده ان وجوب الاجتهاد والنظر له حيثيتان من احديهما يقصد حصول اليقين والخروج عن
الشك والظن ومن الاخرى الوصول الى ما هو الحق فانهم لما بنوا امرهم على وجوب العلم في اصول العقائد في كل زمان
الى ان آل الامر الى دين الاسلام وصار العلم فيه مطلوبا والامر بالعلم لا يمكن الا مع الامكان فخطاب العامة بالعلم يستلزم
عدم انفكاكه عن النظر والاجتهاد للزوم تكليف ما لا يطاق فوجوب النظر والاجتهاد انما هو ليتوصل الى الاسلام ويجرد
عن سائر الاديان لتاخر الامر بالعلم عن سائر الاديان فهذا الوجوب للتوصل الى ما هو الحق من الاديان واما الوجوب
من الحيثية الاخرى فهو ان نفس العلم واليقين مط لئلا يحصل التزلزل والشك ثم ان التوصل الى الحكم قد يحصل بشيء آخر
فهو من هذه الجهة مسقط عن التكليف بالتوصل بالواجب الاول وان كان ما يتوصل به الا نحراما كما اشرنا اليه في
مباحث الاوامر فاذا امكن الوصول الى الاسلام وما يتبعه بالجزم الحاصل من التقليد فسقط اعتبار وجوب النظر التوصلي
الى الاسلام وبقي اعتبار وجوب الاخر فمراد الشيخ من كون هذه الخطاء موضوعا انه لا يوجب اتصاف صاحبه بالفسق
وذلك مثل ان اخراج الماء من البئر لاجل الوضوء واجب توصلي عيني اذا انحصر الامر فيه على الظاهر فان اتفق ان المكلف عصى
وتكاهل عن ذلك فاذا باحد جاء بالماء عنده وتوضأ به وصلى فلا مانع من القول بعدم المؤاخذة على ترك ذلك الواجب
ولكن قال بعدم المؤاخذة على تركه مع كونه واجبا لاجل تحصيل اليقين من حيث هو ايض واستدل على مطلوبه بالطريقة
المستمرة الجارية مجرى الاجماع كما اشار اليه المحقق ره وسنذكره ايض فالحاصل ان الكلام في هذه المسئلة اما على نفس

الاصول في مقابل الفروع وامّا على خصوص الاصول التي هي دين الاسلام فخطاب كلّ المكلفين بالنّظر والاجتهاد ليجتنبوا عن غير
الاسلام ويؤل الامر الى الاسلام وخطاب المسلمين خاصّة به لاجل تحصيل اليقين والفلاح عن الزلل وعدم الابتلاء لسائر
الاديان وكذا الكلام في ساير الازمان بالنسبة الى الدين المطلق فيه فقولهم يجب الاجتهاد في اصول الدين معنى يعمّ لجميع اهل الديانات
مع قطع النظر عن دين خاصّ وطريقة خاصّة وان كان غايته ما يؤل الى ما هو الحقّ المطلق وقولهم يجب العلم باصول الدين معنى
يختصّ باصول الاسلام وكذا كل دين مطلق في زمانه الخاصّ به وقولهم ترك هذا الواجب معفوّ وهذا الخطاء موضوع معنى يختصّ
ايضا بالاسلام بل باخصّ منه فان اراد الشيخ رة من صغيرة والعفو عنه في الآخرة ايضا فلا بدّ ان يقول ان ترك هذا الواجب صغيرة
يكفّرها ترك الكبائر وان اراد العفو عنه في الدنيا بمعنى انه يقبل شهادة صاحبه ويتّصف بالعدالة وان كان فاعلا للكبيرة فهو
غيرها نوس والظاهر انه اراد المعنى الاول هذا ان اردنا من لفظ الخطاء المعصية وان اردنا الخطاء مقابل العمد فيختصّ الكلام بالغافلين
من المقلّدين وهو الغالب فيهم ولكنه لا يلايم الاستدلال بطريقة العلماء وخلاف ظاهر كلام الشيخ ايضا كما ستشير وان كان في
بعض كلماته تصريح بعدم المؤاخذة عن اخذ الدين بالتقليد جهلا اذا وافق الحقّ كما سنذكره ايضا هذا غاية توجيه كلام الشيخ
واقول الذى رايته في العدّة ممّا يناسب ما نقله المحقق موضعان الاول ما ذكره في ذكر صفات المفتي والمستفتي فانه بعد ما
ذكر عدم جواز التقليد في الاصول واستدلّ على جواز التقليد في الفروع بالطريقة المستمرّة وعمل اصحاب الائمة وتقرير ائمتهم
على ذلك واورد عليه انّ طريقتهم ايضا كان تقريرا للمقلّدين في الاصول على تقليدهم وعدم قطع الموالاة عنهم وعدم النكير عليهم
واجاب عنه قال انّ الذى يقوى في نفسي انّ المقلّد للحقّ في اصول الديانات وان كان مخطئا في تقليده غير مؤاخذ به وانه معفوّ عنه
وانما قلنا ذلك لمثل هذه الطريقة التي قدّمناها لاني لم اجد احدا من الطائفة ولا من الائمة قطع موالاة من سمع قولهم واعتقد
مثل اعتقادهم وان لم يسند ذلك الى حجّة عقل او شرع وليس لاحد ان يقول انّ ذلك لا يجوز لانه يؤدّي الى الاغراء بما لا يامن ان
يكون جهلا وذلك لا يؤدّي الى شيء من ذلك لانّ هذا المقلّد لا يمكنه ان يعلم ابتداء انّ ذلك سائغ له فهو خائف عن الاقدام
على عدم القول بذلك ولا يمكن ان يعلم سقوط العقاب عنه فيستديم الاعتقاد لانه انما يمكنه ان يعلم ذلك اذا عرف الاصول وقد
فرضنا انه مقلّد في ذلك كلّه فكيف يعلم اسقاط العقاب فيكون مغريا باعتقاد ما لا يامن كونه جهلا وباستدامته وانما يعلم
ذلك غيره من العلماء الذين حصل لهم العلم بالاصول وسبروا احوالهم وانّ العلماء لم يقطعوا موالاتهم ولا انكروا عليهم ولا يسع ذلك
لهم الا بعد العلم بسقوط العقاب عنهم وذلك يخرجه من باب الاغراء وهذا القدر كاف في هذا الباب ان شاء الله واقول ممّا
ذكرنا ان لا يجوز التقليد في الاصول اذا كان للمكلّف طريق الى العلم به امّا على جملة او تفصيل ومن ليس له قدرة على ذلك اصلا
فليس بمكلّف وهو بمنزلة البهائم التي ليست مكلّفة بحال والموضع الثاني ما ذكره في مبحث اخبار الآحاد قال فان قيل كيف تعوّلون
على هذه الاخبار واكثر رواتها المجبّرة والمشبّهة والمقلّدة والغلاة والواقفية الى ان قال وامّا ما يرويه قوم من المقلّدة فالصحيح
الذى اعتقده انّ المقلّد للحقّ وان كان مخطئا في الاصول معفوّ عنه ولا احكم فيه بحكم الفسّاق فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه
على انّ فيما اشاروا اليه لانسلّم انهم كلّهم مقلّدة بل لا يمتنع ان يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجملة كما يقول جماعة اهل العدل في
كثير من اهل الاسواق والعامة وليس من حيث يتعذّر عليهم ايراد الحجج في ذلك ينبغي ان يكونوا غير عالمين لانّ ايراد الحجج والمناظرة
صناعة وليس يقف حصول المعرفة على حصولها كما قلنا في اصحاب الجملة الى آخر ما ذكره واقول يرد على الشيخ رة امور الاول
انّ كلامه مستلزم للقول بانّ الاستدلال واجب آخر والمعرفة واجب آخر وليس التكليف هو المعرفة الحاصلة بالاستدلال كما يظهر
من الآخرين ويمكن دفعه بانّ الشيخ يلتزم ذلك ولا يلزم من القول به مخالفة الاجماع ولا الدليل القاطع والثاني انّ وضع الخطاء
مقلّدة اهل الحقّ دون غيرهم يستلزم الظلم والقبح لانّ المقلّدين ان كانوا غافلين عن وجوب النظر والاستدلال ومطمئنين بما

اخذوه عن شاكين فكلهم متساوون فى العفو لئلا يلزم الظلم فلا مؤاخذة على مقلدة غير اهل الحق كما اشار اليه الشيخ فى اخر كلامه
الاول لمقلدة اهل الحق وان كانوا متفطنين لوجوب الاستدلال ومع ذلك تركوه فهم متساوون فى عملهم الاختيارى ايضا
بالغرض والفعل الاضطرارى لا يصير منشأ لثواب وعقاب بالاتفاق فان قيل الميل الى دين الاسلام فعل اختيارى فمقلدة اهل الحق
اخذوا الحق باختيارهم لا بالاضطرار قلنا ليس هذا الاختيار الا من جهة حسن ظن بهم واختيار جعل حسن الظن مناطا للاختيار
مشترك بين الفريقين فما وجه جعل ذلك فى حقهم موجبا للخلود فى الجنة وفى حق الاغيار موجبا للخلود فى النار اذ الفريقان
كلاهما بعد التفطن لوجوب النظر والاستدلال اما يبقيان على اطمينانهما السابق ويتركان فيه فمنشاء بقاء كل منهما على الحال
السابق فى الاول وهو بقاء الاطمينان الحاصل من حسن الظن الموجود فيهما فيلزم التساوى وفى الثانى تقصيرهما وعدم الاعتنا
بامر بينهما متساويان فيه ايضا والاصابة الاتفاقية لا يفيد شيئا مع انه لا يبعد اصابته بسبب التزلزل والقول بان الكفر هو
الموجب لدخول النار لا عدم الاسلام وغاية الامر هنا عدم الاسلام فى جانب المقلد للحق غير وجيه لانا مع قطع النظر من ان الكفر
هو عدم الاسلام لا امر وجودى كما ذكره الاكثر نقول ان الكفر فى جانب الفريق الاخر ايضا غير متحقق لتزلزله فغايته عدم الاسلام
وعدم الكفر وان اراد الشيخ ره انه لا يضر بالعدالة وقبول الشهادة وهو من الاحكام الوضعية التى لا دخل فيها للثواب والعقاب
فهو مع انه غير ظاهر كلامه لا يصح ايضا اذ العدالة مبنية على عدم الفسق الذى هو الخروج عن الطاعة المستلزم للعقاب الثالث
ان ما ذكره من تقرير الائمة والعلماء اياهم على تقليدهم يستلزم عدم النهى عن المنكر فان كان مراده من وجوب الاستدلال
السنة المؤكدة فهو لا يلائم ظاهر ما اختاره من الوجوب فى هذا البحث ولا يلائم العفو والوضع وان اراد الوجوب المصطلح فلا ريب
ان ترك الواجب مما يجب النهى عنه عن الائمة والعلماء وان كان المكلف جاهلا وغافلا لان فائدة النبى ص والامام والعالم
هو تكميل نفوس العامة وهو لا يتم الا بالابلاغ فكيف يسكت الائمة والعلماء عن ذلك مع الغفلة والجهالة فضلا عن التفطن
والتنبيه وبهذا يظهر ضعف ما دفعه ره عن نفسه من لزوم الاغراء بالجهل ايضا الرابع ان اجماعهم على عدم قطع الموالاة
بل وقبول الشهادة لا يدل على ان ترك هذا الواجب غير مضر فلعله كان لتجويزهم التقليد واكتفائهم بالاطمينان الحاصل منه
سلمنا لكنه لعله كان لمعرفتهم من حالهم انهم يعلمون الادلة الاجمالية الممكنة حصولها لاغلب الناس كما مر فى حكاية العجوز و
الاعرابى وهناك وجوه اخر من الاحتمالات لقبول الشهادة وعدم قطع الموالاة لا يمكن معها دعوى الاجماع على ان القبول من
جهة العفو والوضع مثل ان القضاة كانوا يعملون بعلمهم بالواقع او بقرائن شهادتهم بما يفيد القطع من القرائن او من جهة خوف
او تقية او نحو ذلك ولا حجة فيما نقله الا اذا ثبت به اجماع وانى له باثباته الخامسة ان ما ذكره من وضع الخطاء لا بد ان
يختص بالعدول التاركين للكبائر والا فلا معنى للوضع ويرجع الى عدم كونه معصية وهو عدول عن القول بعدم جواز التقليد
فاطلاق القول بالوضع محل نظر واما المحقق ره ففى كلامه اشارة الى الميل الى مذهب الشيخ وفى كلامه مناقشات لا يهمنا
ذكرها والاستدلال الاخير المذكور فى كلامه غير صحيح فان حكم النبى ص باسلام الاعرابى وعدم الزامه بالاستدلال لا يدل على
عدم وجوب الاستدلال لا على العفو وايضا ربما كان ذلك لاجل معرفته من حاله انه كان من الدليل اما من جهة عقله او
من ملاحظة معجزاته او غير ذلك وايضا قد بينا سابقا ان الحكم بالاسلام له معنيان احدهما لا يتوقف على الاذعان فضلا عن
الاستدلال فلعل الاكتفاء كان لادخاله فى زمرة المسلمين او لاتمام ايمانه وتثبيته وتشديده على التدريج حسب ما اقتضاه
المصالح وحاصل تفصيل احوال المكلفين ان الجاهل والغافل راسا او فى كيفية الاخذ بالاجتهاد معذور ولا فرق فيه بين المحق
وغيره والفرق بينهما مخالف لقواعد العدل ولاثبات الاختيار وقد بينا سابقا وذكرنا ان الاحكام الثابتة للكفار فى الدنيا
لا ينافى عدم تعذيبهم على الكفر فى الاخرة فهم فى الاخرة من المرجون لامر الله فلعله يكلفهم فى الاخرة ويعامل معهم بوفق

حالهم ح وكذلك ثبوت احكام الاسلام لمن اظهره وان لم يذعن به فى قلبه ولم يتيقن به لا ينافى عذابهم فى الآخرة وقد اشرنا ان اطلاق
كلام العلامة قدس سره وغيره من العلماء لا بد ان ينزل على غير الغافل والجاهل ومما يشهد بذلك ان بعض المتكلمين صرح بان التكليف بالمعارف
انما يكون اذا امكن سواء وصل الى حد البلوغ الشرعى او تجاوز عنه بكثير ام لم يبلغ بعد وقال بعض الفقهاء ان وقت التكليف بالمعارف
هو البلوغ الشرعى للعبادات ويجب المبادرة بتحصيل المعارف فى اول البلوغ وعن الشيخ ره ان التكليف بالمعارف فى الذكر ان بلوغ هو
عشر سنين اذا كان عاقلا والاخبار الدالة على رفع القلم عن الصبى حتى يحتلم دالة على ما ذكره بعض الفقهاء ومطابقة لاصل البراءة
وقد يستشكل فى الفرق بين الذكور والاناث فى البلوغ الحاصل بالسن مع انها انقص عقولا واضعف نفسا وهذا الاشكال مشترك
اللزوم فى الفروع والاصول والجواب ان التكليف انما هو دون الطاقة بل الوسع والفرق مع الطاقة والوسع لعله لكونهن احق
بتعجيل الحجة لنقصان عقولهن فعلمهن لعدم التكليف ادعى لهن الى المعاصى من الذكور ولان الذكور لكونهم اكثر موردا للمحن والمشاق
واثقل احمالا لتحملهم احمال الاناث وتكلفهم مؤنتهن لا بد لهم فى تحصيل التدرب فى امر المعاش من فرصة ليكمل لهم فيه التجارب وفى
بالجملة ما يفعله الحكيم لا يخرج عن حكمة وان لم يبلغها عقولنا والحق والتحقيق ان مراتب الايمان مختلفة باختلاف استعداد الناس
المكلفين وكل ميسر لما خلق له ولا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا يكلفها الا ما اتيها ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حى عن
بينة والآيات والاخبار الدالة على رفع التكليف عن الجاهل والغافل كثيرة ذكرنا شطرا منها فى مباحث الادلة العقلية واما
غير الغافل والجاهل فعلى القول بعدم جواز التقليد ان كان مقلدا فى الحق جازما به وعالما بوجوب النظر تاركا للاستدلال
مع الاصرار فهو مؤمن فاسق الا على قول الشيخ كما بينا والقول بالكفر كما يظهر من ظاهر العلامة قدس سره وغيره بعيد غاية البعد ان اريد
عدم الايمان الواقعى وان اريد به عدم اجراء حكم المؤمنين عليه فى الدنيا فلا يصح جزما لانه ليس ادنى من المنافق واما بدون الا مرار
والرجوع الى الاستدلال فلم يحكم بفسقه والحاصل ان المقلد الجازم على القول بعدم جواز التقليد ينبغى ان يكون مؤمنا يعامل
معه معاملة المؤمنين فى الدنيا واما فى الآخرة فيمكن ان يقول من جملة المرجون لامر الله كسائر المستضعفين من المسائل للاشكال
فى الفرق بينه وبين المقلد فى الباطل ويمكن ان يحكم بعد العذاب من جهة الايمان وهو مقتضى ما حققناه سابقا ولكنه يجرى
فى سائر الفرق ايضا واما المقلد للحق الظان العالم بوجوب النظر الغير المصر فالظاهر انه يعامل فى الدنيا معه معاملة المؤمنين وفى
الآخرة من المرجون لامر الله ايضا واما المقلد فى الباطل الجازم اذا علم لوجوب النظر واصر فى الترك عنادا فهو من اكفر الكفرة فى
الدنيا والآخرة وكذلك هو كافر اذا لم يصر ولم يعاند اذا لم يعلم بوجوب النظر فهو محكوم بالكفر فى الدنيا ومرجى فى الآخرة ومنه
يظهر حكم الظان واما القول بجواز التقليد فلا اشكال فى ايمان القسم الاول من المقلد فى الحق الجازم به لحصول المقصود
من الاطمينان بالعقائد الحقة التى بها كمال النفس من دون ملاحظة وجه حصولها اذ وجه الحصول لا ينحصر فى البرهان والحد
وغيرهما وهو مقتضى اطلاقات الآيات والاخبار واما الظان كذلك فهو مسلم فى الظاهر ومرجى فى الآخرة واما المقلد الجازم
فى الباطل من دون ظهور الحق ولا عناد فيجرى عليه احكام الكفر فى الدنيا كما مر ولكنه مرجى فى الآخرة بعدم اتمام الحجة وكذلك
الظان واما المعاند المصر فهو كافر فى الدنيا والآخرة جازما كان او ظانا هذا احكام المقلدين فلاحظها ولاحظ ما قدمنا
فى المقدمة وفى تضاعيف الكلمات يظهر لك حكم الفسق والكفر والايمان فى الجميع واما المجتهدون فالمشهور ان المصيب

البحث الثالث

فى العقليات واحد والاخرى مخطئ ثم وقد مر الاشارة الى الكلام فيه وسنبينه فى القانون الآتى ان شاء الله تعالى الثالث
المراد باصول الدين هو اجزاء الايمان وهو عندنا خمسة وهى المعرفة بوجود البارى الواجب بالذات المستجمع لجميع الكمالات
المنزه عن النقايص ويرجع تفصيل هذا الاجمال الى الواجب الوجود العالم القادر المنزه عن الشريك والاحتياج وفعل
القبيح واللغو فيندرج فى ذلك العدل والحكمة فلا حاجة الى افراد العدل الا لمزيد الاهتمام به ولذلك جعلوه احد الاصول

الخمسة

الخمسة ثم التصديق بنبوة نبينا ص وما جاء به تفصيلا فيما علم واجمالا فيما لم يعلم والظاهر انه لا يجب تحصيل العلم بالتفصيل في
تحقق الايمان وان كان قد يجب كفاية لحفظ الشريعة والمراد بالاذعان الاجمالي ان يوطن نفسه على ان كل ما لم يطلع
عليه مما جاء به يذعن به اذا اطلع عليه وهكذا الكلام فيما علم به اجمالا من التفاصيل ولم يعلم كيفيته مثل الحساب والصراط
الميزان وامثال ذلك فيكفيه الاذعان به في الجملة ولا يجب معرفة كيفيتها ولا الاذعان بما لم يفد اليقين في كيفيتها من اخبار الاحاد
ثم ان المعاد الذي جعلوه احد الاصول الخمسة يمكن اندراجه فيما جاء به النبي ص خصوصا الجسماني وان قلنا بحكم العقل بثبوته في
الجملة كما هو الظاهر الواضح وقد اشار اليه الكلام الالهي حيث قال افحسبتم انما خلقناكم عبثا الاية فيمكن جعله احد الخمسة
بالاستقلال ايض ولكن لا بخصوص الجسماني والحق ان العقل قاطع به في الجملة والشرع صادع بجسمانيته بالبداهة ثم الاذعان
بامامة الائمة الاثني عشر ع هذا اذا اردنا بيان ما يجب علينا اليوم وان جعلنا الكلام في اصول الدين مطلقا فلا يختص
الكلام بنبينا ص وائمتنا ع فان البحث عن وجوب النظر في الاصول لا يختص بدين دون دين وزمان دون زمان واما
النظر في جزئيات احوال النبوة والوصي مثل كونهم معصومين وكون نبينا ص خاتم الانبياء ومبعوثا على الثقلين
وكذا عصمة الائمة ع وكونهم منصوبين بالنص لا باختيار الناس وان علمهم لم يكن من اجتهاد وان انقراضهم بانقراض
الدنيا ونحو ذلك فيكفي فيه الاذعان الاجمالي بالمعنى المتقدم والظاهر ان الاكتفاء في الاسلام بالشهادتين انما هو لاندراج
غيرهما فيهما كما لا يخفى على المتامل سيما في اول الاسلام فقد يختلف الحال بالنسبة الى الاشخاص والاحوال ففي زمان النبي ص
كان التكليف الاولي هو الاقرار بالشهادتين وكان يحصل به الايمان لتضمنهما اجمالا لغيرهما مع عدم الحاجة لمعرفة
الوصي ح لكون المعاد من لوازم الاعتقاد بالرسالة وساير العقايد كان يحصل لهم بعد ذلك بالتدريج ومن التامل
في ذلك يظهر حال زماننا ايض بالنسبة الى الجزئيات المتعلقة بتمام الاصول الخمسة مثل معرفة التجرد وعدم امكان
الرؤية وعدم الجسمية وعينية الصفات وعدم كون افعال العباد مخلوقة لله تع وصفات النبي ص وصفات الامام وجزئيات
احكام ما بعد الموت وتفاصيل وقايع المعاد فلا يجوز الحكم بكفر من لم يحصل جميع المراتب في اوايل الامر حتى يتم عليه الحجة
ويظهر له الحق ثم انهم جعلوا وجوب الاذعان بضروريات الدين من اجزاء الايمان وانكارها كفرا ولا حاجة الى ذلك
بعد جعل الاذعان بما جاء به النبي ص واجبا والكلام في الاستدلال والنظر في هذا الجزء يرجع الى الاجتهاد في النبوة
اذ الدليل على حقية النبي ص وصدقه هو الدليل على حقية ما علم انه مما جاء به ولكن الاشكال في تحقق ذلك وان الضروري
الذي يستلزم الكفر ما هو والضروريات اما من باب الاعتقادات واما من باب الافعال والاعمال وقد وقع الاختلاف في
كثير منها واكثرها مذكورة في كتب الفقهاء متفرقا وقد يقع الاشكال في بعض ما فهم حكماء الاسلام والصوفية وادعوا
كون ما فهموه مطابقا للشرع والاشكال في مقامين احدهما ان ما فهموه مخالفا لما فهم اهل الشرع السالكون على ظاهر
النصوص هل يوجب علم كون ما اقتضاه الظواهر ضروريا ام لا والثاني انه على فرض كون ما اقتضاه الظواهر بديهيا
لاهله هل يوجب تكفير من ذهب الى خلافه ام لا ولما كان معيار التكفير في انكار الضروري هو صدق النبي ع لانه ينكر ما
يعلم انه مما اخبر به فما لم يعلم ان المنكر عالم بانه مما اخبر به لا يمكن تكفيره ومعرفة ان هذا الشيء مما يعرفه كل احد دخل في
الدين ايضا من المسائل الاجتهادية ولذلك اختلف العلماء في الضروريات فربما يدعي احدهم كون شيء ضروريا بعنوان
القطع واخر يحكم بعدمه وربما يحكم بكون خلافه ضروريا وربما يقول بعضهم الاظهر ان هذا ضروري كتحريم تقبيل النساء
الاجانب والغلمان مع الشهوة وتحريم الجمع بين الاختين وكون الريح ناقضا للوضوء او يقول انه ضروري على احتمال
مثل حرمة منفعة القرض ورجحان مطلق صلة الرحم ورجحان السلام وجوابه فالحكم بكون شيء ضروريا من المسائل الاجتهادية

يجب على من يحكم بكفر احد من جهة انكار الضرورى ان يعلم من حال المنكر انه عالم بانه من دين الرسول صلى الله عليه وآله وينكره وهذا العلم امّا يحصل بالخصوص من حال المنكر او من اقراره او من جهة الحدس الحاصل بملاحظة حال المكلف وحال التكليف ولا بد ان يكون الحدس قطعيا لئلا يبادر بتكفير مسلم سيّما مع قولهم ادرؤا الحدود بالشبهات ثم اذا اظهر المنكر العذر واحتمل فى حقه الشبهة فلا اشكال وح نقول انّ الاشتباه فى كون المسئلة من دين النبى صلى الله عليه وآله امّا من جهة عدم الوصول اليه من جهة مانع من الغزال عن الاسلام بسبب اسر او نحوه او عدم حصول العلم بسبب كون الاخبار احادا وامّا من جهة عدم فهم ذلك من كلامه وان بلغ الكلام حد التواتر والقطع فالاول مثل بعض خصوصيات المعاد وكيفيتها الواردة من جهة الاخبار الآحاد والمسائل الظاهرة لمن كان اسيرا بين الكفار والثانى مثل كون المراد من جسمانية المعاد هو كونه من باب لعالم المثال المرئى فى حال الرؤيا كما يقوله الاشراقيون او كون المراد مما ذكره الشارع فى بيان المعاد بلفظ الجنة والنار والحور والقصور والثمار هو التشبيه والتقريب للافهام الظاهرة والا فالمراد فى الحقيقة هو اللذات والآلام الروحانية الحاصلة للنفس بعد خراب البدن بسبب تذكرها للاعمال الحسنة والسيئة فى دار الدنيا كما يقوله المشائيون ومثل كون المراد من الاخبار الدالة على حدوث العالم هو الحدوث الذاتى امّا الاول فلا اشكال فيه اذا لم يصل اليه بحيث يفيد العلم وامّا الثانى فهو لمن الغفر العظيم والمئلة الكبرى فان فرض لهم عدم التقصير فى الاجتهاد ولديهم النظر الى ذلك فلا يجوز تكفيرهم ولاهم يعذبون فى الآخرة بذلك امّا عدم التعذيب فى الآخرة فللزوم الظلم على الله كما نبّهناه سابقا وامّا عدم التكفير وعدم ترتب احكام الكفر عليهم فى الدنيا فلان المعاد الذى هو احد الاصول الخمسة بالاستقلال هو مطلق المعاد الذى يمكن ان يستدل عليه بالعقل القاطع او مع انضمام القدر المسلم من الشارع ايض وامّا خصوص الجسمانى فالحكم بكفر منكره انما هو من جهة استلزامه لانكار النبى صلى الله عليه وآله بدعوى كونه ضروريا منه وان المنكر يعلم انه دينه وينكره وقد فرضنا عدم علمه بذلك فان قلت انه مقصر فى النظر بسبب ما اشرب فى قلبه قواعد الحكمة وحسبانه ما فهمه من ضوابطهم فهو بسبب هذه الشبهة لا يفهم ذلك من كلام النبى صلى الله عليه وآله ويحمله على ما فهمه قلت مع ان هذا خلاف الغرض انما يستلزم ذلك فسقه من حيث التقصير فى فهم الكلام وعدم العلم على مقتضاه فى العلم او العمل لا كفره المستند الى انكار ما قاله النبى صلى الله عليه وآله مع علمه بانه ما قاله والحاصل انّ اصول الدين بعضها من اصول الدين بالاستقلال وبعضها من جهة انّ انكاره يستلزم انكار اصل من اصول الدين فالايمان بالله والرسول واليوم الآخر فى الجملة هو اصل الايمان ومن فروع هذه الاصول الايمان بما علم صدوره من الله تعالى ورسوله علما كان او عملا ثم استمع لما يتلى عليك فى تحقيق هذا المقام لئلا يختلط عليك الامر فى فهم ضروريات الدين وغيره ومعياره وملاحظة حاله مع ما دل العقل على خلافه فنقول ان الضرورة امّا تحصل بتواتر الاخبار الى ان يحصل البداهة او يحصل بالتسامع والتظافر واكثر اخبار البلدان والسلف من قبيل الثانى كما اشرنا فى مبحث الخبر المتواتر وما بلغ الينا بالبداهة من دين نبينا اكثرها من باب القرائن والتسامع والتظافر فان علمنا بوجوب صلوات الخمس فى ديننا يحصل من ملاحظة فعل الناس ونسبتهم ذلك الى الدين وان لم ينقل هذه الطبقة من سلفهم وهكذا الى زمان النبى صلى الله عليه وآله على شرايط التواتر وان لم ينقله واحد بطريق واحد اليه ايضا فضلا عن التواتر نعم ان الافعال قد يصير ضروريا فقد يصير العقايد ايض ضروريا فقد نرى الامة عوامهم وخواصهم يقولون ان بعد الموت حيوة وجنة ونارا وحورا وقصورا ويريدون به ما يفهمونه من ظواهره فاذا ضممنا هذا الى الظواهر الواردة فى الكتاب والسنة المتجاوزة حد الاحصاء والحصر يحصل لنا القطع بان ذلك دين نبينا صلى الله عليه وآله فمن قال انه لا حيوة بعد الموت او لا جنة ولا نار مع علمه بان هذا القول صادر من النبى صلى الله عليه وآله فهو مكذب له جزما وهو كافر وامّا من يقول

الاكل

ان كلّ ما اخبر به النبي صلى الله عليه وآله حقّ لكن ما يفهمه العوام ويعتقدونه انما هو مطابق لبعض الخواص دون جميعهم وان هنا جمعا
كثيرا وجمّا غفيرا من الخواص يعتقدون بذلك اجمالا لكنّهم يقولون ان المراد من تلك الظواهر التشبيه والمثال
كما تقدّم وانّ ما فهمه العوام مطابقا لبعض الخواص لا حجّية فيه فنجيبه من وجهين الاوّل ان الحجّة في فهم الكلام هو مطابقته
لتفاهم المخاطبين ومقتضى الحكمة ان الرّسول المبعوث على الكافة يتكلم على متفاهم الكافة وحملة الآيات والاخبار
جلّهم بل كلّهم كانوا يفهمون من تلك الظواهر ما هو الظاهر منها وينقلونه الى الطبقة الاخرى مريدين ذلك منها ملتفتين
اليهم مقاصدها الى ان وصل الى ارباب التصانيف في الحديث ثمّ الينا فالحجّة انّما هو فهم حاملي تلك الآيات والاخبار وتحملها
والقول بانّ هؤلاء العلماء الصّلحاء الفحول المتقين لم يكونوا اهلا لتلك الاسرار لكنّهم على مقتضى ربّ حامل فقه الى من هو افقه
منه قد حملوا هذه الظواهر الينا ونحن اهل الاسرار فنحن مكلّفون بما نفهمه منها محض دعوى خالية عن دليل بل نشاهد انّ كثيرا من
هؤلاء الاجلّة اعظم شانا واعلى مكانا واكثر استعدادا من اكثر من يدعي انّه من اهل هذه الاسرار ومع ذلك ليس عندهم ممّا
ذكروه عين ولا اثر الثّاني انّ الحكمة في وضع الالفاظ هي افادة المعاني الحقيقيّة وارادة المجاز والبطون لا يصحّ الا مع نصب
القرينة فيرجع الكلام الى دعوى ما حكم عقولنا القاطعة وبراهيننا الساطعة قرينة وانّما هو الذي دعانا الى حمل الظواهر على
ما اردنا وفيه انّ هذا ليس قولا بالشّريعة ومتابعة لها بل انّما هو تفضّل منهم على الشرع حيث لم يهملوا كلامه ولم يغلّطوه
نعم لك منهم منّة عظيمة على الشرع فيرجع الكلام الى بيان ما اسّسوه وتتميم ما ادّعوه لا الى انّ الشّارع اراد هذا واراد ذلك
فان قام البرهان القاطع على شيء ممّا خالف الظواهر فنحن ايضا متّبعوه كما نؤوّل متشابهات آيات الجبر والتّشبيه ونخرجها عن
ظاهرها لكون قبح الظّلم والتّجسّم قطعيّا يقينيا وامّا مثل قوله نعم قل يحييها الذي انشاها اوّل مرّة يعني العظام الرّميم فلا
برهان قطعي يدلّ على خلافه حتى نؤوّله والحاصل انّ ما ورد في الشّرع وان كان في نظر العقل ضعيفا غاية الضعف فلا يجوز
العدول عنه ما بقي له احتمال الصحّة وان كان في غاية الضّعف بل يجب طرح ما عارضه من الادلّة العقليّة وان كان في غاية
القوّة ما لم يبلغ حدّ اليقين وانّى لهم باثبات اليقين في استحالة المعاد الجسماني او عذاب القبر وامثال ذلك وذلك لانّ
كون الشّارع صادقا مسلّم وكون هذه الظواهر هو مقتضى حكمة وضع الالفاظ ومقتضى البعث على الكافّة فان قلت انّ
حمل اللّفظ على المجاز بالقرينة ايضا مقتضى الوضع وطريقة العرب والقرينة هو ما فهمناه من جهة العقل قلت ان كان ما
فهمته مرجّحا لارادة المجاز وان احتمل غيره حتى يجعل ذلك في مقابل ارادة الحقيقة ويقدّم ذلك المرجّح على مرجّح الوضع فهذا
يؤول الى جعل الاصول من قبيل الفروع مبنيّا على الظنون والمرجّحات وان قلت لا يحتمل غيره فالكلام معك في اثبات البرهان
على استحالة مقتضى الظاهر فان قلت نعم ولكن من اين يحصل لك اليقين من جهة الظواهر مع انّك معترف بكونه ظاهرا فانت
ايضا على ظنّ من دعواك قلت انّ مقاصد هذه الظنون قد يفيد القطع مع قطع النظر عن ملاحظة العمل والاجماعات
المنقولة والطريقة المستمرّة الحاصلة لارباب الدّين بل ارباب سائر الاديان والملل وذلك كما يحصل العلم بالمراد في الاعمال كالصّلوة
والحجّ وغيرهما فانّها ايضا محتملة لان يراد منها اسرار ومطالب خفيّة غير هذه الحركات التي يفعلها النّاس فلعلّ المراد من الصّلوة اظهار
العبوديّة ومن الركوع محض الخشوع والتّضعضع ومن السّجود اظهار الذلّة وانّه خلقنا من تراب وهكذا فلمّا تلقّت الامّة الاخبار
والآيات الواردة فيها فاهمين منها هذه الاعمال عاملين عليها الى زماننا هذا حصل لنا القطع بالمراد منها فكذلك اخبار
عن سؤال القبر والحساب والكتاب والميزان والجنّة والنيران والحاصل انّ ما ورد في المعاد الجسماني من الآيات والاخبار والاجماعات
بحيث لا يحتمل انكارها الّا مكابر والمنكرون برهة قليلة منتهية طريقتهم الى منكري الشرايع راسا من حكماء يونان وامثالهم فالمنصف
المتأمّل اذا لاحظ الطريقة وارباها والمخالفة لها وطرائقهم لا يشتبه عليه انّ ذلك لا يوجب قدحا وتشويشا وذلك نظير

بلغ

ما وقع شبهة فى ان الارض متحركة والسماء ساكن فى مقابل ما دل على حركة الافلاك من الحس والعقل والنقل وبعد اللتيا والتى
فالكلام على هؤلاء هو ما تقدم من ان ما يختارونه من مخالفة اصول الدين اما من باب ما يؤول الى انكار احد الاصول بالذات كالنبوة
مثلا او الى انكار ما يستلزم انكاره مثل انكار ما اخبره النبى صلعم عالما بانه من النبى صلعم والاول مع التقصير مستلزم للكفر فى الدنيا
والعذاب فى الآخرة وبدون التقصير مستلزم للاول لا الثانى واما الثانى فمع عدم التقصير لا كفر ولا عذاب ومع التقصير لا
يستلزم الكفر ولكنه يوجب المؤاخذة والعذاب فلا بد لمن يحكم بكفر منكر الضرورى من التامل التام منه حتى يظهر لك الامر و لا
يختلط فان المقام محل الاشتباه ومن جملة موجبات الاشتباه فى هذا المقام ان قولهم ان انكار الضرورى كفر ليس بلفظ القرآن
ولا بلفظ الحديث حتى يرجع فيه الى الفهم العرفى ويبنى ان كل مجتهد يظهر له ان الامر الفلانى ضرورى الدين بمعنى انه مما لا يشتبه
على احد من اهل الدين و يحصل له الظن بذلك فيجب ان يعمل بظنه ويحكم بالكفر ولا يجب عليه التفحص عن الشخص الخاص المنكر له هل هو
مما يحتمل فى حقه الشبهة ام لا بل هذا اللفظ معبر عما استفاده العقل من ان من انكر ما علم انه من النبى صلعم فهو منكر للنبى صلعم ولا يمكن فيه
ان يكتفى بمثل ما يكتفى فى الصورة الاولى بل لا بد هنا من العلم بكون الشخص منكرا لما اخبره النبى صلعم وهو لا يحصل الا بمعرفة حاله بالخصوص
اذ هو ليس من الالفاظ التى وردها الشرع حتى يكتفى فيه الظن بالمدلول كسائر موضوعات الالفاظ ولا يحضرنى الان خبر دل على ان
اجماعهم المستفاد من كلماتهم قابل للقدر المشترك بين الامرين والاجماع على اللفظ غير معلوم بل هذا اللفظ اسم لما فى نفس الامر
كما هو التحقيق فما لم يظهر كونه كذلك فالاصل عدم ترتب الحكم عليه سيما مع قولهم عم ادرؤا الحدود بالشبهات وبالجملة الذى يحسم الاشكال
هنا بيان ان ظن المجتهد بان هذا ضرورى لا يخفى على الامة يكفى فى حكمه بتكفير من لا يعلم حاله بالخصوص منهم او لا بد من العلم بالحال
بالخصوص ولو من جهة ملاحظة القرائن من ملاحظة خصوص الشخص وخصوص البلد او الوقت و الاصل ونفى العسر والحرج ودرؤ
الحدود بالشبهة يقتضى اعتبار العلم واستقصاء الكلام فى هذه المباحث له محل اخر لكن ارينا ان نذكر بعضها ونبين بعض ما اهملوه
لئلا يفوتنا فوائده وعسى ان ينتفع بها اخواننا المؤمنين ويكون ذخيرة لنا يوم الدين **فائدة** اعلم ان ضرورى الدين
كما يستلزم انكاره الخروج عن الدين فضرورى المذهب ايضا يستلزم انكاره الخروج من المذهب و هنا دقيقة لا بد ان ينبه عليها
وهو ان ضرورى الدين قد يختلف باعتبار المذهب فيشتبه ضرورى الدين بضرورى المذهب كما لو صار عند الشيعة وجوب مسح الرجلين
ضروريا عن النبى صلعم فانكاره من الشيعة انكار لضرورى الدين بخلاف مخالفيهم فتامل **قانون** اختلف العلماء فى ان كل مجتهد
مصيب ام لا وحكم الاجتهاد فى العقليات والشرعيات فى ذلك مختلف وقد مر الاشارة الى حال الاجتهاد فى العقليات و نقول هنا ايضا
ان الجمهور من المسلمين على ان المصيب فيها واحد وادعى عليه الاجماع بعضهم وان النافى للاسلام مخطئ اثم كافر اجتهد ام لم يجتهد وخالف
فى ذلك الجاحظ حيث قال انه لا اثم على المجتهد و ان اخطاء لانه لم يقصر بالغرض وزاد عليه عبد الله بن الحسن العنبرى انه مصيب ايضا فان اراد
ادراك ما طابق الواقع فهو غير معقول للزوم اجتماع النقيضين فى مثل قدم العالم وحدوثه وان اراد عدم الاثم فهو قول الجاحظ وان
اراد ان تكليفه على الظن بمعنى ان الحكم فى الاصول الظن كالفروع فهو ايضا يرجع الى عدم الاثم قيل النظر ان مراد المخالف هنا من الاصابة
وعدم الخطاء انما هو اذا كان الخلاف فى الاسلام مثل الجبرى والعدلى والقائل بالرؤية وعدمها والا فلا يتصور تصويب اليهود
والنصارى المسلمين اقول انه ان كان المراد من الاصابة عدم الاثم فلا يلزم ذلك لما مر منا الاشارة بل لا يصح القول بالاصابة
بمعنى ادراك ما فى نفس الامر وقد عرفت التحقيق فى المسئلة وان غير المقصر لا اثم عليه وان اخطاء الحق وان قلنا بجريان حكم الكفار
عليه ان اخطاء الاسلام احتج الجمهور بان الله تع كلفه فيها بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطى له مقصر فيبقى فى العهدة وجوابه
منع التكليف بالعلم مط ان اريد اليقين بل يكفى ما هو اليقين عنده بل يكفى مط الجزم الذى يطمئن به النفس ولا زم قول من كان
يكتفى بالظن كالمحقق الطوسى وغيره ان يكفى به فى غير الاسلام ايضا بالنظر الى المؤاخذة وعذاب الاخرة وان لم يكن الاكتفاء

بحجية

سابر ملف

جهة نفي احكام الكفر لئلا يلزم الظلم على الله وان جعل الغاية في التكليف هو زوال الخوف وعدم احتمال البطلان فتساوي فيه
الاجتهاد المطابق للواقع وغيره والحاصل انه لا دليل على كون الكافر المجتهد في دينه مع عدم تقصيره مستحقا للعقاب دون المسلم
مع تساويهما في المرتبة والاجتهاد كما اشرنا سابقا ويشكل المقام من جهة دعوى الاجماع من الخاصة والعامة كالشيخ والشهيد الثاني
وغيرهما وابن الحاجب على استحقاق عذاب الكافر والمؤاخذة في الآخرة ومن تبعه ومن جهة ما ذكرنا من البرهان العقلي ويمكن دفع
هذا الاشكال بان يقال مراد من ادعى الاجماع انما هو في حال العلماء الفضلاء المجتهدين المطلعين على ادلة المسائل نفيا واثباتا
على التفصيل لا مطلق من يجتهد في دينه وان كان عاميا ودعوى ان المجتهد الكامل لا يخفى عليه الحق لو خلى نفسه ولم يقصر في الفحص بعدا
من الصواب بل هي دعوى صحيحة في اغلب تلك المسائل ويشهد بذلك انهم يذكرون هذه المسألة مع مسألة التصويب والتخطئة
في الفروع في مبحث واحد ولكن يرد عليه ان الدليل الذي ذكروه من ان الله نصب عليه الدليل يشمل العامي والمجتهد وكل ما ذكروه
من وجوب النظر والاجتهاد في مسألة وجوب النظر يشمل العامي والمجتهد فيلزم ان يكون الناظر من العوام ايضا اثما لانه لا يمكن
ان يخفى عليه الحق فهو مقصر وانت خبير بان هذا الكلام في حق اكثر العوام وفي اكثر مسائل اصول الدين مجازفة كما ذكرنا
في القانون السابق ولو سلم حصول الكفر وترتب اثاره في الدنيا فلا نسلم الاثم مع عدم التقصير وقد يستدل بقوله تعالى والذين
جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فاليهودي اذا جاهد في الله يهتدي الى الاسلام فاذا لم يهتد يظهر انه مقصر اقول ان المراد
بكلمة فينا في حقنا والمجاهدة مفاعلة مستلزمة الاثنين وحملها على الجد والاجتهاد مجاز لا يصار اليه الا بدليل فالمعنى والله
يعلم الذين يدافعون الخصماء من شياطين الانس والجن والوهم والخيال والكفار والمحاربين ايضا في حقنا لنرشدنهم الى سبلنا
ولنعيننهم على دفاع الاعداء بايضاح الحجة والبرهان واعلاء السيف والسنان او لنعممن عليهم هداية سبلنا الخاصة الموصلة
الى مراتب من القرب لا يصله جهدهم بدون اعانتنا او لنكلمن لهم هداية جميع السبل ولنجمعن لهم السبل التي لم يهتدوا اليها
مع ما هدوا اليها فلا دلالة في الآية على مراد المستدل وظاهر الآية ان حقنا اعم من حق الله نفسه وحق نبيه فالجهاد في
الدفاع عن مسألة نبوة نبينا بعد ثبوته هو دفاع عن حق الله فلا يرد ان تبوا الاجتهاد في مطلق النبوة للنصارى واليهود
مجاهدة في الله ودفاع من حق الله نعم انما يصح ذلك في حقهم اذا كان دفاعهم من انكر مطلق النبوة لا تنبيه بل نبوة موسى وعيسى
بنبوة محمد مع ان كلمة جاهد ان كان بمعنى الاجتهاد ايضا يلزم ان يكون المراد الدفاع عن حق الله ومن ينتسب اليه بعد المعرفة
واليقين لا حال الشك واول النظر والتردد مع ان علي بن ابراهيم قال في تفسيره في معنى جاهدوا فينا صبروا وجاهدوا مع
رسول الله صلى الله عليه وآله لنهدينهم سبلنا اي لنثبتنهم مع ان دعوى ذلك في جميع مسائل الاصول مثل التجرد وعينية الصفات والقدم
والحدوث وغيرها في غاية البعد مع ان الكلام يجري في مسألة جواز العمل بالظن في الاصول وعدمه ووجوب النظر وعدمه
فان العلماء قد اختلفوا فيه فلا بد للمكلف في هذه المسألة من الاعتقاد باحد الطرفين فان قلنا ان المجتهدين المخالفين فيه
كلاهما مصيب يلزم اجتماع النقيضين وان قلنا احدهما مخطئ اثم لان الله تعالى قال لنهدينهم سبلنا فمن لم يصب فهو
مقصر اثم فلا بد ان يقول جمهور علمائنا ان المحقق الطوسي والمحقق الاردبيلي ومن تبعهما اثمون مقصرون وبالعكس وورود
هذا البحث في الفروع وعدم انطباق الآية اظهر من ان يخفى والقول بان السبيل ههنا هو ما يستقر عليه ظنه مع انه يمكن
جريانه فيما نحن فيه كما اشرنا سابقا في غاية البعد وسيجيء الكلام في الفروع واحتج الجمهور ايضا باجماع المسلمين على قتال
الكفار وعلى انهم من اهل النار وانهم كانوا يدعونهم بذلك الى النجاة ولا يفرقون بين معاند ومجتهد وغافل عنهما
والجواب عن ذلك يظهر مما مر اذ الجهاد مع الكفار وقتلهم من الاحكام الثابتة للكفار في الدنيا وهو لا يستلزم تعذيب الغير
المقصر منهم في الآخرة واما الاجماع على انهم من اهل النار فنمنع الاجماع في غير المقصر للزوم الظلم عليه تعالى واما

ظواهر الآيات والاخبار الدالة على ذلك فالمبادر منها المعاندون والمقصرون بل هو الظاهر من الكفر كما اشرنا ويؤيد ذلك قول
امير المؤمنين ع في الخطبة الثانية لبوم الجمعة المروية في الفقيه اللهم عذب كفرة اهل الكتاب الذين يصدون عن سبيلك ويجحدون
اياتك ويكذبون رسلك واما حجة الجاحظ فهو ما مر من انه غير مقصر وقد يستدل ايضا بان تكليفهم بنقيض اجتهادهم تكليف
ما لا يطاق فان المقدور انما هو النظر وترتيب المقدمتين واما الاعتقاد بالنتيجة فهو اضطراري لا يمكن التكليف على ما لم
وهذا الاستدلال ضعيف فان التكليف بما لا يطاق اذا نشأ عن سوء الاختيار الحاصل هيهنا بالتقصير على فرض التقصير
ثبت استحالته هذا حال العقايد التكليفية العقلية الاصلية واما الفرعية من العقايد العقلية كقبح الظلم والعدوان
ووجوب رد الوديعة واداء الدين واستحباب التفضل والاحسان التي يستقل بها العقل فقالوا ان المصيب فيها جزما ايضا واحد
وان المخالف فيها اثم كما صرح به الشيخ في العدة وهذا في حق المجتهدين ليس ببعيد كما ذكرنا بل ذلك مما لا يخفى الا على المستضعفين
من جهة العقل او المعاندين المقصرين ممن ينكر الحسن والقبح العقليين او يسلمهما ويعاند في خصوص مسئلة من تلك المسائل
من جهة داع وغرض والكلام في اصل مسئلة الحسن والقبح مثل ما نحن فيه ولو فرض عدم التقصير فالكلام فيه كما مر فالكلام
في امثال ذلك مع الجمهور في ان امثال ذلك هل هي مما يمكن ان يخفى على احد ام لا واما بعد امكان الاخفاء فلا معنى للحكم
بتعذيب من اخفى عليه بلا تقصير والكلام في الامكان وعدم الامكان هو ما مر من انه لا يبعد دعوى ذلك في حق المجتهدين
الكاملين لا مطلقا والكلام في ذلك نظير الكلام في تكفير منكر الضروري ويقع الاشكال في تعيين من يستحق التكفير والتأثيم
ومن لا يستحق وان الاصل ان المكلف مقصر او ان الاصل عدم التكفير والتعذيب حتى يعلم ذلك فراجع وتامل واما الفرعيات
الشرعية كالعبادات البدنية والمعاملات فقالوا ان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها ايضا واحد والمخطئ غير معذور
والظاهر ان مرادهم ان يكون على المسئلة دليل قطعي بحيث لو تفحص المجتهد لوجده جزما فعدم الوصول اليه كاشف من
تقصيره وهو كما ترى لو كان كذلك ويختلف ذلك ايضا بحسب افهام المجتهدين اذ قد يحكم احد المجتهدين بان دليل هذه المسئلة قطعي
ويحكم الآخر بخلافه ويرجع الكلام فيه الى نظير ما ذكرنا في انكار الضروري واما فيما لم يكن عليه دليل قطعي مثل ساير المسائل
الاجتهادية فبعد استفراغ الفقيه وسعه في الاجتهاد فلا اثم عليه وان اخطأ بلا خلاف الا من بعض العامة ولكنهم
اختلفوا في التخطئة والتصويب فقيل لا حكم معين لله تع فيها بل حكمه تع فيها تابع لظن المجتهد وظن كل مجتهد فيها حكم الله
في حقه وحق مقلده وكل مجتهد مصيب لحكم الله غير اثم وقيل ان لله تع في كل مسئلة حكما واحدا معينا والمصيب واحد
من اخطأ فهو معذور ولا اثم عليه وهذا هو مختار اصحابنا على ما نسب اليهم العلامة ره في النهاية والشهيد الثاني ره
في التمهيد وغيرهما ولكن الشيخ قال في العدة والذي اذهب اليه وهو مذهب جميع شيوخنا المتكلمين المتقدمين والمتأخرين
وهو الذي اختاره المرتضى ره واليه كان يذهب شيخنا ابو عبد الله ره ان الحق في واحد وان عليه دليلا من خالفه كان
مخطئا فاسقا ولكن يمكن تأويل كلام الشيخ ره بما يرجع الى ما ذكره ساير الاصحاب كما يظهر من ملاحظة ما بعد هذا
الكلام لا نطيل بذكرها وحاصله ان ذلك اذا كان اجتهادهم بالقياس فيما الرأي ثم القائلون بالتخطئة من العامة
اختلفوا فقال بعضهم ان الله لم ينصب دليلا على ذلك الحكم المعين وهو بمنزلة الدفين من عثر عليه من باب الاتفاق
فله اجران ومن لم يصبه فله اجر واحد على اجتهاده وقال بعضهم انه نصب عليه دليلا فقيل انه قطعي وقيل انه ظني والقائلون
بانه قطعي اختلفوا فجمهورهم على عدم الاثم وذهب بشر المريسي الى كون المخطئ اثما والقائلون بانه ظني اختلفوا فقيل
انه لم يكلف باصابة ذلك الدليل لخفائه وغموضه فالمخطئ معذور وقيل انه مأمور بالطلب اولا فان اخطأ وغلب
على ظنه شيء اخر تقلب التكليف وسقط عنه الاثم وذكروا لكل من الطرفين ادلة اكثرها تطويل بلا طائل والحق ما ذهب

الدفين له

اليه اصحابنا ونذكر من الادلة عليه ما هو اقرب الى الصواب هو اصالة عدم التعدد والاجماع المنقول المستفيض
من اصحابنا وشيوع تخطئة السلف بعضها بعضا من غير نكير والقول بان مرادهم خطاهم في الاجتهاد التقصير
او لانهم لم يكونوا اهلا للاجتهاد خلاف الظاهر والآيات الدالة على ثبوت حكم خاص لكل شيء في نفس الامر مثل قوله
تعم ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك الآيات الثلث وما فرطنا في الكتاب من شيء ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين
فان حكم الشيء قبل الاجتهاد مما يحتاج اليه فلابد من بيانه في الكتاب والسنة وما ورد عن النبي ص انه قال اذا اجتهد الحاكم
فاصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد قال بعض الاصحاب هذا وان كان خبرا واحدا الا ان الامة تلقته بالقبول
ولم يجد له رادا والاخبار الدالة على ان لله في كل واقعة حكما حتى ارش الخدش ولا يبعد تواترها وخصوص قول امير
المؤمنين ع في نهج البلاغة في ذم اختلاف العلماء في الفتيا قال ع ترد على احدهم القضية في حكم من الاحكام فيحكم فيها برايه
ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله ثم يجتمع القضاة عند الامام الذي استقضاهم فيصوب آراءهم
جميعا والههم واحد ونبيهم واحد وكتابهم واحد افامرهم الله سبحانه بالاختلاف فاطاعوه ام نهاهم عنه فعصوه ام
انزل الله دينا ناقصا فاستعان بهم على اتمامه ام كانوا شركاء له فلهم ان يقولوا وعليه ان يرضى ام انزل الله دينا تاما
فقصر الرسول ص عن تبليغه وادائه والله سبحانه يقول ما فرطنا في الكتاب من شيء وفيه تبيان كل شيء الى اخر ما ذكره ع
ثم ان وجه الجمع بين ما ذكره وما نستعمله في امثال هذا الزمان هو ان كلامه ع على العاملين بالقياس والراي لا
بالكتاب والسنة والى هذا يشير اخر كلام الشيخ ره في العدة ويقيده ما نقله من المذهب عن مشايخ الامامية ان مراده ع
انه لا يجوز التعدد في حكم الله الواقعي وان امكن على النظر بالنسبة الى المعذورين في زمان الحيرة والاضطرار او بسبب الغفلة
في فهم السنة والكتاب في زمان الحضور ايض فان المجتهدين المختلفين بسبب تفاوت الافهام يسند كل منهم الحكم الى الله ورسوله
لا الى الراي والقياس وان الخطاء في ذلك معذور وقد ذكرنا في مباحث اخبار الآحاد الكلام على حجية ظن المجتهد بعض
ما يوضح المقام فراجع ولاحظ ثم قد يستدل على التخطئة بلزوم بطلان التصويب من صحته لان القائلين بالتخطئة يغلطون
التصويب على التصويب فهذا الاجتهاد صحيح فيكون التصويب باطلا وهو توهم لان الكلام في الفروع والتصويب من
اصول الفقه والكلام وقد مر نظيره في التجزي وغيره ثم ان الشهيد الثاني ره ذكر في التمهيد المسئلة فروعا وتبعه
في بعضها غيره منها المحقق البهائي ره منها ان المجتهد في القبلة اذا ظهر خطاؤه هل يجب عليه القضاء ام لا والنصوص
عندنا وجوب الاعادة ان علم في الوقت لا في خارجه مط ولنا قول اخر ان المستدبر يعيده مط وهذا كله مبني على ان
المجتهد قد لا يكون مصيبا ومنها لو صلى خلف من لا يرى وجوب السورة او التسليم او نحو ذلك ولم يفعله او فعله على وجه
الاستحباب حيث يعتبر الوجه في صحة الاقتداء به قولان مرتبان وينبغي على القول بالتخطئة عدم الجواز ومنها انقاذ
المجتهد حكم مجتهد اخر يخالفه في ماخذ الحكم وفي جوازه ايض وجهان مرتبان اقول وعندي في هذه التفريعات تامل
فان القضاء والاعادة انما يثبتان بفرض جديد كما حققناه في محله وسقوطها لا يدل على كون ما وقع على خلاف الحق
صوابا بل قد يكون لعدم دليل اخر بعد الوقت الاول ولاجزاء ما كان حكم الله الظاهري في حقه فلا اعادة تدل على التخطئة
ولا عدمها على التصويب اذ لا منافاة لكون الخطاء في القبلة يوجب القضاء مع كون الصلوة مع الخطاء فيها صوابا واستلزام
القول بالتصويب لصحة الاقتداء بمن يخالفه في الراي مم فان الواجب على المأموم ان يقتدي بصلوة صحيحة عنده لا صحيحة عند
غيره ويلزم على هذا ان يجوز لمن يرى وجوب فري الاوداج الاربعة في الذبيحة اكل الذبيحة التي قطع حلقومها فقط ممن يرى حليتها
بذلك وبجواز المجتهد المقلد مجتهدا اخر يخالفه تقليده عموما الى غير ذلك معنى انفاذ الحكم الخاص المخالف لرايه وجواز انفاذ الحكم

وبنبيهم أ

عن ظ

الخامس الخالف لرأيه ثم والكلام في امضاء القضاء السابق عنه ما يخرج عنه وهو لا يستلزم ان يكون ذلك من باب التصويب لعله لما ذكرنا
قال صاحب لم في اخر المبحث وكيف كان فلا ارى للبحث في ذلك بعد الحكم بعدم التاثيم كثير طائل **قانون** يتوقف الاجتهاد وكماله
على امور اما ما يتوقف عليه تحققه فهو امور الاول والثاني والثالث العلم بلغة العرب والصرف والنحو فان الكتاب والحديث عربيان
يعرف اصل مفردات الكلام من علم اللغة وتصاريفها الموجبة لتغيير معانيها بالمضي والاستقبال والامر والنهي وغيرها من الصرف
ومعانيها التركيبية الحاصلة من تركيب العوامل اللفظية والمعنوية مع المعمولات من علم النحو والعلم بالمذكورات اما بسبب كون المجتهد صاحب
اللغة كالمستمعين للخطابات الحاضرين مع النبي ص والائمة ع من اهل اللسان او بسبب التعلم من افواه الرجال وممارسة كلامهم بحيث يحصل له
الاطلاع او بالرجوع الى الكتب المؤلفة فيها فلا وجه لما يتوهم ان العربي القح لا يحتاج الى علم الصرف والنحو واللغة اذ يمكن تحصيل معرفة
مراد النبي ص والائمة ع بتتبع كلماتهم ومزاولتها اذ المراد من القول بتوقف الاجتهاد على تلك العلوم هو معرفة مسائلها التي يتوقف الفهم
عليها باي نحو حصل مع ان كثيرا من العلماء المتتبعين الممارسين من العرب ايضا ربما يحتاجون الى مراجعة الكتب التي الفوها في هذه
العلوم فضلا عن غيرهم خصوصا في بعض الالفاظ الرابع علم الكلام لان المجتهد يبحث عن كيفية التكليف وهو مسبوق بالبحث عن معرفة
نفس التكليف والمكلف فيجب معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشرع من حدوث العالم وافتقاره الى صانع موصوف بما يجب منزه عما
يمتنع باعث للانبياء مصدق اياهم بالمعجزات كل ذلك بالدليل ولو اجمالا والتحقيق ان العلم بالمعارف الخمسة واليقين بها لا دخل له
في حقيقة الفقه نعم هو شرط لجواز العمل بفقهه وتقليده فاذا فرض ان كافرا عالما استفرغ وسعه في الادلة على ما هي عليه واستقر رايه
على شيء على فرض صحة هذا الدين ثم امن وتاب وقطع بانه لم يقصر في استفراغ وسعه شيئا فيجوز العمل بما فهمه ولا ريب ان محض التوبة و
الايمان لا يجعل ما فهمه فقها بل كان ما فهمه فقها وكان استفراغ وسعه على فرض صحة المباني فهذا هو التحقيق في رد الاحتياج الى العلم
بالمعارف الخمسة لا ان ذلك لا يختص بالمجتهد بل هو مشترك بين سائر المكلفين كما ذكره الشهيد الثاني ره في كتاب القضاء من شرح اللمعة
وغيره نعم يمكن ان يقال ان معرفة ان الحكيم لا يفعل القبيح ولا يكلف بما لا يطاق يتوقف عليه معرفة الفقه وهو مبين في علم الكلام ووجه
توقف الفقه عليه ان الخطاب بما له ظاهر وارادة خلافه من دون البيان قبيح فيجوز العمل بالظواهر ويترتب عليه المسئلة الفقهية فاذا
قلنا ان تاخير البيان عن وقت الحاجة قبيح فيترتب عليه ان المسئلة الفقهية هو ما اقتضاه ظاهر اللفظ فامثال ذلك هو الموقوف
عليه من علم الكلام الخامس معرفة المنطق لان استنباط المسائل من الماخذ يحتاج الى الاستدلال وهو لا يتم الا بالمنطق وكون
الاستدلال بالشكل الاول والقياس الاستثنائي بديهيا وتحصيل النتايج من المقدمات بديهيا طبيعيا لا ينافي الاحتياج اليه فيما
عرض الذهن معرض الاعوجاج والغفلة بسبب الشبهات كما انه قد يحتاج الطبع الموزون الى استعمال العروض لنفسه او لردع غيره من الغلط
والاشتباه وذلك غير خفي على من زاول الاستدلال في العلوم وما يقال من ان المنطق لو كان عاصما عن الخطاء لما اخطأ المنطقي في
الاستدلال ضعيف اذ الانسان جائز الخطاء في كل مرحلة الا من عصمه الله ولكنه محفوظ عن الخطاء في الاغلب السادس معرفة اصول
الفقه وهو اهم العلوم للمجتهد ولا يكاد يمكن تحصيل الفقه الا به ولا بد ان يكون على سبيل الاجتهاد لكثرة الخلافات فيه بل وكذلك
الكلام في خلافيات اللغة والنحو والصرف مما لا يتفاوت به الاحكام كالاجتهاد في معنى الصعيد والازار والانفحة ونحو ذلك ويكفي
في الاصول الظن فيما لم يكن فيه تحصيل العلم وما قيل من ان مسائل الاصول مما لا بد فيه من العلم مطلقا فلا تحقيق فيه وقد اشرنا اليه
سابقا ووجه توقف الاجتهاد والفقه عليه من وجوه الاول ان من ادلة الفقه الكتاب والسنة ولا ريب انهما وردا قبل الف سنة
او ازيد ولا نعلم اتحاد عرف الشرع وعرفنا بل نعلم مخالفتهما في كثير ونشك في كثير نعم يحصل العلم بالاتحاد في بعضها فلا كلام لنا فيما عرف
مراد الشارع او اصطلاحه وانما فيما لا نعلم المراد والاصطلاح ونعلم التغيير لكن لا نعلم عرفه بخصوصه او نشك في التغيير فيحتاج الى معرفة
اذ المكالمة كان على نحو عرفه وعرف اهل خطابه وقد عرفت ان التحقيق ان الخطاب مخصوص بالحاضرين وشركتنا معهم في التكليف

لا يستلزم

لا يستلزم كوننا مخاطبين فيحتاج في ذلك الى تحصيل مراد الشارع او عرفه مانه فتارة نتمسك بالتبادر وامثاله فيثبت الحقيقة في عرفنا
او في اللغة ثم نضم اليه اصالة عدم النقل والتعدد فثبت عرف الشارع واخرى نتمسك باستقراء كلام الشارع ونتتبع موارد استعماله فيحكم
بثبوت الحقيقة الجديدة في كل مورد ومن ذلك نحتاج الى رسم مباحث من اصول الفقه مثل مباحث الحقيقة الشرعية والاوامر والنواهي
والمشتق والعموم والخصوص ونحوها مما يتعلق بفهم معاني الالفاظ ومن جملة ذلك مباحث المفاهيم ايضا على وجه وهو الاعتماد على
الفهم العرفي لا على ما استدلوا به من لزوم اللغو في كلام الحكيم لو لم يكن فائدة القيد بيان انتفاء الحكم عند انتفاء القيد وايضا
ثبت بالاجماع والاخبار ان فيهما خاصا وعاما ومطلقا ومقيدا وناسخا ومنسوخا ومحكما ومتشابها وظاهر تلك الاخبار بل
صريحها لزوم ملاحظة المذكورات وذلك يقتضي معرفة المذكورات وما يتفرع عليها وايضا نعلم بالعيان وقوع التعارض في
الاخبار والكتاب ومع ذلك نعلم بقاء التكليف ونعلم عدم المناص عن العمل بها فلا بد من معرفة العلاج وكيفية العمل وذلك
يتوقف على معرفة مباحث التراجيح وكيفية العلاج وما يتفرع عليهما وايضا لما كان استنباط الاحكام منهما مع الاختلالات الكثيرة
والاختلافات العظيمة المحتاجة الى النقد والانتخاب والتميز بين الحق والباطل وما ورد على وجه التقية وغيرها والترجيح بين الادلة
المتعارضة مضافا الى المباني الصعبة في شرائط الفهم وتحصيل معرفة مبانيها ليس شان كل احد بل لا يتمكن منها الا الاوحدي في كل
زمان فلا بد ان يكون تكليف من ليس له هذه المرتبة الاخذ ممن له هذه المرتبة وذلك يحتاج الى معرفة مباحث الاجتهاد والتقليد
وان المجتهد من هو والاجتهاد كيف هو وشرائطه ما هي وهل يشترط كونه حيا وعادلا واماميا ام لا وهل يشترط تكرر النظر في
الوقائع ام لا وهل يجب المشافهة او يكفي مع الواسطة ولا بد ان يكون الواسطة عدلا وهل يكفي في معرفة المجتهد الظن او يجب العلم وكيف
يمكن معرفة العامي وغير ذلك وكل ذلك يعلم من علم الاصول والثاني ان من جملة الادلة الاستصحاب والاجماع فلا بد من معرفتهما
ومعرفة اقسامهما ومعرفة ما هو الحجة منهما من غيرها وحال التعارض الواقع بين الاستصحابين ومعرفة حال كل من اقسامهما وكل ذلك
في كتب الاصول والثالث ان من جملة الادلة العقل ولا بد من معرفة ان اي حكم من احكامه حجة هل هو مما يستقل به العقل او غيره
والرابع انه اذا لم يوجد دليل في مسئلة بالخصوص ولم يستقل بحكمها العقل فهل الحكم فيه البراءة والاباحة او الحرمة او التوقف وغير
ذلك وكل ذلك يتكفل بيانه علم الاصول والخامس انه اذا اقتضى عموم الكتاب او السنة شيئا واقتضى العقل وعموم آخر خلافه واتفق
اجتماع العامين في فرد كالصلوة في الدار المغصوبة حكمه ماذا وهل يجوز كون الشيء الواحد محبوبا ومبغوضا من جهتين ام لا ومثل
ما لو امر الشارع بشيء مضيقا وفعل المكلف في هذا الحين ما هو ضده فهل يحكم بحرمة الضد وبطلانه لو كان عبادة ام لا ومثل ما
لو امر الشارع بشيء فالعقل وان كان يحكم بان فعل مقدماته مما لا بد منه في تحققه لكن الشارع هل اراد بذلك الخطاب فعل هذه المقدمات
ايضا بان يكون هناك ايجابات شرعية متعددة ام الواجب انما هو الذي ورد الخطاب به ولا يتعلق الوجوب الشرعي بفعل مقدماته
ونحو ذلك ولا ريب ان هذه كلها من المسائل الفقهية فلا بد لها من ماخذ فلا بد من تحقيق الكلام في اجتماع الامر والنهي وفي ان
الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص ام لا ويقتضي وجوب مقدماته ام لا والمتكفل بكل ذلك هو علم الاصول واوردوا الاخباريون
على الاحتياج الى هذا العلم شكوكا واهية لا يخفى اندفاعها على من له ادنى تامل ولكنا نذكرها ونجيب عنها لئلا يتوهم من لم
يطلع عليها حقيقتها ولا يحسب انها كلام تحقيقي فمنها ان علم الاصول قد حدث تدوينه بعد عصر الائمة وانا نقطع ان
قدمائنا وحاملي اخبارنا لم يكونوا عالمين بها وقد كانوا ايضا يتبعون بدية ائمتهم ويعملون باخبارهم ومع ذلك قررهم ائمتهم
على ذلك فاستمر ذلك الى زمان ابن ابي عقيل وابن الجنيد ثم حدث بينهم تدوين علم الاصول والجواب عنه اما اولا بان ما
ذكره من عدم علم القدماء بهذا العلم محض دعوى وعدم اطلاع المعترض لا يدل على العدم وعدم تدوين العلم لا يدل على عدم
وجوده راسا ولعلك قد قرع سمعك ما روي ان امير المؤمنين امر ابا الاسود الدئلي بتدوين علم النحو وناسبه فهل يحسن

منها ان نقول ان قبل ذلک لم یکن مسائل النحو ثابتة فی نفس الامر فانحن فیه ایض کذلک بل نقول یحصل لمن تتبع الاخبار العلم بوجود
ذلک العلم فی الصدر الاول فان حکم تعارض الادلة وما الاصل فیه والقیاس والاستصحاب والعام والخاص والمطلق والمقید
والناسخ والمنسوخ والمحکم والمتشابه وجواز الروایة بالمعنی والافتاء والتقلید وغیر ذلک یستفاد من الاخبار وجودها فی الجملة
وکثیر من المباحث لم یکونوا محتاجین الیها لعلة تغییر العرف کمعرفة مباحث الحقیقة الشرعیة والاوامر والنواهی وامثال ذلک وعدم
احتیاجهم الی معرفة هذه المسائل لا یستلزم عدم احتیاجنا کما لا یخفی علی ذی مسکة مع ان فی الاخبار اشارة الی کثیر منها ایض
مثل ما ورد فی الروایات ان الراوی سئل الامام ع ان الله تع قال لا جناح علیکم ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ولم یقل
افعلوا فما وجه الوجوب فقرره الامام ع علی معتقده مع انه کان من اهل اللسان ایض واجاب من باب القلب انه تع قال فی السعی
الصفا والمروة ایض فلا جناح علیه ان یطوف بهما مع وجوبه یعنی ان الوجوب یستفاد من دلیل آخر ومثل ما ورد فی مفهوم الشرط
فی حکایة قول ابرهیم ع بل فعله کبیرهم فاسئلوهم ان کانوا ینطقون ان الامام ع قال ما کذب ابرهیم فانه قال بل فعله کبیرهم
ان کانوا ینطقون وکذا فی بعض الاخبار دلالة علی ان هذا النهی یدل علی التحریم ام لا وحکایة مخاصمة ابن الزبعری مع رسول
الله ص معروف واما مثل مسئلة جواز العمل بخبر الواحد وعدمه وجواز العمل بظاهر الکتاب وعدمه ایض فیظهر من الاخبار بل ادعی جماعة
من قدماء اصحابنا اجماع الامامیة علی حرمة العمل به بل ادعی بعضهم استحالته عقلا ولیس معنی الاجماع الا اتفاق الامامیة الکاشف
عن رای رئیسهم وکذا النزاع فی ان الامر والنهی هل یجتمعان ام لا لیس کونه من المحدثات بل کان مشهورا بین القدماء ویظهر
من کلام الفضل بن شاذان علی ما نقله الکلینی ره فی کتاب الطلاق ان طریقة الامامیة کانت القول بالاجتماع وصحة الصلوة
فی الدار الغصبیة کما اشار الیه العلامة المجلسی ره فی البحار وکذا کل مسئلة ادعی اجماع الامامیة علیه مثل مسئلة دلالة الامر علی
الوجوب او الفور او نحو ذلک یکشف عن وجود القول بهذه المسائل عند القدماء وایض لا یحسن لعاقل اذا دار الامر بین النفی و
الاثبات وتردد مذهب القدماء بین احدهما ان یقول لم یکونوا قائلین باحد الطرفین مثلا اذا قلنا لک هل کان اصحاب الائمة
قائلین بدلالة الامر علی الوجوب ام لا فان قلت لم یکونوا قائلین بشیء منهما فهذا شطط من الکلام وان قلت کانوا قائلین
بدلالته علی الوجوب فهو مسئلة اصولیة وان قلت کانوا قائلین بعدم الدلالة فهو ایض مسئلة اصولیة اذ الاصولیون مختلفون
فی المسائل وقال بکل من الطرفین قائل مع ان ما بلغنا من الاخبار لیس الا قلیل مما دونه اصحابنا ولعله کان فیما لم یبلغنا ما یدل
علیها وذهب بالحوادث کثیر من الاخبار او بسبب انهم لم یعتنوا بها بسبب کمال وضوحها مع ان الحکمة قد کان یقتضی القاء العلوم
تدریجا کما هو الدیدن والدأب فی الفروع اذ لم یجر عادة الله تع بامکان تعلیم الامور الغیر المتناهیة دفعة وکذا تعلمها فقد یتفاوت
احوال الازمنة بل الاشخاص فی زمان فمتی اقتضت المصلحة یظهرون ما لم یظهروه فی الآن الاول فقد یقتضی المصلحة ذکر بعض
دون بعض وکذا قد یقتضی المصلحة فی البعض الذی ذکروه ان یجملوه اولا ثم یفصلوه وقد یقتضی الاجمال احالة التفصیل علی
اذهانهم لامکان تحصیله من الاجمال بل هذا هو الطریق فی اصول الدین ایضا فان النبی ص کان یکتفی من الاعرابی باظهار الشهادتین
مع ان الاسلام امور کثیرة هی اجمالها فالشهادة بالتوحید لا یتم الا بتنزیه الله عن الشریک والنظیر والجسمیة والمکان وما
یستلزمانه وکونه مستجمعا للصفات الکمالیة بحیث لا یلزم منه الترکیب والاحتیاج وحلول الاعراض فیه وغیر ذلک وعدم صدور
القبیح واللغو عنه ونحو ذلک وکذا الشهادة بالرسول یتضمن امورا کثیرة من صفات النبی ص وعصمته وصدقه وحقیة ما جاء
به واخبر به وما قد یوصی به لما بعده من امر الخلافة وغیره ولا ریب ان هذه کلها لا یحصل لکل من المکلفین فی الآن الاول
فلا مانع من اقتضاء المصلحة تاخیر الاظهار للصدر الاول فی کثیر من المسائل لانهم کانوا فی غنیة عما یحتاجون الیه مستغنین عن
التعلم وفیما لا یحتاجون الیه لم یقتض المصلحة تفصیله ثم انه من ابده مسائل الاصول فی الکتب المدونة بعد اثبات حقیة

دونه

العلوم

مجملاتها وثبوت اشارة المعصومين اليها مجملا ليس ببدع فيما جرى به عادة الله في سائر العلوم حيث تزايد يوما فيوما بحسب
تفطن المدققين وسنوح العوارض بسبب اختلاف الاحوال واكثرها وضوحا في هذا المعنى هو مسائل الفقه اذ الاحكام
المتلقاة من الشارع المتداولة في افهام حاملي الاخبار والسنتهم ومحاوراتهم اقل قليل مما فرع عليها الفقهاء وفرعوه في
كتبهم فقد ترى كثيرا من فنون الفقه ليس فيه الا اقل قليل من الاخبار مع وفور مسائلها المتفرعة عليها بعد تدقيق النظر فقد
ترى كتاب الاقرار من ابواب الفقه مشتملا على مسائل كثيرة والاصل فيها هو قولهم اقرار العقلاء على انفسهم جائز وكتاب القسمة
كله يتفرع مسائلها على حديث لا ضرر ولا ضرار وكذا كتاب القضاء اكثر مسائلها يتشعب من قولهم البينة على المدعي واليمين على
من انكر وهكذا فلا غرو ان يتفرع على استحالة القبح على الله ثم امتناع اجتماع الامر والنهي على القول به وكذا وجوب المقدمة
على القول به بناء على الدليل المشهور من لزوم تكليف ما لا يطاق وخروج الواجب عن وجوبه لولاه وكذا غصون ما يتشعب من
هذه الفروع المذكورة في كتب الاصول والحاصل انا نقول مثلا ان من فعل الصلوة في الدار الغصبية يحتاج الى معرفة
ان صلوته صحيحة ام باطلة وعمومات الامر بالصلوة تقتضي الصحة وعمومات النهي عن الغصب يقتضي التحريم فهل التحريم يقتضي
للبطلان او موافقة الامر مقتضي للصحة فوقع التعارض بين مقتضى الدليلين فمن لم يتبين اساسه على احد الطرفين لا يمكن
له معرفة الحكم الشرعي وهكذا من وجب عليه اداء الدين مع المطالبة وضيق الوقت وصلى في سعة الوقت فهل يصح صلوته
ام لا فمن لم يحقق ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده الخاص ام لا وهل النهي يقتضي الفساد ام لا لا يمكنه معرفة الحكم
وهكذا واعترض بعض الافاضل ان المسئلة اما ان يمكن الاحتياط فيها من حيث العمل والتوقف من جهة الافتاء
كالصلوة في الدار المغصوبة مثلا عند تمكن المكلف من الصلوة في غيرها من غير عسر وحرج فلا يصلي فيها ويقول
للمستفتي لا تصل لان الاخذ بالاحتياط مندوب اليه والحكم غير منصوص عليه فاعمل بالاحتياط ولا يضر باو
اباك الجهل بالحكم او لا يمكن كالفعل الداير بين الوجوب والحرمة عند فرض دليل اخرجه عن الاحكام الثلثة الباقية
وفقد النص الذي يدل على احدهما فح يعمل بالعمومات المطلقة عملا بقوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي او بقوله
كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال هذا اذا لم يكن عبادة او كان وجاز فعله لا من حيث هو كذا وتركه
عملا بقوله وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات او بقوله الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في
الهلكة وترك مثل هذا الفعل وقوف كما ان عدم الافتاء وقوف وبالجملة فنحن بتركنا تمسكا لا نحتاج الى القواعد
الظنية المأخذ اقول لا يخفى ما في هذا الكلام من عدم الارتباط بالمأخذ وتهافته فان الصلوة في الدار الغصبية
مما لا اشكال في حرمته حتى لا يحتاج الى الاحتياط بل حرمته اجماعية انما الكلام في الصحة والبطلان وما ذكره من الاحتياط
لا مدخلية له فيما نحن فيه فالكلام ح انما هو في وجوب الاعادة او القضاء والحكم بالبطلان فيكون الاحتياط
في القضاء او الاعادة مثلا فنقول ح اذا كان الاحتياط مندوبا فللمكلف ان يتركه ولا اعتراض عليه ولا تكليف
مع الجهل للزوم التكليف بالمحال فان قلت بعد ثبوت التحريم فلا مانع من هذا التكليف لان المكلف صار بنفسه سببا
له قلت ما تقول اذا تاب ورجع واراد التخلص والفقه المسلم من جواز ما ذكرنا انما هو ما التوبة فلا بد اما من
القول بوجوب الاحتياط او الرجوع الى البراءة الاصلية او الى المسئلة الاصولية والاول مع انه ضعيف كما حققنا
لا نقول به والثاني رجوع الى ان النهي لا يدل على الفساد ليثبت كونه مما لا نص فيه ليجري فيه الاصول فهو ح تبنى
لاحد شقي المسئلة الاصولية ثم ان الرجوع الى كل واحد من اصل البراءة او الاحتياط او التحريم مستفاد من
اخبار الآحاد ومن اين جاز لك العمل بخبر الواحد اليس جواز العمل بخبر الواحد ايضا مسئلة اصولية فمن جوز لك

العمل به فان قلت ثبت بالاجماع قلت بل الاجماع مدعى على خلافه من قدماء الاصحاب وقد حققنا في محله انه لا دليل
عليه الا كونه ظنا اجتهاديا سلمنا لكن من اين ترجيح احد هذه الاخبار والجمع وعلاج التعارض ايضا من المسائل الاصولية
المبتنية على الظنون ثم ان قلت بالتخيير بين مقتضيات تلك الاخبار اي الاحتياط والبراءة الاصلية والتوقف قلت
من اين ثبت لك جواز التخيير فان رجعت الى الاصل او خبر الواحد فيرجع المحذور مع ان تلك الاخبار المذكورة لا تدل الا
على الاستحباب ثم من العجايب ان هذا الفاضل قال بجواز اجتماع الامر والنهي في مبحثه ثم ذكر مثل هذا الكلام في هذا
المقام وايضا نقول اصل البراءة والاحتياط والتوقف ايضا من المسائل الاصولية وان جعلت المناص لك ان هذه مستفادة
من الادلة القطعية وما ذكره الاصوليون في عدم جواز اجتماع الامر والنهي او جوازه ودلالة الامر بالشيء على بطلان ضده
وعدمها من القواعد الظنية كما يظهر من اخر كلامك فنقول اولا من اين ثبت لك القطع في هذه المسائل مع كون اخبارها
ظنية وكذا علاج تعارضها وثانيا ان كل واحد من الطرفين يدعي القطع في المسئلة الاصولية مثلا المعتزلة واكثر الامامية
يقولون باستحالة اجتماع الامر والنهي لاستلزامه التكليف بالمحال او التكليف المحال ويدعون القطع ومخالفوهم ايضا يدعون
القطع بعدم الاستحالة وقد حققنا في المباحث السابقة ان المكلف به هو القطع الحاصل في نفس المكلف اذا لم يقصر
وان لم يطابق الواقع مع انك تعترف بان العقل يستقل بالحكم في بعض الاشياء كحسن الصدق النافع والاحسان و
قبح الكذب الضار والعدوان وكون الشيء مما يستقل به العقل ايضا من المسائل الاجتهادية فقد يحكم بعضهم بكون حكم منه ولا
بخلافه ولا ريب ان كل واحد مكلف بما يفهمه وقد مر في الكلام على الاجتهاد في اصول الدين ما يرشدك الى ما ذكرنا فنسميك ذلك
ثم انا وما استفدته من اخبار الاحتياط والتوقف قطعا من اي جهة وما وجهه مع انا قد حققنا انه لا مناص عن العمل بالظن وان
ظن المجتهد مما لا مناص عن العمل به وبينا ذلك في مباحث اخبار الآحاد بما لا مزيد عليه وسنبينه ايضا فيما بعد انشاء الله تعالى ومنها
ان البديهة حاكمة بوجوب العمل باوامر الشرع ونواهيه ومن علم العلوم العربية فهو ممن يفهم الاوامر والنواهي فالحكم عليه
بوجوب التقليد المنهي عنه بمجرد جهله بمسائل الاصول مما لا دليل عليه بل لا عذر له في التقليد وليس مثله مع التقليد الا مثل
شخص حكم سلك على ما جنه وعهد اليه انه متى اخبره ثقة بان الملك امرك بكذا ونهاك عن كذا فعليك بالطاعة والعمل بالامر
والنهي وبين له المخلص عند تعارض الاخبار فهو يترك العمل بما سمع من الاوامر والنواهي من الثقات معللا بجهله بمسائل
الاصول والمنطق فان استحقاقه للذم مما لا ريب فيه اقول دعوى بداهة وجوب العمل بالاوامر والنواهي علينا مع عدم
تجويزهم العمل بظواهر الكتاب والنزاع العظيم بين العلماء في حجية اخبار الآحاد ودعوى جماعة من الفحول الاجماع على عدم
الجواز غريب وما ذكره انما يتم لو ثبت كون ما ورد في الاخبار امر الشارع لا غيره ومتوجها الينا لا الى الحاضرين وغاية ما
يمكن دعوى الظن بكونه امر الشارع وستعلم ضعف ما يدعونه من قطعية اخبارنا بما لا مزيد عليه مع ان من يفهم العربي انما يفهم
عن هذه الاخبار ما هو موافق لعرفه واصطلاحه لا ما يفهمه المخاطبون بتلك الخطابات وانما الحجة هو ما اراده المعصوم
وفهم منه المخاطبون الذين وافق اصطلاحهم له عم وفهم مرادهم لا يتم الا بمعرفة كثير من المسائل الاصولية من مباحث الحقايق
الشرعية والنقل في الاصل والاستصحاب والبحث والفحص عن المخصص وغير ذلك من القواعد الاصولية ومما ذكرنا يعلم الجواب
عن المثال الذي ذكره فانه قياس مع الفارق لان زمان الملك ومن حكمه واحد ولسانهما متحد ولسانهما متحد ومع مخالفتهما
فالمترجم والمعرف كاف فيه فلا يحتاج الى مسئلة اخرى غير ما بيده من القواعد المتعارفة التي مبنى محاوراتهما عليها وان لم يدونها
على التفصيل ولم يضبطها على الانفراد مع ان لنا ان نمشي مشيك في انكار ما هو الحق الحقيق بالقبول ونقلب عليك ونقول
من اين يجوز للحاكم ان يعمل بما عهده اليه مع احتمال النسخ بعد ذلك وتخصيصه وان مراده هل الثقة النفس الامري او من هو ثقة

الفريقين

التنبيه الثاني

عند الملك او من هو ثقة عند الحاكم فيجب عليه الفحص عن ذلك وايضا الامر الذى نقله الثقة هل هو على حقيقته ام لا وانه اذا
نقله الثقة بعد نقله النهى فى طى كلامه فى هذا المراد ان ذلك الامر هل هو للوجوب او للرخصة وكذا النهى بعد الامر وغير ذلك
من القواعد فاذا لم يراع ذلك الحاكم هذه القواعد فكيف يمكنه العمل على مراد الملك فان قلت ان الحاكم بسبب اتحاد الاصطلاح وزمن مقاربة
العهد وملاحظة القراين يفهم ذلك بدون الاحتياج الى هذه القواعد قلت فاين مثل هذه فيما نحن فيه وكذا يظهر الجواب
مما ذكره من قوله ويبين له المخلص عند تعارض الاخبار فان بيان المخلص لنا ان كان من القواعد الاصولية فيضرك وان كان من
الاخبار فنقول ما ورد فى الاخبار من هذا القبيل متعارض غاية التعارض والرجوع فى علاج تعارضها الى نفس تلك الاخبار
دوري وسيجيء الكلام فيه ومنها ان علم الاصول ليس الا نقل الاقوال المتفرقة والادلة المتخالفة وفيه ان تفرق الاقوال

الشك الثالث

وتخالف الادلة ان كان موجبا لبطلان العلم فلا يبقى فى الدنيا علم كان له اصل سيما علم الفقه الذى هو اساس الشريعة مع انا
لو سلمنا ان مقتضى قواعدكم التخيير بين الاخبار واختلاف فقهكم انما هو من جهة رخصة الشرع واعرضنا عما يرد على ذلك فما
تقولون فيما وقع الاختلاف بينكم بسبب اختلاف فهمكم فى الجمع بين الاخبار وفى فهم معانيها فهل العمل على ذلك مقتضى قاعدة
الاصولية او ورود النص بذلك فان قلتم انه مقتضى ما دل عليه النقل والعقل من لزوم تكليف ما لا يطاق لو لم نعمل على ما
نفهم قلنا نظيره ما قلتم فى الانكار على العمل بقاعدة اجتماع الامر والنهى وهلا ترجعون فى مثل ذلك الى العمل باصل البراءة
او الحظر او التوقف ونحوها ومن اين ثبت لكم ان فهمكم هذا حجة عليكم فى صورة الاختلاف وبالجملة هذه الشكوك الواهية عمدة
شكوكهم ومنها نعرف حال ما لم نذكره السابع العلم بتفسير ايات الاحكام ومواقعها من القرآن او الكتب الاستدلالية بحيث يتمكن

السابع فيما يتوقف عليه تحقق الاجتهاد

منها حين يريد وهي خمسمائة اية عندهم وبعض الروايات الواردة على تقسيم القرآن اثلاثا الى السنن والفرايض وصفة اهل البيت
واعدائهم او ارباعا فيهم ع وفى عدوهم وفى السنن والامثال وفى الفرايض والاحكام ونحو ذلك فهى ليست على ظاهرها
كما لا يخفى ولعل المراد تقسيم مجموع القرآن من الظهور والبطون والا فلا يستفاد من ظاهرها الا المقدار المتقدم وقد مر الكلام
على حجية ظواهر القرآن من الاخباريين والجواب عنهم فراجع الثامن العلم بالاحاديث المتعلقة بالاحكام سواء حفظها ام كان عنده

الثامن

من الاصول المصححة ما يرجع اليها عند الاحتياج ويعرف مواضع ابوابها وقد اشرنا الى مقدار الحاجة فى باب احتياج العمل بالعام الى الفحص
عن المخصص ووجه الاحتياج ظاهر التاسع العلم باحوال الرواة من التعديل والجرح ولو بالرجوع الى كتب الرجال ووجه الاحتياج ان

التاسع

العمل بالاخبار مشروط بتوثيق الرجال والاعتماد عليهم اذ بنينا اثبات حجية خبر الواحد على الادلة الخاصة به كما اشرنا اليه فى باب
شروط العمل به او ان مراتب الظنون تختلف باختلاف احوال رجال السند اذ بنيناه على الدليل الخامس من جهة انه ظن ومع قطع النظر عن
ذلك يتفاوت حال الاخبار ويتميز الراجح عن المرجوح اذ لا ريب ان كون الرجل ثقة مثلا مما يوجب الظن بصدق خبره وذلك لا ينافى
امكان حصول الظن بامور اخر فان التحقيق ان جواز العمل باخبار الآحاد لا ينحصر فى الخبر الصحيح بل ولا الموثق والحسن ايضا بل كثيرا
ما يعمل بما هو ضعيف فى مصطلحهم لاعتضاد الخبر بما يوجب قوته وقد اشرنا الى ذلك فى مباحث اخبار الآحاد مع انه مما ورد فى
الاخبار من وجوه الترجيح بين الاخبار مثل قوله ع الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما وقوله خذ بما يقول اعدلهما عندك
واوثقهما فى نفسك وقد اورد هنا شكوك الاول ما نقل عن المولى محمد امين الاسترابادى وهو ان احاديثنا كلها قطعية

الشك الاول

الصدور عن المعصوم ع فلا نحتاج الى ملاحظة السند اما الكبرى فظ واما الصغرى فلاحتفافها بقراين مفيدة للقطع اقول دعوى
قطعية اخبارنا سيما فى امثال زماننا من اغرب الدعاوى وسنعرف حال ما تمسك به فى ذلك ثم ان المراد بمعرفة علم الرجال هو
معرفة حال الرواة لا خصوص قراءة الكتب المعهودة فلو فرض امكان المعرفة بحالها بدون هذه الكتب فيكفينا اذا عرفت هذا
فنقول ان الروايات الواردة فى اعتبار الاعدل والافقه والاصدق ونحو ذلك لا ريب انها فى كتب اصحابنا المعتبرة المتلقاة

فان قلت انها قطعية فيثبت الاحتياج الى معرفة العدالة والاعدلية ونحوها قطعا سواء كان ذلك من كتاب الكشي والنجاشي او غير
ذلك فثبت الاحتياج الى معرفة حال الرواة وهو المطلوب وان قلت انها ليست بقطعية فهو مناقض لما ثبت عليه الدليل من ان وجه
الاحتياج هو قطعية الاخبار فان قلت انا لا ندعي الا قطعيتها في الجملة لا قطعية جميع ما فيها قلت جهالة المقطوع به ينفي فائدة
القطعية واني لك بتعيين ما هو قطعي ومن اين لك ان مقبولة عمر بن حنظلة وما في معناها مما يشتمل على اعتبار الاعدلية والاصدقية
والافقهية ليست من القطعيات وغيرها منها مع ان نفس علاج الامام في هذا الحديث لتعارض الاخبار يدل على كون تلك الاخبار التي
يسئل الراوي عن حالها ظنية لا قطعية فانه لا معنى لعلاج تعارض القطعيات بملاحظة السند وعدالة الراوي لانه لا يجوز صدور
التناقض من المعصوم الا من باب التقية وحكم الرجوع الى مخالفة العامة مع انه مذكور في تلك الروايات مع الاعدلية والافقهية لا معنى
لمعرفة موافقة العامة ومخالفتهم بملاحظة اعدلية الراوي وعدمها فظهر ان ما ذكر في العلاج انما هو في الاخبار الظنية وانهم كانوا
يرضون بالعمل بالاخبار الظنية ومعالجة معارضاتها بما ذكروه مع ان في اخبار تلك الكتب ما يدل على ان الكذابة والغالية قد لعبت
ايديهم بكتب اصحابنا وانهم لعنهم الله كانوا يدسون في كتبهم فان كان تلك الكتب قطعية الصدور وهذه الروايات ايضا منها فهي حجة
فيها والا فهو المطلوب ثم انه ذكر جملة من القرائن التي توجب القطع على زعمه منها ان كثيرا ما نقطع بالقرائن الحالية والمقالية بان الراوي
كان ثقة في الرواية لم يرض بالافتراء ولا برواية ما لم يكن بيّنا واضحا عنده وان كان فاسد المذهب او فاسقا بجوارحه وهذا النوع
من القرينة وافرة في احاديث كتب اصحابنا اقول ظاهر هذا الكلام قاعدة استنبطها هذا المدعي من روايات امثال هذا الراوي
يعني انه عرف من حرصه في نقله الرواية واحتياطه مثل ترديده بين اللفظين المحتملين ومثل قوله في الموضع الذي يشك اظن انه قال
كذا او لا احسبه الا قال كذا وهكذا وامثال ذلك ان هذا الرجل ثقة في الرواية ولا يرضى بالافتراء بالامام وليت شعري هل هذا
الا العلم بحال الرجال ولا ريب ان هذا المدعي يحتاج في دعوى قطعية الرواية الى معرفة هذا الرجل في هذه المرتبة حتى يحكم بقطعية
خبره ايضا بما يروي فاول ما فيما ذكره انه رجوع الى الاحتياج الى معرفة علم الرجال اذ قد عرفت ان مرادنا بمعرفة الرجال ليس
معرفتهم من كتاب خاص ويرد عليه ثانيا ان المعرفة بان الرجل ثقة ولا يرضى بالافتراء بالامام كيف يحصل القطع بها
رواته التي لا يعلم انها منه وهذا انما يتم بعد قطعية الانتساب اليه حتى يستنبط منها انه بهذه المثابة وعلى فرض كون اصله
متواترا عند مثل الصدوق فكيف يحصل العلم بان الصدوق نقل هذه الرواية عن هذا الاصل اذ لعله نقله عن غيره معنعنا
عن اصله والامتزاج وعدم التعيين واحتمال المزج ينافي القطعية وثالثا ان كون الرجل ثقة في النقل مجتنبا عن الافتراء
بعد ثبوته انما يثبت عدم تعمد الافتراء والكذب وهو لا ينافي السهو والغفلة والخطاء سيما مع تجويزهم النقل بالمعنى ورابعا
ان هذه الاصول لو سلم كونها متواترة عند الصدوق فلم يثبت تواترها عندنا واحتمال السهو والخطاء والغفلة عن مثل
الصدوق في غيره وخامسا ان حصول العلم من مثل هذه القرينة ممنوع اذ كثيرا ما يدلس المرائي الحاذق لترويج الباطل ويرائي
من نفسه الزهد والورع لتغرير الناس ونفي هذا الاحتمال بحيث يحصل القطع بعدمه سيما لامثالنا في زماننا في غاية
البعد نعم يمكن حصوله للمشافهة الحاضر الممارس للرجل وكيف يحصل القطع بسبب ملاحظة هذه القرينة بمعونة اخبار الاحاد
المشتملة على ذلك بعد الف عام او ازيد وسيما مع ادعاء وقوع الدس سيما من الفساق والمخالفين وسادسا ان غاية ما ذكر
ان هذا الراوي لا يروي الا ما يقطع بانه من المعصوم وليس كل قطع موافقا للواقع اذ قد يكون قطعه من باب الجهل المركب من دون تقصير
منه وسابعا ان هذه الحال حال راوي الاصل وغاية ما يثبته المدعي ان ذلك الراوي لا يروي الا ما يقطع به واما حال
الواسطة بينه وبيننا فلا يعلم من ذلك والقول بان المراد بذلك بيان صاحب الاصل فلا يضر جهالة الواسطة مع تواتر
الاصل عنده وقد عرفت الجواب عنه وحاصله ان قطعية الاصل عند الصدوق مثلا لا ينفعنا ولا يفيدنا الا الظن بالصدق

الا معرفة حال الراوي وهو المطلوب

[illegible]

الى غير ذلك من الابحاث الكثيرة التى يرد عليه لا نطيل الكلام بذكرها ثم ان بعض الافاضل قد يوجه المقام بان بذكر يحصل العلم
العادى من القرينة التى ذكرها المعترض لصدق صاحب الاصل وكذا من اسناد الصدوق اليه وهو غريب واعلم ان بعض الاخباريين
وجه قولهم بقطعية الاخبار ودعوى حصول العلم بتحقق الاصل وصدوره عن المعصوم وبصدق مثل الصدوق فيما
اسند الى صاحب الاصل ان المراد بالعلم هو ما يطمئن به النفس ويقتضى العادة بالصدق وهذا هو العلم العادى وهو يحصل
بخبر الثقة الضابط المتحرز عن الكذب بل وغير الثقة اذا علم من حاله انه لا يكذب او دلت القراين على صدقه وهذا هو الذى
اعتبره الشارع فى ثبوت الاحكام عند الرعية وقد عمل الصحابة واصحاب الائمة بخبر العدل الواحد وبالمكاتبة على يد الشخص الواحد
ولا ينافى هذا الجزم تجويز العقل خلافه نظرا الى مكانه كما لا ينافى العلم بحيوة زيد الذى غاب عنا لحظة تجويز موته فجاءة
ومن تتبع كلام العرب يظهر عليه ان اطلاق العلم على مثل ذلك حقيقة عندهم والحاصل ان مثل هذا الاطمينان يجوز
العمل به فان شئت فسمه علما وان شئت فسمه ظنا فالنزاع بين الاخباريين والمجتهدين لفظى اقول وفيه نظر سوقف
بيانه على بيان معنى العلم العادى فاعلم انهم بعد ما عرفوا العلم بانه تميز لا يحتمل النقيض اوردوا عليه بالعلوم العادية
كعلمنا بان الجبل الغايب عنا بعد لحظة لم يصر ذهبا ولا الاوانى الموضوعة فى البيت التى غبنا عنها بعد ساعة علماء غاية
بالعلوم الدقيقة بانها علم ويحتمل النقيض فانه كما وقع انقلاب العصا حية وصيرورة المبتة حيا اللذين جرى العادة بعدمهما
فلا يحتمل نقيض ذلك العدم فى زمان النبى صلى الله عليه الذى هو صاحب هاتين المعجزتين وقد انخرقت تلك العادة فقد يمكن مثل ذلك
فى الجبل الذى غبنا عنه والاوانى التى اختفت عنا بكرامة بعض الاولياء فكيف ينكر احتمال النقيض فى مثل ذلك بل ذلك
انما هو ظن متاخم للعلم كما ذكره بعض الحكماء فى الحدسيات والتجربيات فلا يصح القول بحصول الجزم مع احتمال النقيض وهذا
النقض منقول عن العلامة قدس سره فى النهاية واجيب عنه بان مطلق التجويز لا ينافى الجزم فان هذا التجويز الحاصل فى العلوم
العادية انما هو بالنظر الى الامكان الذاتى لعموم قدرة الله تعالى وقابلية المادة واما بالنظر الى مجرى عادة الله فلا يحتمل
النقيض ولا يجوز التبدل وحاصل هذا الجواب على ما ذكره المحقق البهائى ره ان كون الجبل حجرا مثلا لا يحتمل نقيضه حال العلم
بانه حجر سواء كان فى شئ من الاوقات او دائما والحاصل ان ما دام عادة يقتضى انتفاؤه فلا احتمال للنقيض وذلك لا ينافى
امكان تبدل الحجر ذهبا بالذات ومن حيث القابلية وعموم قدرة الله تعالى فقولنا لا يحتمل النقيض بمعنى ان النقيض ممتنع
بالغير وهو لا ينافى الامكان الذاتى فالجبل حين علمنا بانه حجر ذاته لا ينافى الذهبية لكن العادة تنافيها وكذا الكلام فى
المحسوسات فان العلم بان العالم مضئ فى النهار لا ينافيه الاحتمال العقلى وهو ان يكون الباصرة مؤفة فى نفس الامر واشتبه
عليه الامر لان ذلك امر ممكن فالجواب عنه بمثل ما مر اقول ومن البعيد غاية البعد تنزيل كلام العلامة على ما ذكره
من منافاة حصول الجزم بالشئ مع امكان خلافه بالنظر الى ذاته فانه لا ريب ان العلوم تختلف باختلاف متعلقاتها
فالعلم بان الكل اعظم من الجزء وان النقيضين لا يجتمعان مما يحصل به الجزم ولا يمكن خلافه فى نفس الامر لا فى حال علمنا
بذلك واعتقادنا به وتفطننا له ولا فى غيره بخلاف عدم انقلاب الحجر ذهبا وكون العالم مضيئا فانه وان كان يستحيل
خلافه فى نظرنا وفى نفس الامر معا فى ان حصول العلم ووقت المشاهدة لكن لا يلزم ذلك بالنظر الى ذاته لو فرض
خلافه يعنى فى وقت اخر بل الظاهر ان مراد الناقض ان قولك فى تعريف العلم لا يحتمل النقيض عدم الاحتمال عند العالم
لا فى نفس الامر واذا كان كذلك فقد لا يحتمل العالم النقيض لغفلته بسبب مجرى العادة وعدم تفطنه لمقدار جريان العادة
فهو غافل عن ملاحظة سبب حصول العلم ولو تنبه باحتمال الخلاف وان العادة لم يثبت عدم انخرافها فى مثل ذلك
والى هذا القدر فيحصل عنده الاحتمال وينتفى الجزم فان من كان له بستان ذو ان حيطان واشجار وانهار يتردد

اليه في كل يوم فهو في كل ليلة جازم قاطع بوجود بستانه كما كان ولو اتفق في بعض الليالي ان بعض اعدائه خرب هذا البستان
وقلع اشجاره وطم انهاره وزرع في موضعه كل ذلك في ليلة واحدة لما كان له من كثرة القوة والخدم والحشم ما تمكن به
من ذلك في ليلة فهو في الصبح جازم قاطع بوجود البستان كما كان فاذا جاءه لم يجد هناك شيئا الا زرعا جديدا وقد وقع
مثل ذلك في قرية مانا كما سمعناه وانا اذا سألته في الصبح عن العلم بوجود بستانه يتعجب عن السؤال ولكن ان نبهته
وقلت فلا يمكن ان عدوك المتسلط القوي الفلاني خرب بستانك وجعلها قاعا صفصفا فيحصل له الاحتمال عند ذلك
ويتردد ويزول عنه الجزم فالعلم العادي هو ما يحصل بسبب العادة اليقين باستصحاب الحال السابق بمقدار ما يحصل له
بعد التأمل والتفطن للاحتمالات ونفيها الى حين معين معلوم ويتفاوت مقدار زمان الاستصحاب بتفاوت الموارد
والمقامات والاوقات وهذا لا يحتمل النقيض ابدا واحتمال النقيض في غير زمان العلم لا يصير نقضا على عدم احتمال ان في
العلم نعم يمكن النقض بالجزم الحاصل قبل التفطن للاحتمال المذكور بسبب الغفلة عما اقتضاه مقدار العادة وذلك هو الغالب
الوقوع في العرف والعادة واطلاق العلم عليه شايع وهذا قابل لاحتمال النقيض بالنظر الى العالم ايضا لكن بالنسبة الى
حالتي التفطن فلا احتمال عنده في بادي النظر ومع الغفلة على جميع الوجوه ويحتمل النقيض عنده بعد التفطن في امر
الذي كان فيه جازما ايضا والجواب عن هذا النقض اما بان المراد بالعلم ما لا يحتمل النقيض في نفس الامر وان كان بسبب العادة
فيختص باليقين المصطلح او بان المراد من العلم ما لا يحتمل النقيض عند العالم فهو علم ما دام كذلك لا مطلقا فالكلام هنا
يقع في موضعين احدهما ان هذا الجزم هل هو علم حقيقة ومن اطلاقاته الحقيقية او المجازية والثاني انه حجة ام لا والاظهر في
الموضعين نعم اما الاول فلما يستفاد من تتبع كلام العرب واما الثاني فللزوم التكليف بما لا يطاق لولاه ولما يستفاد
من تتبع طريقة الشرع وسلوكه مع الرعية وللزوم العسر والحرج لولاه فالذي ينفع فيما نحن فيه ان القطع الذي يدعونه في الاخبار
وان تلك الاصول كانت قطعية وان حكم الصدوق بصحة ما يوجب القطع بالصحة هل هو من قبيل ذلك الجزم الذي يمكن
ارتفاعه بالتنبيه والتشكيك او لا بل هو ظن واما دعوى كونه يقينيا مصطلحا فهو مما لا يحسن دعوته من عالم منصف والتحقيق
ان دعوى مثل هذا الجزم من جهة الثقة المشافهة الحاضر مما لا يمكن انكاره قبل التنبيه عن الغفلة من احتمال السهو والنسيان
واما دعوته في حق اخبار كتبنا بعد تمادي الايام المتطاولة وسنوح السوانح ووقوع ما وقع من الغفلات والزلات
والاشتباهات واحتمال اختلاط تلك الاخبار في الكتب وتداخل الاصول المعتمدة بغيرها وادخال صاحب التصانيف المنا خرج
في الاخبار المعنعنة عن المشايخ مضافا الى الاصول فيها مع ما يتطرق من احتمال الاشتباه في شأن صاحب التصانيف المنا خرج
ايضا ففي غاية البعد والحاصل ان دعوى الجزم بان كل حديث في الفقيه والكافي انما هو عن المعصوم لا غير في غاية البعد فضلا
عن تيسر الاستبصار والحاصل ان ما يحصل للفقيه اما ظن واما جزم في بادي النظر ويزول بالتنبيه والتفطن لاحتمال
الغفلة والسهو والنسيان واما جزم يحصل بعد التفطن والتنبيه للاحتمالات ايضا سواء طابق الواقع ام لا ومنها تعاضد
بعض الاخبار ببعض وفيه ان التعاضد ان كان على حد التواتر فلا اشكال في افادة القطع ولكن من اين ذلك واني هو الا
في غاية الندرة ولا كلام فيه ولا يحتاج مثله الى معرفة السند ومنها نقل الثقة العالم الورع في كتابه الذي الفه لهداية
الناس ولا يكون مرجع الشيعة اصل رجل وروايته مع تمكنه من استعلام حال ذلك الاصل او تلك الرواية واخذ الاحكام
بطريق القطع عنهم ع وفيه ان اظهر افراد ما ذكره من جملة كتبنا هو كتاب من لا يحضره الفقيه وفيه اولا ان كون الصدوق
ثقة ورعا لا يوجب عصمته عن السهو والخطاء والغفلة وثانيا ان كون التاليف من جهة الهداية والارشاد لا يوجب كون
الروايات قطعية الصدور وانما يتم ذلك لو لم نقل بحجية اخبار الآحاد وهو اول الكلام بل المستفاد من سيرة الائمة وطريقتهم

المقدمة الثانية

المقدمة الثالثة

بجوزه كا

بجوزه كما اشرنا اليه في محله وثالثا انه لا ريب ولا شك في ثقة اكثر علمائنا المتاخرين مع انهم كانوا يعملون بالظنون حتى ان
مثل الشهيد الاول الذي لا يوصف بكيت وكيت كان يجوز العمل بالشهرة الخالية عن الجبر ايضا ومع ذلك الف الكتب لهداية
الناس ورابعا انا لا نسلم تمكن الصدوق في استعلام حال الاصل على سبيل القطع وكذلك من اخذ الحكم عنهم ع ولو سلم
امكان حصول القطع له ببعض الاخبار او ببعض الاحكام فلا يوجب ذلك الاقتصار على ذلك الا مع اثبات حرمة العمل بالظن هنا
عنده وهو اول الكلام وخامسا ان الاعتماد على نقل الثقة العارف انما هو معنى الاحتياج الى علم الرجال فان ما ذكره لا
يتم الا بمعرفة كون الرجل ثقة والمعرفة بحال الرجال قد يثبت بالضرورة وقد يثبت بالنظر ودعوى كون عدالة جميع ارباب
الكتب المؤلفة للارشاد بديهية ممنوع وسادسا ان كون الاصل قطعيا لا يوجب قطعية جميع اخباره سيما مع قوله في اول
الفقيه لم اقصد قصد المصنفين في ايراد جميع ما رووا ولا يحصل القطع لنا بان الصدوق مثلا انما ذكر قطعيا انه سلمنا
لكنه ذكر القطعي عنده واني له بانه قطعي في نفس الامر وايضا كون الاصل معتمدا من المسائل المختلف فيها وكونه معتمدا
عند الصدوق لا يفيد القطع بكونه معتمدا في نفس الامر وبحقيق كونه معتمدا او غير معتمد ايضا يعلم من علم الرجال ومنها
ان يكون رواية واحد ممن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم وفيه اولا ان معرفة هؤلاء لا يحصل الا بعلم الرجال
وثانيا ان هذا الوجه يدل على عدم قطعية الاخبار اذ الاجماع على تصحيح ما يصح عن هؤلاء يشعر بان غير هؤلاء لا يحكم
بصحة روايتهم ولا ريب ان الاصول التي جعلها المشكك من الاصول المعتمدة كثيرا ما يكون من غير هؤلاء وهم الاكثرون
وهؤلاء الاقلون وثالثا ان دلالة تصحيح ما يصح عنهم على القطعية ممنوعة كما ان الصحة عند المتاخرين لا يدل على
القطعية وما اشتهر بينهم ان مراد القدماء من صحة الحديث هو ما صح انتسابه بالمعصوم فهم يفسرون ذلك بحصول القطع
بذلك من جهة التواتر او من جهة احتفافه بقراين توجب ذلك ثم يفسرون القراين بما لا يوجب القطع مثل موافقة ظاهر الكتاب
والسنة ونحو ذلك فلاحظ اول الاستبصار وغيره ورابعا ان ذلك ليس بالاجماع المصطلح حتى يكون حجة خصوصا عند
المشكك سلمنا لكنه منقول بخبر الواحد وهو لا يفيد الا الظن سلمنا لكنه وقع الاختلاف في هؤلاء ايضا فان بعضهم ذكر
مكان الاسدي ليث المرادي وبعضهم مكان الحسن بن محبوب فضالة بن ايوب وجعل بعضهم مكانه الحسن بن علي بن فضال
وبعضهم مكان فضالة عثمان بن عيسى فاذا حصل الشك للقدماء في تعيين هؤلاء فانى لنا بالقطع بالتعيين وخامسا
انه لا يوجد رواية كان جميع رجال سنده من هؤلاء الا ان يكون مراده بيان حال صاحب الاصل وح يرد عليه انه لا يكفي
ذلك لنا مع ورود ساير الابحاث التي قدمناها وغيرها اقول ويظهر من ذلك الجواب عن رواية جماعة نقل الشيخ اتفاق
الطايفة على العمل برواياتهم كعمار الساباطي واضرابه فانه مع كونه منقولا بخبر الواحد فيه ان ذلك لا يوجب القطعية بل
غايته جواز العمل بها واما قطعية الصدور فلا وكيف يحصل القطع مع ان اشهرهم واكثرهم رواية هو عمار ولا يخفى
على المطلع برواياته ما فيها من الاضطراب والتهافت الكاشفين عن سوء فهمه وقلة حفظه ومما يشهد به ما رواه عن الصادق
عليه السلام في وجوب النوافل اليومية ولما عرض عليه صلوات الله عليه قال اين تذهب انما قلت ان الله يتم الفرايض بالنوافل
وامثال ذلك ومنها ان يكون الراوي ممن الذين قال الامام ع فيهم انهم ثقات مامونون او خذوا عنهم معالم
دينكم او هؤلاء امناء الله في الارض وامثال ذلك وفيه اولا ان ذلك يوجب الاحتياج الى علم الرجال انه هل هو منهم
اولا وثانيا ان ما ورد في هذا المعنى اخبار احاد لا يوجب العلم بحال هؤلاء بل انما يوجب الظن فكيف يفيد ذلك
العلم بقطعية اخبارهم وثالثا على تقدير افادتها القطع بان هؤلاء كما ذكرهم ع لكن وثاقة الرجل وامانته انما يمنع
عن تعمد الكذب ولا يمنع عن الخطاء والسهو وكذا الامر بالمتابعة لا يوجب قطعية ما يرويه غايته الامر انه يفيد وجوب

الفرينة الرابعة

الفرينة الخامسة

ومعرفة حال الرجال ع

القرينة السادسة

العمل بفتوىهم وابن هو من قطعية ما يرونه ومنها وجوده في الفقيه والكافي واحد كتابي الشيخ ره لاجماع شهادتهم على صحة احاديث كتبهم او على انها ماخوذة من الاصول المجمع على صحتها وذلك لان الصدوق قال في اول الفقيه اني لا اورد في هذا الكتاب الا ما افتي به واحكم بصحته وهو حجة بيني وبين ربي وقال الكليني في اول الكافي مخاطبا للمسترشد بتصنيفه وقلت انك تحب ان يكون عندك كتاب كاف يجمع فنون علم الدين ما يكتفي به المتعلم ويرجع اليه المسترشد وياخذ منه من يريد علم الدين والعمل به بالآثار الصحيحة عن الصادقين الى ان قال وقد يسر الله وله الحمد تاليف ما سألت وارجو ان يكون بحيث توخيت والشيخ قال في العدة ان ما عملت به من الاخبار فهو صحيح وفيه انه لا بد ان يصحح هؤلاء الحديث على ان يكون قطعيا كما نرى ان المتاخرين ايضا لا يستلزم تصحيحهم قطعية الخبر ومن ابى لك اثبات هذا المعنى الصحيح عندهم ويشهد بما ذكرنا ما ذكره المحقق البهائي في كتاب مشرق الشمسين ان المتعارف بين القدماء كان اطلاق الصحيح عندهم على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه او اقترن بما يوجب الوثوق به والركون اليه ثم ذكر مما يوجب ذلك امورا لا يستلزم احدها قطعية الخبر ولا يفيد الا الظن بصدورها عن المعصوم بل ربما يصفون الخبر بالقطع ولا يريدون ذلك فضلا عن ان يصفون بالصحة ويشهد به ما ذكره الشيخ في اول الاستبصار في تقسيم الخبر فانه جعل ما وافق ظاهر الكتاب بل ومفهوم المخالف من القطعي فلاحظ حتى يظهر لك ما قلنا مع انه يظهر من التتبع ان الصدوق ايضا يريد من الصحيح ما هو المعتمد الراجح الصدور وهو كثيرا ما يعتمد في تصحيح الحديث بتصحيح شيخه ابن الوليد وانه كان يرى قبول ما يرويه الثقة الضابط وهذا لا يستلزم القطع كما لا يخفى فالظاهر ان مراد الصدوق من صحة الاصل الذي اخذ الحديث عنه كون الاصل مما يعتمد عليه في الجملة لا كون جميع اخباره كذلك وذلك لان من الاصول ما كان لا يعتمد عليه لاجل راويه وكونه من الكذابين او لتخليط الكذابين فيه شيئا واغتشاش الامر فيه ومنها ما كان معتمدا لاجل الوثوق بصاحبه او القرائن التي دلت على انه صدر عن صاحبه في حال استقامته وان عرض له بعد ذلك تخليط فالمعتمد في مقابل غير المعتمد ليس معناه قطعي الصدور وان احتمل كون اخبار الاصل المعتمد قطعي الصدور عنده مع ان ذلك لا يفيد قطعيته عندنا مع ان الصدوق كثيرا ما يرد الرواية بانه تفرد بها فلان ويذكر اسم الثقة صاحب الكتاب المعتمد كما في اول باب وجوب الجمعة وفي باب احرام الحائض والمستحاضة من كتاب الحج وهذا كله يدل على كونها ظنية عنده وكذا كتاب الكليني في اول كتابه لا يدل على قطعية الاخبار لما ذكرنا مضافا الى ما يشير اليه قوله وارجو ان يكون بحيث توخيت مع ان القطعية عنده لا يفيد القطعية عندنا مع ان الصدوق كثيرا ما يطرح روايات الكافي كما يظهر في باب الرجل يوصي الى رجلين وفي باب الوصي يمنع الوارث وغيره وكذا الشيخ والمرتضى وغيرهما من المتاخرين واما ما نقل من العدة فالتحقيق في ما ذكره وقال بعض اصحابنا المتاخرين اني تصفحت كتاب العدة ولم ار ذلك فيها ثم ان بعض المتاخرين بعد ما حكم ببطلان دعوى قطعية اخبار تلك الكتب وابطال دعوى عدم الحاجة الى علم الرجال ذهب الى ان تلك الاخبار قطعية العمل للعلم العادي بان الكتب الاربعة ماخوذة من الاصول المعتمدة ومعنى كون الاصل معتمدا هو ما ثبت من القرائن جواز العمل عليها بنص الائمة ع وتقريرهم وان اشتمل بعضها على ما علم انه من غيرهم ع لاجل تقية او ضيق وقت عن البيان والتفصيل وتمييز ما هو الحق من غيره ثم اورد على نفسه بعدم الاحتياج الى علم الرجال على ما ذكره واجاب عنه بان ما قاله انما هو في غير المتعارضات واما المتعارضات فلم يحصل لنا العلم بالعمل بها الا مع الرجوع الى الترجيح ولم يحصل لنا العلم بجواز العمل باحد المتعارضين من دون ملاحظة المرجحات الى الترجيح ولا ريب ان التفتيش عن حال الرواة احد اسباب الترجيح وفيه ان دعوى حصول القطع بجواز العمل بكل ما

فيها وان كان

وان كان راويها من الكذابين المشهورين الذين ورد لعنهم ولزوم الاجتناب عنهم عن الائمة ع او من الضعفاء او المجاهيل
ممنوع وما استشهد به من عمل المفيد والشيخ والسيد وابن ادريس وغيرهم بالاخبار الضعيفة فلا يدل على مدعاه اذ لعلهم
عملوا بها لاحتفافها بالقرائن الموجبة للاعتماد وكذلك نحن نعمل بالاخبار الضعيفة المعمول بها عند معظم الاصحاب
مع انا لا نمنع حصول الظن بالاخبار الضعيفة بسبب ورودها في تلك الكتب في الجملة لكن اذا كان مخالفا لظاهر
الكتاب هو الاصول الممهدة ولو من دليل العقل فقد يحتاج في تقويتها الى ملاحظة الاسباب فقد يوجب صحة السند
فقد يوجب صحة السند حصول ظن يمكن به تخصيص القاعدة وتقييدها لا يوجبه نفس ورود الخبر في تلك الكتب
الحاصل ان التحقيق هو الاعتماد على ما يحصل به الظن والرجحان وملاحظة الرواة من اسبابه فانما يتفاوت الحال بسببه
فلا بد من ملاحظته سواء كان في الاخبار المتعارضة او غيرها الشك الثاني ما نقل عن بعض الفضلاء من ان
الاستقراء وتتبع سير السلف يكشفان عن ان علمائنا كانوا يعملون بكل ما حصل لهم الظن بانه مراد المعصوم وان كان
من رواية ضعيفة او غيرها فلا حاجة الى معرفة حال الرواة بل المتبع انما هو الظن وقد اجيب بمنع ذلك كما يشهد به
ملاحظة حال السيد ره وابن ادريس وغيرهما وعملهم ببعض الاخبار الضعيفة لعله لكونه محفوفا بالقرائن القطعية
عندهم وكيف يجوز العمل بالظن من حيث انه ظن وقد يكون منشأه الهوى او العصبية او الحسد فيحصل الهرج والمرج في
الدين لعدم الانضباط فيجب ان يكون ما يعمل به ظنا مضبوطا ناشيا من الكتاب او الحديث مطلقا او الصحيح منه والتحقيق
ان هذا الاستقراء صحيح بالنسبة الى طريقة اكثر علمائنا لا يمكن انكاره والسيد ره وابن ادريس وامثالهما انما كانوا
يمنعون عن العمل بخبر الواحد لا مطلق ما يحصل به الظن بمراد المعصوم نعم لا يجوز العمل بمثل القياس والاستحسان ونحوهما
ولم يظهر من المشكك ايضا ذلك ولكن هذا لا يستلزم عدم الاحتياج الى علم الرجال اذ معرفة حال الرجل والعلم بثقته مما يحصل
به الظن ومن الاسباب الموجبة له فهو لا ينافي العمل بمطلق الظن فاذا حصل من كون الرجل ثقة الظن بمراد المعصوم
وفرض عدمه لو لم يكن ثقة فكيف يقال بعدم مدخلية ذلك في الظن وهو انما يحصل من علم الرجال لا يقال ان الواجب هو متابعة
ما حصل لنا من الظن ولا يجب علينا الفحص من امارات الظن لانا نقول نحن مكلفون بالظن بعد استفراغ الوسع والظن
بعد الاستفراغ فيما له مدخلية في حصول الظن وعدمه فالحق ان المتبع هو الظن الحاصل بمراد المعصوم وهو قد يحصل بخبر
ضعيف معمول به وقد لا يحصل باخبار عديدة صحيحة ولذلك قد يكتفى في الترجيح بورود الحديث في الكافي او الفقيه في مقام
معارضة المساوي له في السند مع كونه في غيرها اذا لم يقترن بما يرجحه من جهة اخرى وبالجملة المعتمد في تصحيح الاخبار عندنا
على التصحيح انما هو من اجل الظن لا للاية ولا لغيرها كما اشرنا سابقا وقد وقع الافراط والتفريط في ذلك فربما بالغ بعض
متاخري الاصحاب في رد غير الاخبار الصحيحة ولو بسبب نفيهم اشتراكا وبسبب عدم التصريح بالتوثيق وان كان الرجل
مثل ابرهيم بن هاشم او مثل سماعة بن مهران والحسن بن علي بن فضال لانه ليس بصحيح وربما بالغ بعضهم في العمل بالخبر في
اي كتاب يكون وباي سند يكون والتحقيق الرجوع الى ما يوجب الظن والرجحان بالنسبة الى المعارض فالصحة من جملة
تلك الاسباب لا انها تعتبر لاجل النص والتعبد وفي تتمة كلام المجيب جزازات يظهر تحقيق الحال فيها مما ذكرنا في حجية خبر
الواحد من ان تعين الظنون المعلوم الحجية بالخصوص في غاية الاشكال بل المدار على ما يحصل به الظن بمراد المعصوم الا
ما خرج بالدليل كالقياس فلا يحصل الهرج والمرج ولو ذكر مقام الهوى والعصبية والحسد والقياس والاستحسان ونحوها
لكان هو الوجه كما لا يخفى على المتامل الشك الثالث وهو مشتمل على امور احدها ثبوت الخلاف في معنى العدالة وفي
معنى الكبيرة وعددها فلا يمكن الاعتماد على تعديل المعدلين وجرحهم الا بعد معرفة موافقة مذهبهم في العدالة والجرح

الشك الثاني

كظاهر

التهذيب
الشك الثالث

لمذهب المجتهد العامل على مقتضى جرحهم وتعديلهم وسيّما مع كون تعديل بعضهم مبنيّا على تعديل من تقدّم عليهم مع جهالة
الحال في الموافقة والمخالفة وقد ظهر الجواب عن ذلك فيما قدّمناه في مباحث شرائط العمل بخبر الواحد وقبول الجرح والتعديل
ونقول هنا ايض مضافا الى ما مرّ انّه لا ريب في حصول الظنّ بالتزكية كيفما كان واذا كان البناء في الفقه على الظنّ فهذا من جملة
امارات الظنّ فلم يثبت عدم الاحتياج الى علم الرّجال وثانيها انّ بعض الاصوليّين اعتبر في التزكية شهادة العدلين وبعضهم اكتفى
بالواحد ولا نعلم مذهب المعدّلين في ذلك مع انّ تعديل اغلبهم مبنيّ على تعديل من تقدّمهم ولا نعلم موافقتهم لهم ايضا
وفيه انّ ذلك لا يضرّ من قال بانّ التزكية من قبيل الظنون الاجتهاديّة كما اخترناه او من باب الخبر ولو سلّم كونه من باب الشهادة
فيمكن الجواب عنه بمثل ما قدّمناه في مباحث الاخبار في اصل التعديل وما ذكرناه ههنا في الامر الاوّل وثالثها انّ كثيرا من
الرّواة ممّن كان على خلاف المذهب ثمّ رجع وحسن ايمانه والفقهاء يعدّون روايته من الصّحاح مع جهالتهم بالتاريخ وزمان
صدور الرّواية وكذلك الاشكال في العكس وقد اشرنا الى ذلك ايض في مباحث اخبار الآحاد واجبنا عنه ونقول هنا ايض انّ من
يحكم بالصحّة لعلّه علم بتاريخ صدوره او علم به من جهة القرائن وهذا لا يوجب عدم الاحتياج الى علم الرّجال بل هذا ممّا يؤيّد
الاحتياج لاجل تميز امثال هذه الاشخاص عن غيرهم والعمل على مقتضاه ورابعها انّ العدالة بمعنى الملكة لا يمكن اثباتها
بالشهادة والخبر لانّ حجيّتهما منوطة بالحسّ وفيه منع اختصاص حجيّة الشهادة والخبر في المحسوس اوّلا وكفاية محسوسيّة آثارها
وعلاماتها بحيث يوجب العلم بها ثانيا وبداهة حصول العلم لنا بعدالة اكثرهم بسبب بل المعدّلين سيّما اذا كانوا اكثر من
مثل الاركان الاربعة واضرابهم في الاوّلين والفضلاء الخمسة واضرابهم في الآخرين وهكذا ثالثا وحصول الظنّ والرجحان
بمحض تعديلهم سيّما اذا تعدّدوا والاكتفاء به كما اشرنا رابعا ومنع كون العدالة عبارة عن الملكة المخصوصة خامسا وخامسها
انّ شهادة فرع الفرع غير مسموعة سيّما اذا كان منازلا بمراتب كما فيما نحن فيه ويظهر الجواب عنه ممّا تقدّم من منع كونه شهادة
وحصول اليقين في كثير منهم ببديهة وكفاية الظنّ في رواياتهم وسادسها انّه لا يمكن العلم بالمعدّل والمجروح غالبا بسبب اشتراك
الاسم ولا يمكن العلم بصحّة السّند من جهة احتمال السّقط فلعلّ ما سقط من الرّواة كان ضعيفا فلا فائدة في الجرح والتعديل
فلا فائدة لمعرفة علم الرّجال وفيه انّا اذ ابتنينا على العمل بالظنّ فالمدار على الظنّ فاذا حصل لنا الظنّ بسبب القرائن
من جهة الرّاوي والمرويّ عنه وطبقة الرّجال ونحو ذلك بكون الرّجل واحدا معيّنا من المشاركين في الاسم فنتبعه فاذا لم يحصل
فنتوقّف وكذلك كلّ ما يحتمل السّقط ننفيه باصل العدم الّا اذا حصل قرينة يحصل بها الظنّ بالسّقط فنتوقّف وسابعها
انّا نرى الغفلة والخلط في كثير من طرق روايات الشّيخ عند نقل الاخبار من الاصول كما انّه روى عن صاحب الاصل عمّن
روى عن الامام ع مع انّ صاحب الاصل رواه بواسطة او واسطتين عمّن روى عن الامام فهذا مرسل مقطوع والغافل يتوهّم
كونه مسندا كما وقع ذلك في كتاب الحجّ في روايات الشّيخ عن موسى بن القسم البجلي وكذلك ربما يذكر الشّيخ ره عن الكافي حديثا
يحسب النّاظر انّه معلّق لانّ الكليني لم يذكر الرّاوي مع انّ الكليني ره رواه في الكافي مسندا وانّما حذف اوّل السّند منه
اعتمادا على ما تقدّمه من الرّواية وكذلك كثيرا ما يشتبه في الاسناد كلمة المجاورة بواو العطف فيذكر مكان الاوّل والثاني
بالعكس وامثال ذلك فلا يبقى فائدة في الجرح والتعديل ويضحّ الاسناد مع امكان حصول امثال ذلك فيما لم يظهر لنا
حصوله فيه والجواب عن جميع ذلك انّ السّهو النّادر والغفلة القليلة لا يوجب انتفاء الظنّ الحاصل من ظاهر حال
الثقة الضابط ومن جهة الكثرة والغلبة اذ لا شكّ ولا شبهة انّ اصابة هؤلاء الاعاظم اكثر من زلاتهم وحفظهم اغلب من
سهوهم وبالجملة انكار حصول الظنّ من ملاحظة حال الرّجال مكابرة فالاولى ترك الالتفات اليها ثامنها ان يكون
عالما بمواقع الاجماع ليحترز عن مخالفته وهو ممّا لا يمكن في امثال زماننا غالبا الّا بمزاولة الكتب الفقهيّة الاستدلاليّة

بل متون الفقه ايضا ومن ذلك يظهر ان معرفة فقه الفقهاء ايضا من الشرايط لا من المكملات كما ذكره بعضهم فان الانصاف ان
فهم الاخبار ايضا مما لا يمكن الا بممارسة تلك الكتب ومزاولتها فضلا عن معرفة الوفاق والخلاف وموافقة العامة والمخالفة
وغير ذلك تاسعها ان يكون له ملكة قوية وطبيعة مستقيمة يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول وارجاع الجزئيات
الى الكليات والترجيح عند التعارض فان معرفة العلوم السابقة غير كافية في ذلك بل هي امر غريزي موهوبي يختص ببعض
النفوس دون بعض فاذا كان هذه الحالة موجودة في نفس وانضم اليها معرفة العلوم السابقة فيحصل له ملكة الفقه
يعني قوة رد جزئياته الى كلياته واصل تلك الحالة لا يحصل بالكسب بل له مدخلية في زيادتها وتقويتها واذا اردت معرفة
ذلك فلاحظ من ليس له الطبع الموزون فانه لا ينفعه تعلم علم العروض وكذلك ساير العلوم فربما يصير شخص ماهرا في علم الطب
ولا يقدر على معالجة المرض وكذلك حال استقامة الطبع فانه ايضا امر غريزي لا مدخلية للكسب فيها والمراد بالملكة
المتقدمة هو ان يكون المجتهد قادرا على رد الجزئيات الى الكليات بحسب نظره لا في نفس الامر والا فيلزم كون احد من المجتهدين
المختلفين في المسائل ذا ملكة دون غيره وهو ظاهر البطلان لانا نشاهد الفقهاء الفحول المعتبرين مختلفين في المسائل
غاية المخالفة ولا ريب في كون الجميع ذوي ملكات قدسية وسرعة الانتقال وبطؤه لا مدخلية لها في حقيقة الملكة بل هي
فضيلة اخرى يؤتيها الله من يشاء واما استقامة الطبع فهي في مقابل اعوجاج السليقة والاعوجاج من المعايب الحاصل
للذهن كالاعوجاج الحاصل للبدن ولما كان الاصل والغالب هو الصحة فالمناط في معرفتها الرجوع الى غالب الافهام ولا
فلذي يكون معوج السليقة لا يعرف بنفسه ان طبعه غير مستقيم ولا يذهب عليك ان المراد بالاستقامة ليس اصابة
نفس الامر والا فيلزم الحكم باعوجاج سليقة اغلب الفقهاء بسبب اختلافهم في رد الفروع الى الاصول بل المراد ان يكون
ذلك الرد مما لا يابى صحته الافهام العالية وان كان مرجوحا عند مخالفه في الرد فمرجوحية احد الاقوال المتخالفة
او كثيرة منها بالنسبة الى الاخر ليس معناه عدم الاستقامة ولا يلزم منه الحكم باعوجاج طبع صاحبه والحاصل ان المجتهدين
المختلفين حين يستفرغون وسعهم يحصل في نظر كل واحد منهم من الدليل ما لا يحكم من اقتصر نظره عليه من اصحاب الافهام
السليمة الا بمخالفة الاخر له مع استقامة طبعه انما هو لخفاء ما ظهر له من الوجوه عليه او لظهور ما يبطل ما فهم الاخر
عليه فتفاوت فهمهم انما هو بسبب تفاوت ظهور الماخذ وخفاؤه لا بسبب الاستقامة والاعوجاج ثم ان القاعدة
التي ذكرنا من عدم تكليف الغافل والجاهل في المباحث السابقة يقتضي جواز عمل غير مستقيم الطبع ايضا على مقتضى فهمه
في البادي لكن مع تفطنه لاحتمال الاعوجاج وتقصيره في التفحص ليس بمعذور فعليه ان يعالج نفسه ويتفحص عن
حالها ويعرض فهمه على فهم مشاهير العلماء المسلمة للكل المعتبرين عند اولي الافهام ويستعلم حاله بهذا الميزان المستقيم
والقسطاس القويم فاذا ظهر له الاعوجاج فليحترز عن العمل برايه وبما ذكرنا يظهر حال مقلده ايضا ثم ان الاحتياج الى
الملكة المذكورة مما لا ريب فيه اذ كثيرا ما يكون في فردية بعض الافراد للكلي ولزوم بعض اللوازم للملزومات خفاء
لا يهتدي اليها الا من ايده الله تعالى بهذه الملكة والقوة القدسية مثلا اختلف الفقهاء في ان من يريد الحج وفي طريقه
عدو لا يندفع الا بمال وهو يقدر عليه فهو مستطيع او ليس بمستطيع فمنهم من ادرج ذلك في قوله تعالى من استطاع اليه
سبيلا وان هذا من افراد المستطيع لاطلاق المستطيع عليه عرفا فكما ان الواجد للمال في بيته اذا طالبه منه عدو خارج
البيت لا يمكن له الاعتذار بانه غير واجد فلا يجب عليه اذا تمكن من دخول البيت واخراج المال فكذلك فيما نحن فيه فلا
يشترط الفعلية وعدم المانع اصلا في صدق الاسم ومنهم من لم يوجبه لان الحج واجب مشروط بالاستطاعة والاصل عدم
الوجوب ما لم يعلم حصول الشرط ومع وجود هذا العدو لا يعلم حصول شرط الاستطاعة وربما يستدل له بانه اعانة على

الوفاق ل

فهمه ل

افهام ل

الاثم فيحرم فهذا يرجع الى نزاع اخر ويحتاج الى الملكة في معرفة اندراج ذلك في الاعانة على الاثم والظلم وعدمه والحق عدم
الاندراج لان المحرم انما هو الاعانة على الظلم من حيث انه ظلم مثال آخر يعتبر قصد تعيين البسملة في قراءة السورة
والغافل يحسب انه لا دليل عليه ومن قال باشتراطه استدل عليه بالاوامر الدالة على وجوب قراءة السورة الكاملة
فيحصل الاشكال في اندراج قراءة السورة التي لم يقصد تعيين البسملة لها في قراءة السورة الكاملة وعدمه
والحق عدم الاندراج كما شرحناه في موضعه واعتبار هذه الملكة لا اختصاص له بالفقه بل جميع العلوم يحتاج اليها
لانه مقتضى رد الفروع الى الاصول والجزئيات الى الكليات ولا بد في علم اصول الفقه مثلا ايضا من تلك الملكة
فالذي يحتاج اليه في مسئلة مقدمة الواجب مثلا في الاصول انما هو ملكة اثبات ان وجوب المقدمة من لوازم
وجوب ذي المقدمة ام لا وفي الفقه ان ذلك الامر الفلاني هل هو مقدمة للامر الفلاني ام لا وهكذا في مسئلة
اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص الى غير ذلك من الامثلة والمنازع في اعتبار الملكة وان كان لا يستحق الجواب
لكون كلامه مخالفا للبرهان الجلي بل للبديهة لكن نشير اليه لتنبيه الغافلين فمن شبهاته انه ينافي القول بوجوب الاجتهاد
عينا او كفاية على القولين لانا نعلم بالعيان ان كثيرا من الناس ليس لهم تلك الملكة وان خصصناه بذي الملكة فهو ايضا
باطل لانه قبل الاجتهاد ومزاولة الفقه لا يظهر له انه ذو ملكة ام لا فمع عدم العلم بالشرط كيف يجب عليه مع ان كثيرا من
المشتغلين يظهر بعد السعي وبذل الجهد انه فاقدها فكيف حكم الحكيم العدل بوجوبه عليه مع فقدان الشرط وقد تقرر
انه لا يجوز التكليف مع علم الامر بانتفاء الشرط وجوابها ان هذا الكلام يجري في اصل التحصيل وطلب العلم بالعلوم
العربية وغيرها فان كثيرا من الناس يعلم من حاله عدم الاقتدار اولا وكثيرا منهم يعلم من حاله عدم الاقتدار بعد صرف
مدة من عمره والحاصل ان من علم من حاله عدم الاقتدار وعدم الملكة فليس بمكلف جزما وهو مخرج عن العمومات
بالبرهان القاطع ومن لم يعلم حاله في الاقتدار والملكة فتكليفه ابتلائي كما حققناه في محله في مباحث الاوامر وذلك
كتكليف الحائض في الصبح بالصيام مع تحيضها في العصر في نفس الامر فوجوب الاجتهاد للمكلفين مثل وجوب الصوم لها
ومنها ان اشتراط الملكة يستلزم عدم العلم بوجود المجتهد ومعه لا يمكن الامتثال غالبا في امثال هذا الزمان
فيقبح التكليف واما الاستلزام فلانها امر خفي مع انه غير منضبط لاختلاف الطبايع فيها غاية الاختلاف فلا يظهر
ما هو المعتبر منها للعوام وفيه ان ذلك كلام يرد في اصل معرفة المجتهد وسيجيء جوابه وبيان امكانه وان ذلك
شبهة في مقابل البديهة ومنها انهم ع قرروا لنا قواعد يستنبط منها بعض المسائل ولا حاجة لنا فيها الى تلك
الملكة نعم قد وضع الاصوليون قواعد مبتنية على ادلة مدخولة ومباني ضعيفة مثل ان مقدمة الواجب واجب وان الامر
بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص وان الامر والنهي لا يجتمعان وان استصحاب الحال حجة يحتاج استنباط المسائل منها
الى تلك الملكة وهذه قواعد واهية لا يحتاج اليها ولا يجوز التمسك بها اقول ومن القواعد التي قرروا لنا
قولهم ع كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه وقد عرفت الاشكال فيها وان المراد منها هل هو
موضوع الحكم ومحله او نفس الحكم او ما يشملهما ثم المراد من الموضوع والمحل اي معنى واجراء حكم هذه القاعدة في تلك
المحتملات اصعب شيء وهكذا الكلام في قولهم ع كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر فان الاشكال في ان كلي الماء القليل
الذي هو محل نزاع الباحثين فيه يدخل في هذا فيمكن الاستدلال على عدم قبول مطلق ماء القليل للنجاسة من جهة
عدم ظهور حكمه من الشرع من جهة اختلاف الادلة او يختص بالمصاديق الموجودة في الخارج التي لا يعلم طريان النجاسة عليها
وهل المراد منه استصحاب الطهارة فيكون المراد كل ماء طاهر ام لا الى غير ذلك من المحتملات في الحديث وكذا بيان

شبهات ثلث في اعتبار الملكة في تحقيق الاجتهاد والجواب عنها

يظهر منهم

الشبهة الثانية

الشبهة الثالثة

او ضعفه

معانى تلك القواعد المستنبطة من تلك الاخبار لبينة مما اتفق عليه الائمة السلفية بل هم مختلفون فى ان الظاهر منها
ماذا يعلم انه من النظريات المحتاجة الى الملكة وكل ذى ملكة يحكم بما يفهم من التتبع والرد واما قوله وهذه قواعد واهية
فقد مر الجواب عنه مشروحا ومنها ان هذه الاحاديث والاخبار كان يعمل بها فى عصر الائمة كل من سمعها عالما كان او
عاميا وتقريرهم ع اياهم على ذلك يدل على ان كل من فهمها يجوز ان يعمل بها من دون توقف على شرط الخبرة والملكة وغيرها
وفيه ان العمل على ما يسهل فهمه منها للعامى وغيره لا يوجب عدم اشتراط العمل على ما لا يفهمه كل احد بتلك الملكة
ومرادنا ان من يريد اقتناص ما يمكن ان يستخرج من تلك الادلة منها ويحتاج الى ذلك لا بد ان يكون له تلك الملكة
وهو المجتهد وكذا الجواب عما يقال انهم كانوا يعملون بالاخبار بدون الفحص عن المعارض وحصول الملكة المحتاج اليها
فى علاج التعارض فان عدم احتياج المشافهين للائمة ومن فى معناهم الى علاج المعارضة وحصول تلك الملكة لهم
لعدم عثورهم على المعارض او عدم تفطنهم لاحتمال وجوده او لتمكنهم عن السؤال عن امامهم لا ينفى احتياج غيرهم اليها
واما ما يقال ان عموم تكليف المكلفين بالعمل بالاخبار يدل على ان العمل بالافراد الخفية واللوازم الغير البينة التى لا
يهتدى اليها الاكثرون ولا يعرفون فرديتها ولزومها الا بعد النظر والاستدلال غير لازم والا لزم التكليف بالابطاء
بالنسبة الى غير تلك المتمكنين فهو فى غاية السخافة فان ذلك يستلزم عدم تكليف العجمى بمضمون ايات القران و
الاخبار مطلقا فان قلت انهم مكلفون بالعمل بها بسبب انهم قادرون على التعلم والاخذ ممن يعلم فنقول مثله فيما
نحن فيه وايضا فلا ريب فى اختلاف مراتب افهام المكلفين فى فهم الافراد الظاهرة ايضا فيكون التكليف بالظواهر والمنطوق
ايضا غير منضبطة وهو مناف للحكمة بل النصوص ايضا قد يختلف حالها فقد يكون لفظ نصا عند مكلف وظاهرا
عند آخر وهكذا فالتحقيق ان المكلف به منها ما يمكن ان يفهم من اللفظ ولو عند جماعة خاصة من الاذكياء وعدم
تفهم غيرهم من العامة لا يوجب عدم تكليفهم بها فان لم يتفطنوا لها ولاحتمال ارادتها ولزوم التفحص عنها فالجاهل والغافل
معذوران وان تفطنوا فتكليفهم الرجوع الى العالم المتمكن ثم ان ما ذكرنا لا ينافى ما قدمناه فى مباحث العموم والخصوص و
الاطلاق والتقييد من ان الاطلاق ينصرف الى الافراد الشائعة وانه لا يشمل الافراد النادرة فان المراد من الافراد
النادرة ثمة ما لا يحصل الظن بارادتها وان حصل القطع بفرديتها ومن الافراد الخفية هنا ما يحصل الظن او القطع
بفرديتها وبارادتها بعد التامل والنظر والفرق بين ظن فردية شئ للكلى وظن ارادة فرد من الكلى واضح والاول يرجع
الى نوع تصرف فى الكلى ويستلزم التشكيك فى حقيقته فان الشك فى كون ماء السبيل ماء يوجب الشك فى ان ماهية
الماء هل له وسعة يشمل هذا الفرد ام لا ولكن الشك فى دخول الفلس المهجور فى بلد فى قول القائل بع بالنقد ليس
فى الكلى لانه لا ريب فى كونه نقدا بل الاشكال انما هو فى ارادة هذا الفرد ثم انه يدل على جواز العمل بالافراد الخفية و
اللوازم الغير البينة ايضا قولهم ع علينا ان نلقى اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وبمضمونه روايتان صحيحتان
رواهما البزنطى عن الرضا ع ومما مذكورتان فى آخر السرائر ثم ان تحقق هذه الملكة واستفادتها وجواز الاعتماد عليها
كما ذكره بعض المحققين يستدعى امورا منها ما عدا اعوجاج السليقة وقد مر الاشارة اليه ومنها ان لا يكون جربزا
لا يقف ذهنه على شئ ولا بليدا لا يتفطن بالدقايق ويميل الى كل ناطق ناعق بل لا بد ان يكون له ثبات فيما يجهر
ويرتضيه وذلك لا ينافى جواز تبدل الرأى مع تجدد النظر وان يكون فطنا حاذقا ينتقل ما ورد عليه من المسائل
الى مظانها ومآخذها ويعود من تلك المآخذ الى تلك المسائل ومنها ان لا يكون جريا فى الفتوى غاية الجرأة ولا
مفرطا فى الاحتياط فان الاول يهدم المذهب والدين والثانى لا يهتدى الى سواء الطريق ولا يقضى حاجة المسلمين بل

ربما يشوه الدين ويشوش الشرع المبين ومنها ان لا يكثر من التوجيه والتأويل ولا يعوّد نفسه بذلك فانه ربما
يحمل بذلك الاحتمال البعيد من الظواهر بانسه بذلك فان للانس بكل طريقة اثرا بيّنا في ازلال الذهن واضلال الفكر
عن الصراط السوي ومن جملة ذلك الانس بطريقة الحكمة والرياضي والنحو وغير ذلك فان طريقة فهم هذه العلوم مباينة
كفهم الفقه فربما رأينا بعضهم يقول في القدح في بعض الادلة الفقهية يحتمل ان يكون المراد منه كذا فاذا قام الاحتمال
بطل الاستدلال وانت خبير بان الفقه اكثره ظني وادلتها ظنية ومعنى الظن قيام الاحتمال فبذلك لا ينتظم اساس
هؤلاء لتكثرهم الاحتمال وابطالهم الاستدلال ومنها ان لا يكون لجاجا ناجب البحث وذلك المرض قد يكون طبيعيا
كالعقارب المجبولة على حب اللسع وقد يكون لحب الرياسة واظهار الفضيلة فمثل هذا الشخص لا يرجى له الاستقامة على الحق
واياك والمكالمة مع مثله واستعذ بالله من خلقه الا ان تظن امكان ارشاده الى الحق وردعه عن ذلك المنكر ونقرب
من ذلك كونه لجوجا عنودا ونحن رأينا كثيرا من صلحاء العلماء مبتلى بهذا المرض فاذا تكلم بشيء في بادي النظر غفلة او لاجل
شبهة سبقت اليه فيلج ويكابر ويصادر بالمطلوب وربما يتمسك بما هو اوهن من بيت العنكبوت اما من جهة خروجه عن الحالة
الطبيعية المدركة الى مقتضى طبع النفس الامارة المنكرة او للعناد والخوف من جحود الذكر ومنها ان لا يكون مستبدا بالرأي
في حال حضوره بل في حال كل الرابطة فان الجهل جبلة الانسان والغفلة والسهو كالطبيعة الثانية له **تنبيه** اعلم ان
المراد بالاجتهاد في قولنا الاجتهاد اي شيء وتمنع تلك الملكة يمكن ان يجعل بمعنى ملكة الاجتهاد كما عرفه شيخنا البهائي ره
وقد تقدم وبمعنى الفعلية وهو استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي ومما يتوهم انه لا يصح على الاول لان الملكة
هو نفس الاجتهاد لا شرطه فهو مندفع بان الملكة التي هي نفس الاجتهاد هي الملكة الخاصة المرتبة على مجموع شرائط الفقه التي
من جملتها الملكة التامة اعني تمكن رد مطلق الجزئيات على الكليات والفروع الى الاصول لا رد جزئيات الفقه الى كلياته
فلا تغفل واما ما يتوقف كمال الاجتهاد عليه فهو امور الاول علم المعاني والبيان والبديع ونقل عن الشهيد الثاني
والشيخ احمد المتوج البحراني انه جعل الثلثة من شرائط اصل الاجتهاد وعن السيد ايضا انه جعل الاولين من الشرائط وغيرهم
جعلوا هذه العلوم من المكملات والحق ان بعض الاولين مما يتوقف عليه الاجتهاد مثل مباحث القصر والانشاء و
الخبر من علم المعاني وما يتعلق بمباحث الحقيقة والمجاز واقسام الدلالة من علم البيان لكن القدر المحتاج اليه منهما مذكور
في كتب الاصول غالبا وهو لا ينافي كونهما مما يتوقف عليه اصل الاجتهاد ثم ان جعلنا الابلغية والافصحية من مرجحات
الاخبار والادلة فلا ريب في الاحتياج الى العلوم الثلثة اذ لا يعرفان عادة في امثال هذا الزمان الا بملاحظة
العلوم الثلثة والتحقيق ان القضاء اذا اوجب العلم بكون الكلام عن المعصوم والظن المتاخم للعلم كما يظهر من ملاحظة
نهج البلاغة والصحيفة السجادية وسائر كلمات امير المؤمنين ع في خطبته واضرابه وكذا اذا اوجب رجحان كون الحديث من الامام
بحيث صار معارضه موهوما عند المجتهد ولكن ذلك نادر في اخبار الفروع والثاني بعض مسائل الهيئة مثل ما يتعلق
بكروية الارض لمعرفة تقارب مطالع البلاد وتباعدها ويترتب عليه جواز كون اول الشهر في ارض غيرها هو اوله في بلد آخر
وجواز كون الشهر ثمانية وعشرين يوما لبعض الاشخاص ولا يبعد كون ذلك من الشرائط ويمكن ان يقال يكفي في ذلك للفقيه
العمل على مقتضى قولهم صم للرؤية وافطر للرؤية وكذا الحال في معرفة القبلة فانه يكفيه الاستقبال فيما يمكن له العلم والعمل
بالظن فيما لا يمكن والعمل بما ورد في المتحير لو لم يحصل له الظن ايضا والثالث بعض مسائل الطب للاحتياج الى معرفة
القرن والمرض المبيح للفطر وامثال ذلك وليس ذلك من الشرائط لان شان الفقيه بيان الحكم باعتبار الشرط باتصال الخ بانه لا يبيع
امرأتها فيقول القرن يوجب التسلط على الفسخ في النكاح والمرض المبيح الفطر واما حقيقة القرن والمرض فليس

معرفتها

معرفتهما شان الفقيه والّا لزم ان يعلم الفقيه جميع العلوم والصنايع او اغلبها لاحتياج اطراف الشرعيّات اليها مثلاً يجب
على الفقيه ان يحكم بانّ المبيع اذا خرج معيبا فللمشتري الخيار او ان ظهر له الغبن فله الخيار او يثبت في الامر الفلاني الارش
وامّا معرفة العيب والغبن والارش فلا يجب عليه كما لا يخفى والرّابع هو بعض مسائل الهندسة مثل ما لو باع الشكل المربّع
مثلا ويظهر الوجه ممّا تقدّم والخامس بعض مسائل الحساب مثل الجبر والمقابلة والخطائين والاربعة المتناسبة ممّا
يستخرج بواسطتها المجهولات ويظهر وجه عدم الاشتراط ممّا تقدّم فانّ شان الفقيه فيها السؤال عنه اذا قال احد لزيد
علىّ عشرة الّا نصف ما لعمرو ولعمرو علىّ عشرة الّا نصف ما لزيد ان يقول اقرار العقلاء على انفسهم جايز ولا يجب عليه
تعيين المقدار بنفسه ثمّ انّ القدر الواجب من ذلك الشرايط المتقدّمة هو ما يندفع به الحاجة فلا يجب صرف العمر الكثير في
تحصيل المهارة في كلّ واحد منها فانّ الفقه الّذي هو ذو المقدّمة يحتاج الى صرف عامّة العمر فيه فصرف العمر في مقدّماته
يوجب عدم الوصول الى ذي المقدّمة مع انّ الفقه ايضا مقدّمة للعمل والعبادة فلا بدّ من عدم الغفلة وصرف العمر فيما
لا يعنيه **وثانيها** يشترط في المفتي الذي يرجع اليه المقلّد بعد الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا والظاهر انّ
اشتراط الايمان اجماعي او مبني على عدم جواز الرجوع الى حكام المخالفة مع مخالفة الحكم لنا والّا فلو فرض انّ مخالفا
ثقة صدوقا افتى على وفق اصولنا وطريقتنا بحيث يحصل الاطمينان بمساواته مع المفتي من اصحابنا في الاستنباط عن
اصولنا كما كان جماعة من اصحابنا مفتي الفرق والعامّة كانوا يعتمدون عليهم فيشكل الحكم بعدم جواز الرجوع اليه
عدم الاعتقاد بالحكم لا ينافي عدم التقصير في الاستنباط وعدم الكذب في الاخبار عنه وامّا العدالة فظاهرهم
الوفاق على اعتباره وان كان يمكن القول بكفاية الوثوق في الاستنباط والصدق نظير ما كان يقوله الشيخ ره
في اخبار المتحرّز عن الكذب مع كونهم فاسقين بسائر الجوارح ايضا ويشترط في صحّة رجوع المقلّد اليه علمه بكونه جامع
الشرايط للافتاء بالمخالطة المطّلعة على حاله او باخبار جماعة يفيد العلم وقيل او بشهادة العدلين وفيه اشكال و
ذهب العلامة في نهاية الى كفاية الظنّ قال لا يشترط في المستفتي علمه بصحّة اجتهاد المفتي لقوله تع فاسئلوا اهل الذكر
من غير تقييد بل يجب عليه ان يقلّد من يغلب على ظنّه انّه من اهل الاجتهاد والورع وانّما يحصل له هذا الظنّ بروئيته
له منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه وقال المحقّق ولا يكتفي العامي بمشاهدة
المفتي متصدّرا ولا داعيا الى نفسه ولا مدّعيا ولا باقبال العامّة عليه ولا باتّصافه بالزهد والورع فانّه قد يكون
غالطا في نفسه او مغالطا بل لا بدّ ان يعلم منه الاتّصاف بالشرايط المعتبرة من ممارسته وممارسة العلماء وشهادتهم
له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه اياه وقال في المعالم بعد نقل كلام العلامة والمحقّق كما نقلناه وكلام المحقّق
هو الاقوى ووجهه واضح لا يحتاج الى البيان واحتجاج العلامة بالاية على ما صار اليه مردود امّا اوّلا فلمنع العموم
فيها وقد نبّه عليه في النهاية وامّا ثانيا فلانّه على تقدير العموم لا بدّ من تخصيص اهل الذكر عن جميع شرايط الفتوى بانّه
الى سؤال الاستفتاء للاتّفاق على عدم وجوب استفتاء غيره بل عدم جوازه وح فلا بدّ من العلم بحصول الشرايط وما يقوم
مقام العلم وهو شهادة العدلين ويظهر من كلام المرتضى ره الموافقة لما ذكره المحقّق ره حيث قال وللعامي طريق الى معرفة صفة
من يجب عليه ان يستفتيه لانّه يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي يسكنه ورتبتهم في العلم و
الصّيانة والديانة قال وليس يطعن في هذه الجملة قول من يبطل التقليد يقول كيف يعلمه عالما وهو لا يعلم شيئا من
علومه لانّا نعلم اعلم الناس بالنجارة والصّياغة في البلدان لم نعلم شيئا من النجارة والصياغة وكذا العلم بالنحو والصرف
واللغة وفنون الآداب انتهى كلامه ره وتحقيق المقام على ما اسّسنا عليه الاساس في المباحث المتقدّمة انّ الجاهل والغا

عنهم د

خالطا د

بعطل د

من العوام الذين لا تميز لهم لا تكليف عليهم الا بما بلغه طاقتهم وعقولهم انما الكلام فى اهل الفطن والذكاء والمتميز منهم
وطلبة العلوم البصير باحوال اهل العلم الغير البالغين مرتبة الاجتهاد فى بيان حال العلماء فى مناظراتهم وتحقيق المسائل
فى نفس الامر ليترتب عليه العلم بحقيقة الحال ويتفرع عليه الامر بالمعروف والنهى عن المنكر فنقول الاقوى وان كان بالنظر
الى بادى النظر هو اشتراط العلم مع الامكان والاكتفاء بالظن مع عدمه ولكن دقيق النظر يعطى كفاية الظن مطلقا
للاصل ولزوم الحرج غالبا فان قلت ان الاصل ارتفع باشتغال الذمة بالاخذ من المجتهد وهو لا يرتفع الا بالعلم به قلنا
اشتغال الذمة بازيد من الاخذ عمن ظن اجتهاده غير معلوم وكذا الجواب عن الاجماع لو تمسك به بتقريب ان الاجماع
منعقد على وجوب الاخذ من المجتهد وهو لا يحصل الا لمن علم كونه مجتهدا فان الاجماع انما هو على القدر المشترك وهل ذلك
الا موضع النزاع ويدل عليه ايضا ان اعتبار العلم يوجب العسر والحرج غالبا ويظهر ثمرة هذا النزاع فيما لو كان عالم فى بلد
وهو فى نفس الامر ليس بمجتهد لكن كل من دونه من العلماء فى ذلك البلد بعضهم يعتقدون اجتهاده وبعضهم يظنون
فهؤلاء الظانون اذا تفطنوا لهذه المسئلة اعنى جواز العمل بالظن فى ذلك وعدم الجواز فهل يجب عليهم التفحص من الخارج
والتفتيش حتى يحصل لهم العلم ام لا واما من لم يتفطن للمسئلة او جزم بكونه مجتهدا مع مخالفته لنفس الامر فلا اشكال فى
انه ليس عليه شئ والحاصل انه لا دليل على وجوب تحصيل العلم نعم هو اولى واحوط ومما حققناه يعلم ان المراد بالظن
الذى يكتفى به هو الظن بعد بذل الجهد لا الظن البادى كما قلناه فى الظن بعدم المخصص فى مبحث جواز العمل بالعام قبل
الفحص فلا يعترض المتوهم انه لا وجه للاكتفاء بمطلق الظن ثم ان الظاهر ان مراد العلامة ره من الاعتماد على اقبال الناس و
اجتماع المسلمين على الاستفتاء كما هو ظاهر كلامه اشتماله على اهل العلم والفهم والفطانة والا فاجتماع مطلق العوام
لا يفيد الظن بشئ الا ان يكون على سبيل الاستمرار الكاشف عن استحقاق الرجوع اليه بحكم العادة بارتداعهم اذا
وصل اليهم خلاف ما فهموه بمرور الايام المتطاولة ثم ان الكلام مع اتحاد المفتى واضح ومع التعدد فان تساووا
فى العلم والورع واتفقوا فى الفتوى فلا اشكال ايضا فى التخيير وربما يق اذا اتفقوا ولكن تفاوتوا فى العلم والورع فيقدم
الاعلم وفيه اشكال وسيظهر وجهه مما ياتى بطريق الاولى وان اختلفوا فى الفتوى فان تساووا فى العلم والورع
فهو مخير فى تقليد ايهم شاء لعدم المرجح وان كان بعضهم اعلم واورع من غيره فالمعروف من مذهب اصحابنا بل ذكر
بعضهم انه لا خلاف فيه عندنا انه يقدم على غيره لانه اقوى وارجح واتباعه اولى واحق وانه بمنزلة الامارتين للمجتهد
واختلف فيه العامة فمنهم من وافقنا على ذلك والاكثرون سووا بين الافضل وغيره لاشتراك الجميع فى الفتوى و
العدالة المصححة للتقليد ولان المفضولين من الصحابة وغيرهم كانوا يفتون من غير نكير اقول ان ثبت الاجماع
على مختار الاصحاب فهو وانى لهم باثباته فى امثال هذه المسائل والا فالاعتماد على هذا الظهور والرجحان مشكل
وتشبيههم بامارتى المجتهد قياس مع الفارق وفى كلام المحقق الاردبيلى ره فى شرح الارشاد منع تقديم الافضل
فى المحاكمة والتحقيق انهم ان ارادوا ان عمل المقلد بظن مجتهده انما هو لاجل انه محصل للظن بحكم الله الواقعى والمجتهدان
المختلفان امارتان على ذلك الحكم كامارتى المجتهد عليه ففيه انه لا يتم على الاطلاق فان مقلدا كان فى بلده
مجتهدان احدهما اعلم من الاخر وهما مختلفان فى الفتوى وفرض فى عصره وجود مجتهدين اخرين فى بلد اخر فكيف يحصل
له الظن بان قول اعلم المجتهدين الذين فى بلده هو حكم الله الواقعى دون من هو ادون منه مع احتمال ان يكون بعض
المجتهدين الذين فى البلد الاخر مخالفا لذلك الاعلم وموافقا للادون مع كونه مساويا بالاعلم فى العلم او اعلم
منه وان سلمنا نفى اعلمية الغير باصل العدم لكون الزيادة من الحوادث ولكن اذا علم وجود الاعلم من ذلك الاعلم

العسر

واحتمل

واحتمل موافقته لذلك لا دون فلا مناص فيه عمّا ذكرنا ثم يرجع ما لدعوى الرجحان وادّعاء حصول الظن بقول الاعلم
ح الى افادة الظن بقيد هذا المحال فهذا الشرط يعنى ان فرض انحصار المجتهد فى هذين الموجودين فى بلده فيكون
العمل على قول الاعلم اقرب وارجح وليس هذا معنى حصول الظن بحكم الله الواقعى لا بشرط وعلى الاطلاق الذى هو
مقصود الناظر فى هذه المسائل بل ولا يمكن دعوى ذلك مع ملاحظة فتاوى الاموات ايض فان دعوى حصول الظن
بحكم الله الواقعى من قول المجتهد الحى الذى هو ادون بمراتب شتى من المجتهد دون قول ذلك الميت مجازفة من القول
فان قلت ان فتوى الميت مخرج بالدليل على عدم جواز العمل بقوله قلت الدليل العقلى اعنى سدّ باب العلم [يخرج]
الموجب للعمل بالظن مع بقاء التكليف ضرورة وقبح تكليف ما لا يطاق لا يقبل التخصيص الا ان يذب عن ذلك
بما يذب عن اخراج القياس والاستحسان وسيجئ تمام الكلام وعلى هذا فلا بدّ ان يقول بالتخيير بين الاعلم وغيره فح يكون
حكم الله الواقعى بحسب ظننا احدهما بل احد المجتهدين الموجودين فى العالم بل الميتين ايض لو جوّزنا العمل بقولهم
فاذا تردد الحكم الواقعى بين هؤلاء فمقتضى الدليل التخيير وان ارادوا ان ذلك حكم اخر يقوم مقام الحكم الواقعى يجوز
العمل بالظنية وان لم يحصل بالحكم الواقعى كالتقية الناشئة عن مراد الحق فلا دليل ح على وجوب ترجيح الاعلم فان الذى
ثبت من الدليل انه اذا لم يمكن للمقلد العلم بحكم الله الواقعى يجوز العمل بظن من تمكن من استنباط الحكم من هذه
الادلة واما ان ظن هذا الشخص هل هو كاشف عن الواقعى ام لا فلا يحتاج اليه على هذا الفرض وح فلا دليل على
اعتبار الاقوى بل لا معنى لاعتبار الاقوى والاقرب والارجح لان قولنا حكم الله الظاهرى هو ما كان ارجح لابد
له من متعلق زمان ومن بيان ان رجحانه فى اى شئ فان قلت المراد ما كان ارجح واظهر انه هو حكم الله الظاهرى
فهو دور وان قلت المراد ما كان ارجح بالنسبة الى ما اراده الله فى الواقع عنا فهو الظن بحكم الله الواقعى والمفروض
عدمه والحاصل ان الادلة الشرعية هى حاكية عن حكم الله الواقعى والترجيح الحاصل فيها والاظهرية المتعلقة بها
انما هو بالنسبة الى ما هو المراد فى الواقع فلا يصح فرض احتمال ارادة حكم الله الظاهرى غير كونه ظاهرا انه حكم الله
الواقعى لا يقال ان الاصل حرمة العمل بالظن خرج الاقوى بالاجماع ولا دليل على العمل بالاضعف لانا نقول قد بيّنا
سابقا انه لا اصل لهذا الاصل فلا نعيد واشتغال الذمة ايض لم يثبت الا بالقدر المشترك المتحقق فى ضمن الادون
والاصل عدم لزوم الزيادة فلو كان يفصّلون بانه اذا انحصر المجتهد فى العالم فى الاعلم وغير الاعلم ولم يكن هناك
ميت اعلم ايض فهناك يرجح اقوى الامارتين القائمتين على الحكم الواقعى على الاخر لكان له وجه ولكنه فرض نادر
لا تحقق له فى امثال زماننا بل يمكن اجراء ما ذكرناه فى المقلد فى المجتهد ايض بالنسبة الى الامارات فنقول لزوم
عمله على اقوى الامارتين انما هو اذا اراد تحصيل ما هو اقرب الى الواقعى والظن بحكم الله النفس الامرى وهو لا
يتم اذا كان متعبدا بشرط وحال فلو فرض ان مجتهدا لم يقدر على تحصيل الاسباب وكتب الاخبار وتحصيل اقوال
الفقهاء وانحصر تكليفه فى الاجتهاد فيما عنده من الاسباب مع فرض علمه بوجود شئ اخر من الاسباب ولكن هو لا
يتمكن منه واحتمال مدخليته الغير فى مطلبه احتمالا ظاهرا فتحصيل الظن له ح انما هو بشرط هذه الاسباب وفى هذا
الحال لا مط وهو ليس معنى تحصيل الظن بالحكم الواقعى نعم المجتهد الذى جمع الاسباب واستفرغ وسعه فى التحصيل ونفى
وجود ما يحتمل ان يعارض دليل مختاره ويترجح عليه باصل العدم يمكنه تحصيل الظن بالحكم الواقعى والقول بان الاصل [تختاره]
عدم مخالفة ما وجد من الاسباب فى العالم وهو لا يتمكن منه لما عنده من الاسباب غلط فاحش لان الاصل لا يفيد
بالنسبة الى الموافقة والمخالفة كما لا يخفى فح فالقول بوجوب تقديم قول الاعلم للمقلد على الاطلاق لا يتم ودعوى

الاجماع في امثال هذه المسائل مع انها غير ظاهرة منهم وغير واضحة في نفسها يظهر بطلانها من استنادهم في دعوى
هذه الى انه اقرب واكد وارجح وايضا لا يلائم الجمع بين دعوى الاجماع على متابعة الاعلم في اثبات المطلب وبين الاستناد
الى انه اقرب وارجح فان الاستناد الى الثاني وهو كونه اقرب واكد استناد الى الدليل العقلي والاستناد الى الاول
استناد الى التعبد والدليل العقلي لا يقبل التخصيص والتقييد وقد مرّ نظير ذلك في ادلة حجية خبر الواحد والحاصل
انّ المعيار في رجوع المقلد الى المجتهد ان كان هو العمل بالظن عند تعذر العلم بالحكم النفس الامري فهو تابع
لحصول الظن لا بشرط من اي جهة كان وان كان بتقليد الميت ولا معنى لحصول الظن بشرط حال ووقت وان كان
المعيار هو الاجماع او غيره من الادلة الشرعية فهو مقصود على ما يدل عليه الدليل ودعوى الاجماع على متابعة الاعلم
ايضا لم يثبت الا في الاعلم الذي لم يعلم مخالفته لاعلم آخر وعلم عدم مخالفته له بل الظاهر من دعوى الاجماع على متابعة
الاعلم هو الاعلم على الاطلاق لا اعلم بلد المقلد هذا اذا كان احدهما اعلم واورع من الآخر وان اختلفا وكان احدهما
اورع والآخر اعلم فقيل بتقديم الاعلم لان الورع المعتبر في العدالة يكفي في اجتهاد الاعلم ولا يحتاج الى الزيادة
التي في الاورع وذلك يحجزه عن التقصير ولكن زيادة العلم في الآخر يوجب زيادة الاتقان في الفتوى وقيل بتقديم
الاورع ويمكن الاستدلال له بان زيادة الورع يوجب تحمل المشقة في استفراغ الوسع ازيد مما هو دون الوسع
وان كان الامتثال يحصل بما لا يوجب العسر والحرج وذلك قد يوجب ادراك بعض ما يدركه الاعلم لكون استفراغ
وسعه اقل منه ويظهر التحقيق هنا مما حققناه انفا

قانون

اختلفوا في جواز بناء المجتهد في الفتوى على الاجتهاد
السابق على اقوال ثالثها العدم الا ان يتذكر دليل المسئلة ومآخذها فاذا نسيها وجب عليه التكرار فان وافق الاول
فهو والا فيجب عليه العمل على الآخر وقيل ان مضى زمان وتغير حال يجوز معه زيادة قوته واطلاعه على الادلة يجب
التكرار والا فلا للاول الاستصحاب واصالة عدم الوجوب وللثاني احتمال تغير الرأي بالنظر فلا يبقى الظن وللثالث
كون المقابلة المسئلة مربوطة بدليلها بخلاف ما لم يتذكر ويظهر دليل التفصيل الاخير مما ذكر والحق هو الاول
لما ذكر ولزوم العسر والحرج ومجرد احتمال التغير لا يوجب زوال الظن كما لا يخفى نعم لو عرض له بسبب السوانح وتغير
الاحوال وتفاوت الاوقات وتبدل رأيه في بعض المسائل الاصولية شك في المسئلة بحيث زال الظن ولو من جهة
الاستصحاب ايضا وتساوى الطرفان فيجب عليه تكرار النظر ثم من تجدد رأيه بسبب التكرار هل يجب ان يعلم مقلده بذلك
ليرجع عن قوله الاول والاظهر عدم الوجوب وما يتوهم من ان المستفتي بقي عمله بلا دليل ولا موجب فيجب
ردعه مدفوع بان ظن بقاء الموجب بالاستصحاب كاف له والاصل عدم وجوب الاخبار ثم انا قد اشرنا الى الفرق
بين الحكم والفتوى في مباحث الاخبار ونزيد لك هنا ونقول ان المراد بالفتوى هو الاخبار عن الله تعالى بحكم مسئلة سواء
كان بعنوان العموم كما لو قال الماء القليل ينجس بملاقاة النجاسة او الخصوص كقوله هذا القدح من الماء ينجس حين ملاقاته
لقطرة من البول او في معناه قوله حج اجنبية وان كان انشاء باللفظ والحكم هو الزام خاص واطلاق خاص في واقعة
خاصة متعلقة بامر المعاش فيما يقع فيه الخصومة بين العباد مطابقة لحكم الله تعالى في نظر المجتهد في هذه الواقعة
وغيرها مما يندرج تحت كلي فالفتوى هو ان كل ما كان مثل هذه الواقعة الخاصة فحكمه كذا او هذه الواقعة وغيرها
مما يندرج الخاصة فحكمه كذا وهذه الواقعة حكمها في الواقع كذا والحكم هو الامضاء والانفاذ والالزام لذلك
الحكم العام في هذه الواقعة الخاصة بعنوان انه انشاء من قبل الحاكم لا اخبار عن الله تعالى فيها والظاهر ان انشاء الحكم
من الحاكم كما يحصل بقوله حكمت بكذا او امضيت كذا او انفذت كذا يحصل بقوله لمن يحكم له بمال تصرف في كذا و

واستناد الاول باستناد التقييد

مقصود

ونقض على المشهور
اولها الجواز مطلقا ما لم يتغير اجتهاده او لم ينس الحكم ثانيها عدم الجواز مطلقا بل يجب عليه تجديد النظر ولم نقف له على قائل

اجتهاد

ومن الفضلاء من قال بانه لو قيل بالفرق بين ما لو قطع بالبطلان فيجب الاعلام بقدر الامكان وبين ما اذا لم يقطع فلا يجب كان حسنا للزوم حصل قريبا

اشرنا

اجنبية

فذلك

هذا لك او يقول للمرأة زوجتك بفلان وكلّ زوجها بنفسه لغيره ونحو ذلك ومن خواص الحكم عدم التعدية عن الواقعة
المخصوصة التي وقع فيها الى غيرها وان كان موافقا لها بعينها وعدم جواز نقضه بخلاف الفتوى فانه يتعدى من الواقعة
الخاصة الى ما يوافقها ويجوز نقضها بالمعنى الذي سنذكره وقد يشتبه الامر بين الفتوى والحكم كما اشرنا اليه في مبحث نصب
المعصوم من حكاية هند زوجة ابي سفيان ثم ان رفع الخصومة ووقفها اما ان يكون بعد التداعي والتنازع من الخصمين بالفعل او
من احدهما مع غيبة الآخر او صغره او نحو ذلك وكك واما ان يكون قبل ذلك اذا كان هناك خصومة متصورة بالقوة
ويكون من شان الواقعة حصول الخصومة فيها مثال الاول ان يدعي احدهما الآخر في يد حاضر او غائب او صغير ورفع امره الى
الحاكم وحكم بدله ومثال الثاني ان يعقد الحاكم باكرة بالغة رشيدة يعتقد هو جوزه والدها ويعتقد هي موثرة لا حد
او ياذن لاحد في اجراء الصيغة فانه ليس هنا خصومة بالفعل كما لا يخفى ومن امثلته نكاح احد المراضعين بعشر رضعات
للآخر بنفسه او بمن يخصه لهما مع عدم تفطن احدهما للمسئلة والاشكال فيها بل وعدم علمهما بحصول الرضاع اصلا
مثل ان يسئل والد المراضعين الجاهلين بالحال عن جواز تجاوزهما بعد ما علم الوالدان به وثبت عند الحاكم ايضا ورخص
لهما بالتزويج ولم يعلمهما الحال اصلا فانه لا ريب ان هناك خصومة بالقوة بين الزوجين بعد حصول العلم لهما او

بعلمهما ظ ل

لاحدهما بالرضاع بعد ذلك ولكن الاشكال في ان الظاهر من تقييد الحكم برفع الخصومة وجعل ذلك غاية لزوم
قصد الحاكم لذلك فيخرج كثير من الامثلة منه وكذلك شبهة حكاية هند والمائز بينهما هو القصد وعلى ما ذكرنا فالفرق
بين اعطاء زكوة مال التجارة لفقير بتقليد مجتهد واخذ المجتهد تلك الزكوة واعطاؤها لفقير فقط حتى فيما لم يتفطن

بالفقير ظ ل

صاحب المال للخلاف في المسئلة اصلا ولا المجتهد لان ذلك قد يصير موردا للنزاع بين الفقير وصاحب المال لمشكل اللهم
الا ان يقال المراد بالاخذ هو الاخذ على سبيل الحكم ورفع الخصومة المتصورة قصدا وعلى ذلك ينزل تمثيل الشهيد ره
بذلك للحكم في القواعد وكك القول بان المجتهد اذا اوقع عقد الباكرة بدون اذن ابيها او اذن للغير في تزويجها فهو

الحكم

لازم لا يجوز نقضه بخلاف ما اذا اوقعها غيره فان الاول حكم لا يجوز نقضه بخلاف الثاني على الاطلاق مشكل اذ المسلم
انما هو حكم لا يصدر الا عن مجتهد ولا يتم الا اذا صدر عنه لا ان كلما صدر عن المجتهد فيما يتضمن خصومة بالقوة
فهو حكم والحاصل ان الصدور عن المجتهد من شرائط صحة الحكم لا من مميزاته ما هيته نعم اذا كان مقصود المجتهد قطع الخصومة
المتصورة فكما يجوز ان يقطعها بقوله جوزت لك التزويج بدون اذن ابيك وحكمت لك بهذا يجوز ان يقطعها باجراء
الصيغة بنفسه فهذا هو الذي يصير حكما لا مطلق اجراء الصيغة والاشكال في صورة الاذن للغير اظهر فانه يصير من
باب حكاية هند زوجة ابي سفيان واما توهم عدم جواز التزويج فيما نحن فيه الا من المجتهد او باذنه فهو مما لم يذهب اليه
احد ثم اعلم انه يرد على تعريف الحكم ايضا عدم الانعكاس بالحكم بالحدود مما يختص بحقوق الله كشرب الخمر والزنا سيما

الانفكاك ظ ل

اذا لم يدع على الزاني والشارب احد حتى يقع الخصومة بينهما وقد صرحوا بكون ذلك حكما كما يتبادر من قولهم في مسئلة
جواز عمل الحاكم بعلمه وعدمه والتفصيل بالجواز في حقوق الله دون حقوق الناس وكك استدلالهم للجواز بعموم قوله تع
والسارق والسارقة فاقطعوا والزانية والزاني والتتميم بعدم القول بالفصل وغير ذلك وكك يرد عليه الحكم بثبوت
الهلال فانهم جعلوه من باب الحكم ولا ربانية متعلق بالمعاد لا بالمعاش فان التقييد بالمتعلق بالمعاش يخرجه عن الحد وكك

بالتعليق ظ ل

تقييد الحد برفع الخصومة لانتفائه فيه غالبا ومما يدل على انهم جعلوه من باب الحكم تصريحهم بالخلاف في كفاية قول
الحاكم بانه يوم فطر واختاره في الدروس ورجحه في المدارك استنادا الى عموم ما دل على ان للحاكم ان يحكم بعلمه ولانه
لو قامت عنده البينة فحكم بذلك وجب الرجوع الى حكمه كغيره من الاحكام والعلم اقوى من البينة ولا ريب ان ادلتهم التي

اقاموها على عدم جواز نقض الحكم كما سيأتي بيانه يتفاوت بالنسبة الى هذه الاقسام سيما الاجماع اذ هو من الادلة الشرعية
ولا بدّ ان يعلم حال مورده في الشرع وان ايّ هذه المعاني وقع الاجماع عليه ويمكن توجيه المقام لادخال مثل الحكم بيوم الفطر
بان يراد بامر المعاش امور لا اختصاص لها بالشارع بل هي من موضوعات حكمه فيرجع الى انه هل تحقق الرؤية ام لا وهل تمّ عدد
الشهر ام لا ولا مدخل لذلك في اصل الحكم الشرعي وان كان يرجع الى الحكم الشرعي باعتبار قطع النزاع ويتضمن انّ الشارع
حكم بان يحكم الحاكم انّ هذا اليوم يوم الفطر ومن فروع كونه من الحكم ثبوت حلول الآجال فيما تنازع فيه الخصمان مثل ما لو
باع احد بالبيع المشروط فيه بالخيار الى اول الشهر الفلاني الذي يترتب عليه اللزوم بانتفاء الشرط في اول الشهر ثم وقع النزاع
بينهما في اليوم الخاص في انه اول الشهر ام لا فيكفي في ذلك حكم الحاكم بانه اول الشهر فيترتب عليه اللزوم وعدمه ولا يحتاج الى
حكمه باللزوم وعدم اللزوم فالحكم بانه اول الشهر حكم وحكمه باللزوم او عدمه حكم آخر ولادخال الحكم الشرعي بارادة ثبوت
الموجب وعدمه والخصومة في ذلك متصورة ايضا بين العباد في التصديق والتكذيب ولو بفرض المخالفة فالمناص في تعميم الحكم
موضع قصد الحاكم بحكمه رفع ما عسى ان يتصور من المخالفة والخصومة ايضا ان لم يكن بالفعل هناك خصومة فيدخل كثير مما خرج منه
وخرج منه ما يتوهم دخوله فيه وقد يحصل الحكم المجتهد اعتباران من احدهما فتوى ومن الآخر حكم كما لو حكم بصحة حج النائب اذا ادرك
اضطراري المشعر فهو من حيث انه مثبت لاستحقاق الاجرة حكم ومن حيث انه اخبار عن الصحة فتوى وعلى ما مرّ فيدخل في الحكم حكم
المجتهد بكون الجلد خمرا اذا اشتبه الامر وحكمه بكون اللحم مذكى اذا وقع الاشكال فيه وحكمه بانّ هذا الاناء من الانائين المشتبهين
هو ما وقع فيه النجاسة ومن ذلك ظهر الفرق بين قول المجتهد هذا القدح نجس لمن يقلده اذا رأى كلاهما انه وقع فيه قطرة من الخمر
واذا عدل المقلد عن تقليد هذا المجتهد قبل العمل بقوله من نجاسة الخمر وقلد من رأى طهارتها فيجوز استعماله بخلاف ما لو حكم بانّ
الاناء الذي وقع فيه البول من الانائين المشتبهين هو هذا فلا يجوز له الاستعمال بعده كما سيجيء بيان ذلك ومما يشكل به الامر اذا
بانّ قول المجتهد اليوم يوم الفطر او هذا الجلد خمر او هذا اللحم مذكى حكم لزم متابعة مجتهد آخر له يثبت عنده ذلك هذا الحكم
بناء على ما مرّ وما سيجيء من انّ الحكم لا ينقض وانّ معنى عدم النقض لزوم الحكم بترتب الآثار عليه كما سيجيء بيان ذلك وذلك
يوهن القول بكون امثال ذلك حكما بالمعنى المصطلح الذي لا يجوز نقضه ابدا ويمكن دفعه بالتزامه في المحكوم عليهم بالنسبة اليهم
فانّ الحكم امر اضافي ثم الحكم امّا يتحقق باختيار احد الاقوال في المسألة المختلف فيها واجرائه في القضية الشخصية كمسألة المنازع
والباكرة ونحوها ولو كان بدون مرافعة ومخاصمة بالفعل وامّا باجراء الحكم على الطريقة المجمع عليها في القضية الشخصية
فيها بسبب ادّعاء كل منهما الاستحقاق شرعا بزعمه كتملك المدّعي لما في يد المدّعى عليه بسبب البيّنة المقبولة او باجراء ما هو
عند الحاكم في طريق رفع الدعوى مع كونه خلافيا مثل اثبات بعض الحقوق المختلف فيها بالبيّنة واليمين كالخلع والعتق ويجب على
المتحاكمين العمل بمقتضاه في الجميع هذا حال الحكم والاحكام وانفاذ الامر وامضائه وامّا حال الافتاء والتقليد فامّا التقليد
في العبادات فواضح لانه عمل بقول المفتي في المسألة وكذا في الحل والحرمة ونحوهما في المطاعم والمشارب والافعال والاعمال
في العقود والايقاعات مما يحصل بين الاثنين فالغالب فيها حيثيتان احدهما الجواز وعدم الجواز والثانية الصحة والبطلان فامّا الاول
فيتبع المقلد رأي مجتهده فيه وامّا الثاني فهو ايضا كذلك مع التراضي وبنائهما على متابعة مجتهد في الاصل وفي الاستمرار ولمّا كان قد
يحصل فيه النزاع من جهة المنع عن ترتب الآثار فيحتاج الى التراضي ورفع النزاع ثمّ انّ النزاع بين طرفي العقود والمعاملات امّا
ان يكون من محض مخالفة الطبع او من جهة مخالفة الطرفين في حكم الشرع بان يكونا مجتهدين متخالفين او مقلدين لمجتهدين متخالفين
هنالك مثل لتوضيح الامر وهو مثال عقد الباكرة البالغة الرشيدة مع وجود الأب لها صور عديدة الاولى ان يكونا مقلدين
لمجتهد يرى انّ الاختيار لها الثانية الصورة بحالها مع كون رأيه انّ الاختيار للولي ولا اشكال في الجواز والصحة في الصورتين

الثالث ان يكونا مقلدين لمجتهد واحد ولكن وقع النزاع بينهما بحسب الطبع والهوى ولا ريب ح ايضا في صحة ما وافق راى المجتهد
وبطلان ما خالفه كما لا ريب في جوازه الرابعة ان يكون احدهما مقلدا لمجتهد والآخر مقلدا لمجتهد آخر مخالف له او يكونان مجتهدين
مخالفين في الراى ان قلنا بعدم اشتراط المذكور في المجتهد كما هو الظ وح فاما ان يتنازعا قبل العقد او بعد عقد كل منهما الرجل على حدة
او بعد عقد احدهما وفي كل من الصور يحتاج الى المرافعة الى مجتهد فان كان النزاع قبل العقد فان وافق راى الحاكم لاحدهما فيحكم له
وان كان رايه التخيير في العمل لو فرض قول به في هذه المسئلة او في مسئلة اخرى فالتعيين بيد الحاكم او بالقرعة وان تنازعا بعد عقد
كل منهما فان ترتبا فالحكم لما وافق راى الحاكم ان كان رايه التعيين والحكم لما يختاره ان كان رايه التخيير وان تقارنا زمانا فيظهر حكمه
مما تقدم ومما ذكرنا يظهر احكام صور اخرى متصورة هنا ما لو لم يكونا مجتهدين ولا مقلدين او كان احدهما مجتهدا او مقلدا والآخر
جاهلا او غافلا وسيجئ تمام الكلام اذا عرفت هذا فاعلم انهم ذكروا انه لا يجوز نقض الحكم في الاجتهاديات من الحاكم اذا تغير اجتهاده
ولا من غيره اذا خالفه ما لم يخالف قطعيا بخلاف الفتوى واحتجوا عليه بان جواز نقضه يؤدى الى جواز نقض النقض من مجتهد آخر
فيتسلسل ويفوت مصلحة نصب الحاكم وهو فصل الخصومات وادعوا الاجماع عليه ويدل عليه الاستصحاب ونفي العسر والحرج واما
جواز نقض الفتوى فكلامهم في ذلك غير محرر فان ارادوا جواز نقض الفتوى بالحكم بعد تحقق المخاصمة والمرافعة فله وجه في
الجملة كما اشرنا فان احد طرفي الدعوى ان بنى مطلبه على فتوى مجتهد والآخر على خلافه وتخاصما عند الحاكم فله نقض مقتضى الفتوى
بحكمه اذا خالف رايه في المسئلة وكذا اذا كانا مجتهدين وسنذكر وجه التقييد بقولنا في الجملة وان ارادوا جواز نقض الفتوى
بالفتوى فهو مشكل والذى يقطع بانهم ارادوه من جواز نقض الفتوى في هذا المقام انه يجوز مخالفة المفتى فاذا اما من المستفتى
لم يعمل بعد بالفتوى لان اجماعهم انما انعقد على عدم جواز العدول بعد العمل ما لم يظهر بطلان الفتوى من راس او عدم
استحقاق المجتهد للتقليد واما قبل العمل فجوزوا العدول وان انعقد بالحكم بتقليد مجتهده وكذا بعد العمل في واقعة
اخرى اذا تغير راى مجتهده او تبدل مجتهده بمجتهد آخر يخالفه واما المفتون فنظرهم الى جواز عمل كل مجتهد على ما رواه وان كان مخالفا
للآخر وهذا هو ظاهر الشهيد ره فانه قال في القواعد بعد العبارة التى نقلناها عنه في مباحث الاخبار وبالجملة فالفتوى
ليس فيها الا تغير عن مخالفة مقتضيها عن المفتين ولا من المستفتين فلان المستفتى له ان يستفتى آخر الى آخر ما ذكره واما
جواز نقض الفتوى بالفتوى بمعنى ابطالها اولا من راس او تغييرها من الحال فط ففيه غموض واشكال وتوضيحه ان الفتوى على
اقسام منها ما يستلزم الاستدامة ما لم يطرء عليه مزيل بحكم وضعى ومنها ما لا يستلزم فالاول مثل الفتوى في
العقود والايقاعات والثانى مثل الفتوى في نجاسة الماء القليل بالملاقات وعدم نجاسة الكر وامثال ذلك من
حلية المطاعم وحرمتها مما اختلف فيه وغير ذلك فان فرض ان يفتى احد بجواز عقد الباكرة باذنها وفرضنا غيبة ابيها
وعقدناها بذلك الفتوى ثم تغير راى المجتهد قبل حضور ابيها وقبل تحقق المخاصمة والمرافعة بينهما فالعمل على هذا
الفتوى واجراء العقد عليها مما يستلزم الدوام فان العقد يقتضى الاستمرار اما دائما او الى مدة كالمنقطع وقطع
الاستمرار فيه يتوقف على ما وضعه الشارع لذلك مثل الطلاق والارتداد وانقضاء المدة او هبتها وحصول الرضاع
اللاحق او ثبوت الرضاع السابق اذا لم يعلم الزوجان بحال الرضاع قبل العقد ولم يثبت في اثره وجزان يجدد الراى من
القواطع وكذا الحكم بجواز نكاح المرتضعة بعشر رضعات عند من لا يراه محرما وكذا بيع العنب لمن يعلم انه يجعله خمرا او بيع
ارواث ما يؤكل لحمه او ما لا يؤكل لحمه في غير عذرة الانسان وغيرها مما لا يحصى وكما ان مقتضى الحكم دفع النزاع و
مقتضى نصب الحاكم عدم جواز مخالفته في الحكم لئلا ينافى الغرض المقصود منه فكذلك مقتضى الرجوع الى المفتى ونصب المفتى
لارشاد المستفتين ان يبنوا امر دينهم وشرايعهم ومعاشهم ومعادهم على قوله فالشارع الذى جوز رجوع المستفتى الى

منع الغير د

المجيب د

اجل د

المفتي في جواز النكاح وعدمه وجواز البيع وعدمه وحصر اي بنى امر معاشه ومعاملاته على فتوى مفتيه وامر المعاش بعضه
مما هو من الامور الدائمة فاليوم الذي يحصل الرخصة للمستفتي في ايجاد ذلك الامر هو من الامور الدائمة فقد حصل الرخصة
لادامته وكما ان مخالفة الحاكم ومناقضة حكمه ينافي النظام ويوجب عدم الاستقرار فكذلك مخالفة المفتي في هذا القسم من
الفتوى ولا يضر تجدد رجحان الحرمة في نظر المقلد من جهة تغير راي مجتهده حتى يستبعد جواز التصرف مع رجحان الحرمة كما
لا يضر ذلك في صورة الحكم مع تغير الراي وكذلك الكلام في المجتهد اذا تغير رايه وكان هو صاحب المعاملة والنكاح ولا
يستبعد ذلك منه كما لا يستبعد لو طرء عليه حكم حاكم اخر كما ذكروه واما الحكم بوجوب الاجتناب عن الماء القليل الملاقي
للنجس فليس حكما بشيء يوجب الاستمرار والدوام اذ وجوب الاجتناب ليس مما يستلزم هذا المعنى وكذلك الحكم بجواز الاستعمال
لا يستلزم الدوام وان استعمله فبعد تجدد الراي يحكم بغسل ما لاقاه ووجوب الاجتناب عنه بل هو كذلك اذا افتى بنجاسة
قدح خاص وقع فيه النجاسة قطعا كما اشرنا اليه سابقا ايض اذ الحكم بنجاسته لا يستلزم دوام ذلك الحكم ما دام القدح
باقيا فيجوز القول بعدم الوجوب اذا تجدد الراي على كون الماء باقيا على حاله وكذا العكس والحاصل ان الحكم بوجوب
الاجتناب وعدمه لا يستلزم الدوام مط ولكن حكم الزوجية اذا حصلت بسبب الفتوى يستلزم الدوام اذ العلة الموجدة
في الثانية هي العلة المبقية بعد العمل بها بخلاف الاولى بل لك ان تقول ان هذا ليس من مسئلة نقض الفتوى وعدمه
بل هو من النزاع في جواز نقض ما حصل من الفتوى وهو يختلف باختلاف الموارد بخلاف اصل الفتوى فانه يجوز نقضه
ومخالفته مط بلا اختلاف في الموارد وان شئت اجراء هذا الكلام في العقود فافرض المثال فيما افتى المجتهد بجواز النكاح
ثم تجدد رايه قبل التزويج فان ذلك مما يجوز نقضه بلا اشكال كما لو تجدد الراي في نجاسة القليل وعدمها قبل الاستعمال
ايض وهذا بخلاف الحكم فانه لا يجوز نقضه سواء عمل به ام لا اذا عرفت هذا علمت انه لا اثم بتفريع حرمة المنكوحة بلا ولي
وان كان يجوزه المجتهد بتغير راي مجتهده ان لم يلحقه حكم حاكم او لم يباشر عقدها الحاكم بنفسه او بمن نصبه على انه منشا بعلمه
بالفتوى يجوز نقضه وفسخه اذا تجدد راي المجتهد او مات وجاء مجتهد اخر بخلافه بخلاف ما اذا وقع العقد بفعل الحاكم
او رخصة الحاكم وكذلك عقد العارفة بالمخالفة اذا وقع بتقليد مجتهد يرى ذلك بل قال بعضهم انه يحرم عليه مع لحوق
حكم الحاكم ايض وكذلك المجتهد الذي نكح امرأة جاز نكاحها عنده لنفسه اولا ثم تغير رايه ورآها حراما قالوا يحرم عليه
الان بلحوقه حكم حاكم وبعضهم حرمه مع لحوق حكم الحاكم ايض ووجه عدم التمامية منع جواز نقض الفتوى بالفتوى مط
كما اشرنا بل المسلم انما هو قبل العمل كما يظهر من استدلال الشهيد ره المتقدم فان جواز العدول انما هو قبل العمل اجماعا
كما سيجيء في القانون الاتي وكذلك يتحقق بترك العمل على مقتضى الفتوى الاولى فيما يتجدد بعد ذلك من الموارد الواردة
عليه فعدم لحوق النقض بالحكم انما هو لعدم التحقق في الحكم بسبب الامتناع بالذات اذ الحكم انما هو بشخص واحد لا
يتجاوز الى مورد اخر بخلاف الفتوى فكل حكم مشتمل على الفتوى فهو يتعدى وينتقض من حيث الفتوى في مادة اخرى
ولا يتعدى من حيث الحكم ولا ينتقض ويدل على عدم جواز النقض في الفتوى بالمعنى المذكور ايض الاستصحاب ولزوم العسر
والحرج ولزوم الهرج والمرج وعدم الانتظام في امر الفروج والاموال والاملاك وغيرها مع ان التحقيق ان الراي لم
يتجدد في المسئلة في الصورة المفروضة فان الراي انما هو جواز التزويج وعدم جوازه لا جواز فسخ التزويج الحاصل
على النهج المشروع المكلف به وعدمه وترتب الفسخ وعدمه على جواز العقد وعدمه يحتاج الى دليل والحاصل ان جواز
نقض الفتوى بالفتوى في امثال العقود والايقاعات بعد وقوعها مط مشكل ولم يقم عليه دليل وما يظهر من
دعوى الاتفاق من كلام بعضهم فيما لو تغير راي المجتهد في المعاملة التي حللها اولا وبنى عليها نفسها وحرمها فهو

مع انّ دعوى الاجماع على المسائل التي لم تثبت نصّا وظاهرا في زمان الائمة بعيدة لا يعبؤ بها ولو فرض ان نقول بامكانه
وقلنا بانّه اجماع منقول فهو لا يقاوم ما ذكرناها من الادلّة ولو سلّمناه فانّما تمّ في مورده وهو ما لو تغيّر رأي المجتهد
وكان الواقعة مختصّة به وسيجيء كلام المحقّق الاردبيلي ره في عدم جواز نقض الفتوى بتغيّر الاجتهاد وان قلنا
بنقضها فلا بدّ ان نقول ببطلان المهر المسمّى مثلا ولزوم مهر المثل وعدم استحقاق الانفاق وجواز الرجوع الى ما
انفقه وغير ذلك اذ المذكورات من توابع العقد الصحيح والمفروض انتقاضه ولو قلنا بصحّته الى الحين ونقضه من
حين التغيّر وان المراد جواز العمل بالرأي الثاني من حين التغيّر لا ابطال العمل بالرأي الاوّل من راس فمع انه ليس بنقض
حقيقي بل ليس بتغيّر رأي حقيقة في هذه المادة الخاصة كما اشرنا سابقا لانه ليس حكما بتحريم العقد مثلا بعد الحكم
بحلّه بل هو حكم بحرمة الاستدامة بعد الحكم بعلّة المستلزم لحلّ استدامته فلا بدّ من القول بلزوم الاطلاق والتزام
توابع العقد الصحيح اذ ذلك انفساخ من باب الارتداد لا من باب ثبوت الرضاع السابق ولم يقل به احد وبالجملة
مدار الكلّ من زمان غيبة الامام ع الى الآن على تقليد المجتهدين بل الغالب في الخلايق انّهم لا يجتهدون ولا يقلّدون
فحسابهم هؤلاء فاسد ولكن اهل المقلّدين في البلاد البعيدة الذين لا مناص لهم عن التقليد واوج معرفتهم هو ذلك
انّما هو العمل بفتوى مجتهدهم في العبادات والمعاملات ولا ريب انّ المعاملات اكثرها خلافية وهذا الاشكال
يجري في كلها فلا بدّ لكل مقلّد ان يجري بيعه واجارته ومزارعته ونكاحه وطلاقه في حضور المجتهد او بمباشرته او
بمرافقته لو سلّمنا انّ مجرّد ذلك يتحقّق الحكم وان لم يحصل الخصام بالفعل والّا فليستعدّ لفسخ مناكحاته ومعاملاته
وتبدّل حاله لاجل مجرّد تبدّل راي مجتهده او تبدّله بآخر ثمّ تعدّ الفسخ بسبب تغيّر الرأي او التجدّد لتصحيحها ثانيا برأي
آخر ثمّ فسخه برأي آخر وهكذا فيستلزم التسلسل وعدم الاستقرار ولا اقل من موت مجتهده مع قول اكثر العلماء
بل كلّهم على ما ادّعاه بعضهم من عدم جواز تقليد الموتى وانّ الناس صنفان امّا مجتهد وامّا مقلّد فلا بدّ
ان يعرض جميع معاملاته التي فعل وكلّ ما في يده ممّا حصل له بمعاملته على مجتهد آخر يمضيه او ليفسخه وبالجملة
انّ كلّما دلّ على جواز العمل برأي المجتهد وهو لزوم العسر والحرج وغيره يدلّ على جواز البقاء على مقتضى امثال هذه
العقود والمعاملات وممّا يتفرّع على ما ذكرنا جواز نكاح امرأة وقع طلاقها على خلاف رأيه مثلا اختلف العلماء في
بعض اقسام الطلاق فعلى القول باختصاص عدم جواز النقض بالحكم دون الفتوى يلزم ان يحكم المجتهد الذي يرى بطلان
ذلك برجوع المرأة الى الرجل اذا وقع الطلاق بتقليد مجتهد يرى ذلك وان لم يحصل مخاصمة ومرافعة او لا بدّ ان
يباشر الطلاق المجتهد بنفسه بقصد الاطلاق والالزام او باذن منه بالخصوص كذلك ويمضيه بعد الوقوع لو
سلّمنا كفايتها مطلقا في صيرورتها حكما وامّا على ما حقّقناه من عدم جواز نقض الفتوى ايضا بالفتوى وجواز امضاء
احكامها وان خالف رأيه فيجوز للمجتهد الذي لا يرى صحّة مثل هذا الطلاق امضاءه اذا وقع بتقليد مجتهد يجوّزه
ومعنى امضائه الحكم بترتّب آثاره عليه ومن آثاره جواز نكاح هذه المطلّقة لغيره فكما قلنا انه لا يجوز للمجتهد الذي
لا يرى نكاح الباكرة بدون اذن الولي ان ينقض النكاح الواقع بتقليد مجتهد يجوّزه قبل تحقّق المرافعة فكذا لا يجوز
له ان يمنع نكاح المطلّقة على غير مقتضى رأيه لانّ ذلك من آثار الطلاق فامضاؤه وابقاؤه معناه حكمه بترتّب آثاره
عليه وجواز عقدها ثانيا من آثاره وذلك نظير الحكم بين المتخاصمين فكما انّ معنى عدم جواز نقضه لمجتهد آخر هو لزوم
ترتّب ثمراته عليه وان خالف رأيه فيحلّ لذلك المجتهد الاكل من المال الذي انتقل الى المدّعي بحكم الحاكم المخالف له
في الرأي بل لو ادّعى عليه احد بعد ذلك في هذا المال ولم يقم البيّنة فيحكم بكون المال ماله وهكذا ساير الثمرات

مختصر ل

فكذا الفتوى والقول بعدم جواز نكاح من وقع طلاقها كذلك في عصر المجتهد الثاني عسر عظيم فان قيل يندفع العسر بادعاء المرأة
خلوها عن المانع عند من لم يطلع بحقيقة الحال قلنا لا يتم ذلك فيما لو علم كونها مطلقة في الجملة فان قيل عدم المعرفة بخصوصية
الطلاق كاف لحمله على الصحيح قلنا ذلك باطل اذ الصحيح اذا كان مختلفا فيه فيحمل على الصحيح عند الفاعل لا عند هذا المجتهد ومما
ذكرنا يندفع ما عسى ان يورد على الاصل المسلم عند الكل من حمل افعال المسلمين على الصحة في كل ما كان من هذا القبيل يعني العقود
والايقاعات المستعقبة للآثار التي عليها بناء معاش الخلق فترى المسلمين في كل عصر ومصر ليس بناؤهم في البيع والشراء و
القرض والنكاح والطلاق وسلوك علمائهم معهم الا على الحمل على ترتب الآثار مع احتمال ان يكون معاملاتهم على غير
طبق ما يصح عند ذلك العالم والا فلا معنى لحمل فعل كل مسلم على الصحة مع كون اغلب الافعال محتملا لوجوه كثيرة بعضها
باطلة عند الكل وبعضها صحيحة عند الكل وبعضها مما اختلف فيه ففي الغالب يحصل احتمال المخالفة لما وقع من المعاملة لما هو رأي
هذا الذي يحملها على الصحة ومع ذلك لا يلتفتون اليه فترى العلماء يجرون احكام الزوجية بين الزوجين من دون تفحص عن
حالهما ان النكاح هل وقع صحيحا بينهما ام لا مع ان احتمال كون الزوجية باطلة عند ذلك العالم ليس باحتمال نادر لا يلتفت اليه فانه
يحتمل ان يكون الزوجة باكرة تزوجت بزوجها بدون اذن ابيها او مرضعة معه بعشر رضعات مع ان ذلك العالم لا يجوزهما
او النكاح وقع على شرط يبطل النكاح بسببه عند ذلك العالم وكذلك البيوع وساير المعاملات فان الخلاف في العقود و
الايقاعات والمداينات في غاية الكثرة ومع ذلك فبناء العلماء والعوام على ترتب آثار افعال الناس من دون تفحص عن
ذلك وانت خبير بان مجرد حمل فعل المسلم على الصحة لا يكفي في ذلك لما ذكرنا من ان المراد بحمل فعله على الصحة هو الصحة عند
الفاعل كيف ينفع في ترتب الآثار عند الحامل مع عدم التفحص عن ذلك وانما يترتب على اثر تلك الاسباب من العقود و
الايقاعات اذا وقعت على وجه صحيح عند الفاعل فلا بد ان يترتب عليها مسببا تها وان لم يكن كذلك عند الحامل لا يتوان
ذلك مبني على قاعدة اخرى وهو الحاق النادر بالغالب بادعاء ان الغالب في تلك الاسباب من العقود والايقاعات وغيرها
هو الصحة عند الكل فان ذلك ثم لا يخفى على المطلع بالفقه والخلافات الحاصلة فيه وسيما وكل واحد من ابواب الفقه مستبعة
للمخالفات الكثيرة في توابعها ففي الطلاق مثلا نقول خلافات كثيرة من جهة الالفاظ في الصيغة ومن جهة الاحكام والشرائط
في كل واحد من اقسامه وانه هل وقع رجعيا او خلعيا فان كان رجعيا فهل وقع على اللفظ الصحيح عند الحامل اولا وهل وقع عند
رجلين عدلين سمعا من يجري صيغة الطلاق وكان احد العدلين هو وكيل الزوج وان العدلين هل كانا عادلين على ما هو
مذهب الحامل او الزوج او الوكيل فان في العدالة والكاشف عنها اختلافا معروفا وهل وقع الطلاق في حضور العدلين
مع معرفتهما للزوجين ام لا وهل وقع الطلاق في حال الحمل او غيره او في الغيبة او الحضور وان كان في حال الحمل وهل كان في
المرة الاولى والثانية ففي كل ذلك اختلافات وان كان خلعيا فهل يتحقق الشروط فيه من الكراهة على النهج المعلوم ام لا وعلى
الوجه الذي يعتبر عند الحامل والفاعل لوقوع الخلاف في حد الكراهة وفي صحة الطلاق بعوض من دون الكراهة وغير ذلك
مما لا يحصى وكذلك الكلام في النكاح والبيع والقرض مما يطول الكلام بذكرها ثم مع قطع النظر عن تلك الاختلافات في اصل
تلك الابواب المسائل هل وقع ذلك بالاجتهاد او التقليد او بدون احدهما وعلى الثالث فهل كان ذلك مع الغفلة او الجهالة
او مع التقصير والمسامحة وهل يترتب الآثار على القسم الثالث بقسميه او باحد القسمين منه دون الاخر وهكذا وبالجملة تغيير
الرأي في اصل المعاملة وتبدل المجتهد انما يقتضي انشاء المعاملة بعد ذلك لو اراد انشاء معاملة جديدة على الرأي الثاني لا
ابطال ما يترتب على الرأي الاول او قول المجتهد الاول ولو حصل به انحاء الانتقالات والتصرفات مثل ان جعل المبيع مهر الزوجة
وانتقل من الزوجة الى وارثها وباع الوارث بغيره وهكذا ولا ريب ان كل ذلك عسر وحرج عظيم ينفيه العقل والشرع ولو فرض

المزاوجة

الفطنة

ان المجتهد الثانى اخترع هذا الرأى وقال هذا ابداع رأى لا تجدد رأى او تغيره يعنى ان رأيى لزوم ابطال آثار الرأى الاول وكلا منا
خ مع ذلك المجتهد وبيان خطئه عند الله واقامة البرهان وهو خارج عن موضوع المسئلة نعم اذا ظهر بطلان الرأى السابق
من رأس فهو كلام آخر غير تغير الرأى فان من تغير رأيه فى الاجتهاد بان لا يحكم ببطلان الاجتهاد السابق ولذلك ربما يعود الى الرأى
السابق ايض ويجيء الكلام فيه وبالجملة الكلام فى العقود مخالف للعبادات فلو تجدد رأيه فى وجوب قراءة السورة بعد ما كان
يرى استحبابها فى الركعة الثانية يجب عليه قراءتها فى الثانية وكذا لو تغير رأى مجتهده وهكذا الحال فى القبلة اذا تغير الرأى فى
الركعة الثانية ويقع الاشكال فيما لو جعل فرش المسجد آجر معمول من الطين النجس تقليد المن يرى الخزفية استحالة ثم تجدد
الرأى او تغير المجتهد فهل يجب نزعه وتبديله ام لا وانه مما يفيد الاستمرار كالزوجية حتى يرد عليه عدم جواز النزع او لا لان المناط
فى ذلك تبعيد المسجد عن النجاسة وهو متجدد آنا فآنا وليس مما يناط بالاستمرار والدوام ولا يبعد التفصيل بان يقول لا يجب
النزع ويجب الاجتناب واشكل منه لو حكم بجواز بناء المسجد عن ذلك الآجر فان قلنا بوجوب تبعيد المسجد حتى جدرانه عن
النجس فيلزم تخريب المسجد وهو مشكل فان قلت قد ذكرت ان الفتوى يجوز نقضها بالحكم وان ما لا دليل عليه هو نقض
الفتوى بالفتوى وكثير مما ذكرته فى نقضها بالفتوى من المفاسد يجرى فى نقضها بالحكم ايض مثل لزوم العسر والحرج وغيره
قلت تحقق المخاصمة غالبا انما هو فى اول الامر ولا يترتب عليه عسر وحرج ولو فرض تحققها بعد مدة مديدة فتحققها
مع عدم ثبوت التراضى عليه فى اول الامر نادر ولا يلزم من المفاسد فى ذلك ما يلزم من المفاسد فى اصل نقض الفتوى بالفتوى
وابتناء نفى العسر والحرج فى ذلك عن احد المخاصمين يوجب ثبوته على الآخر بخلاف صور الفتوى التى لم يحصل فيها مخاصمة
كما هو الغالب فى المسائل الخلافية التى هى مبنى امور معاش الخلق ومع ثبوت التراضى فى اول الامر مثل ان يبنى فى المسائل
الخلافية على رأى مجتهد ثم بعد ذلك حصل الاختلاف بينهما بمجرد الطبع والهوى او بسبب التمسك بتغير رأى المجتهد او تبدله
بآخر وترافعا الى مجتهد يرى ذلك باطلا فالحكم بجواز النقض فى ذلك ايض مشكل للزوم اكثر ما ذكر عليه وقد لكنه المقام فى بيان
حال تجدد الرأى وحصول المخالفة بين الرأيين وبيان الصور التى يحصل المخالفة بين الرأيين وبيان ما يجوز نقضه بالحكم وما
لا يجوز ان الصور التى يتصور فيها تخالف الرأيين مع قطع النظر عن المرافعة والمخاصمة خمسة الاولى مخالفة المجتهد لرأيه السابق
بسبب التغير وتبدل الحكم بالنسبة اليه كما اذا عقد الباكرة لنفسه بدون اذن الولى ثم تجدد رأيه فالمشهور بينهم بل ادعى عليه السيد عميد
الدين الاتفاق انه يبنى على الرأى الثانى فيحرم عليه زوجته قالوا الا ان يلحقه حكم حاكم قبل ذلك فلا يحرم عليه لكثرة قوة الحكم
وتأمل فيه بعضهم لان الحرام لا يصير حلالا بسبب الحكم اقول ويشكل الحكم بالتحريم وان لم يلحق به حكم الحاكم لعدم الدليل
عليه غاية ما يدل عليه ادلته حرمة النكاح بدون اذن الولى هو النكاح الابتدائى لا استمراره بعد وقوعه على ما هو مقتضى
تكليفه مع انه لو قلنا بالحرمة فينفسخ النكاح ولا يحتاج الى الطلاق وهذا الفسخ انما هو لما ظهر عليه من عدم جواز نكاحها من
رأس لا عدم جواز امساكها فيما بعد فقط فغاية الامر عدم الاثم عليه فليس هذا من باب الارتداد بل هو من باب ثبوت الرضاع
السابق المثبت لمحرمية المثل على الاظهر لظهور فساده من رأس واذا كان كذلك فاذا انفسخ النكاح بتجدد الرأى فيجاز له التزويج
بغيره فاذا تزوجت بالغير ثم تجدد رأيه فظهر له بعد ذلك جواز العقد وصحته رأسا فمقتضى العمل على الرأى الثانى هو جواز
الدخول بها والنظر اليها وان كان فى حبال الغير لان تجدد رأيه كشف عن صحة العقد من رأس لا جواز العقد عليه بعد التجدد ولم
يفسخ العقد الاول الا تجدد الرأى ومظنة الحرمة ولم يقع منه طلاق وارتداد ونحو ذلك حتى يحتاج العود الى عقد جديد وهلم
جرا اذا تجدد رأيه بعد ذلك وهكذا فيشكل الحكم بالحرمة بتجدد الرأى وان لم يحكم به حاكم وما ادعاه السيد عميد الدين من الاجماع
فهو ممنوع كما اشرنا ومما يؤيد ما ذكرنا حكمهم بعدم الحرمة اذا الحقه حكم حاكم فان الدليل على الحلية بعد حكم الحاكم مع تغير الاجتهاد ان

كان هو الاجماع فهو تم لوجود الخلاف فيه وان كان هو لزوم التسلسل وعدم الاستقرار لولاه والعسر والحرج يلزم ذلك في الفتوى
ايضا ومخالفة المجتهد لرأي نفسه ايضا وكذا الكلام في المقلد الذي نكحها بدون اذن الولي اذا تغير رأي مجتهده فقال بوجوب اذنه ايضا
يحرم عليه اذا تجدد رأي مجتهده الآن بلحقه حكم حاكم لكن السيد عميد الدين ره هنا لم يدع الاجماع بل جعل الحرمة اظهر والكلام
فيه كما مر بل هو اظهر هنا الثانية مخالفة المجتهد لمجتهد آخر ولا ريب انه ليس له مزاحمته ولا مزاحمة مقلده اذا قلده والظاهر انه
يجوز له ان يبني على صحة ما حصل بفعلهما وترتب الآثار عليهما كما اشرنا في تفريع مسائل الطلاق وكذا الكلام في مقلد ذلك المجتهد
اذا تبع مجتهده الثالثة مخالفة لمن لم يكن مجتهدا ولم يعلم من حاله انه يقلد المجتهد ام لا والاظهر عدم وجوب مزاحمته ايضا حملا
لفعله على الصحة بل الامر كذلك لو مات مجتهده ايضا بناء على ما سنحققه فيما بعد من عدم الدليل على بطلان تقليد الميت سيما فيمن كان
مقلدا له سيما في المسئلة التي قلده سيما في العقود والمعاملات بل الدليل على الجواز الرابعة مخالفة لمن علم انه بنى على احد الاقوال
في المسئلة بتقليد من لا يجوز تقليده مع كونه جاهلا بوجوب التقليد والاظهر فيه وجوب مزاحمته في الارشاد والهداية في الاخذ
والعمل لكن الحكم ببطلان عقد اخذه كذلك مع موافقته لاحد الادلة الاجتهادية المطابقة للاقوال الموجودة في المسئلة مشكل
والتحقيق في ذلك يظهر مما قدمناه في اوائل باب الاجتهاد والتقليد ونقول هنا الجاهل الغافل اذا اعتقد ان حكم الله في
حقه هو جواز العقد وانه يترتب عليه آثاره فالظاهر ترتب الآثار وصحته ما لم يظهر كونه باطلا من رأس بان يكون خارجا عن الاقوال
المتحققة في تلك المسئلة ومن مقتضى الامارات الشرعية القائمة عليها فانه اذا كان معا موافقا لاحد الاقوال في المسئلة فهو كما
لو كان مقلدا لاحد المجتهدين المختلفين في المسئلة وكما لا يجوز نقض الفتوى للمجتهد المخالف فلا يجوز نقض ما بني عليه ذلك الغافل
الجاهل باعتقاد انه حكم الله في حقه اذ لا دليل على بطلانه غاية الامر ان ذلك المجتهد يترجح في نظره خلافه واما الحكم ببطلانه في
نفس الامر فكلا واذا كان تكليفه حين الجهل والغفلة هو البناء على هذا العقد فلا بد من القول باستمرار آثاره كما كان الحال
كذلك في المقلد للمجتهد بعد تغير الرأي وكما كان قولنا ببقاء آثار العقد الحاصل بتقليد المجتهد مبنيا على الاعتماد على ما هو
حجة عنده من فتوى مجتهده فكذا هذا مبني على الاعتماد على ما هو حجة عنده من فتوى والده العامي او غيره من الذين لم
يكونوا مجتهدين ولا مخبرين عن مجتهد مع ان المعاملات من باب الحكم الوضعي ولا مدخلية للعلم والجهل فيها ولا
يشترط صحتها بالنية وقصد الامتثال ولو قلنا بان العقد المبني على معتقد العاقد الجاهل الغافل مع موافقته
لاحد الاقوال في المسئلة باطل من جهة عدم صدوره عن الاجتهاد والتقليد فيلزم البطلان في اكثر المعاملات لو
في زمان مع عدم اخذها عن المجتهد وان وافق رأي المجتهد العصر وانه خبير بانه خلاف المعهود من طريقة السلف
والخلف فلو تزوج المرتضعة بعشر رضعات مثلا من دون معرفتهما بالمسئلة ولا بوجوب التقليد والاخذ من المجتهد
الذي لا يقول بكون ذلك محرما ايضا نفقة اذا اطلع عليه لانه لم يحصل من جهة التقليد وكذا ساير المعاملات
ومحض توافق ذلك لرأي المجتهد الموجود من باب الاتفاق لا يجعله موافقا لنفس الامر ولا يوجب صحته وكذا الجاهل
بعد الاطلاع لا يوجب صحته من اول الامر كما لا يخفى لان علة البطلان بالغرض هو انشاء العقد بدون التقليد
ولم يعهد مثل ذلك الحكم من العلماء ولو كان ذلك لازما لما تركه الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر ولشاع و
ذاع بحيث لم يختلف هذا الاختفاء ويؤيده الاستصحاب ونفي العسر والحرج وغيرهما ايضا الخامسة مخالفة لمن كان
كذلك ولكن لم يكن جاهلا بالمرة وغافلا بل ترك التقليد مسامحة ولا ريب في لزوم الهداية والارشاد في الاخذ والعمل
واما الكلام في بطلان العقد الذي وقع كذلك اذا وافق احد الادلة والاقوال للمجتهد في المسئلة ففيه اشكال
ويمكن توجيه القول بعدم جواز النقض فيه ايضا اذا وافق احد الاقوال في المسئلة بان جواز النقض للمجتهد المخالف له

ان كان لانه مخالف له ومظنونه انه خلاف حكم الله وانه ليس بسبب يترتب عليه حكم شرعي فلا بد من القول بجواز النقض فيما لو قلد المجتهد الاخر ايضا لانه مخالف لحكم الله بحسب ظنه وقد بينا بطلانه وان كان لانه لا يتبع فيه مجتهدا وعدم جواز نقضه فيما لو تبع المجتهد انما هو لانه تبع المجتهد وادى مقتضى تكليفه فيرد عليه انه على ما ذكرته من مدخلية متابعة المجتهد في ترتب الاثر فلا بد ان يجب عليه النقض لو وافق رايه ايضا لانه لم ياخذه من المجتهد وهو فاسد لان الحكم الوضعي لا مدخلية في ترتب الاثار عليه للعلم والجهل وقصد الامتثال وعدمه انما ذلك في العبادات لاشتراط النية وقصد التقرب في الامتثال فيها وهو لا يتم الا مع العلم او الظن بانه حكم الله فلو زوج احد ابنته باحد مع علمه بحصول عشر رضعات بينهما مع انه سمع الخلاف فيه بين العلماء او باع العنب لمن يعمل خمرا او هكذا وسمع المجتهد الذي رايه موافق لذلك لا يجوز نقضه لانه يصدق عليه انه نكاح وبيع ويترتب عليهما احكامهما غاية الامر كونه متهاونا عنه بدون الاخذ من المجتهد والتهجم مع انه لا يدل على الفساد في المعاملات انما تعلق هنا بامر خارج عن المعاملة وان كان لانه لما سمع الخلاف في المسئلة يحصل له التردد عند اجراء الصيغة فلا يتحقق منه الانشاء ففيه انا لا نسلم حصول التردد في الايقاع سيما في جميع الموارد غاية الامر التردد في الوقوع وهو لا ينافي الجزم في الايقاع فان قلت الاصل عدم ترتب الاثر والقدر الثابت من الترتب هو ما حصل المعاملة بالاجتهاد او بالتقليد غاية الامر دخول الغافل والجاهل مع اعتقاد الترتب فيه ايضا واما المتفطن المسامح فلم يعلم دخول معاملاته تحت ما يترتب عليه الاثر قلت لا ريب ان الدليل الشرعي يرفع الاصل والحكم الوضعي بنفسه رافع للاصل من دون مدخلية للعلم والجهل غاية الامر حصول الاخلال في الحكم الوضعي بسبب بعض شرائطه فيعود الكلام السابق ونقول ان الحكم بعدم ترتب الاثر اما لاجل بطلانه في نفس الامر واما لاجل انه مخالف لراي هذا المجتهد واما لانه لم يحصل من جهة اجتهاد وتقليد والاول خلاف المفروض لانه من المسائل الاجتهادية والثاني يوجب الحكم بالبطلان لو كان ماخوذا من مجتهد اخر مخالف له ايضا والثالث لا مدخلية له في الحكم الوضعي اذ لو كان له مدخلية لجرى فيما وافق رايه ايضا والحاصل ان الاقوال في المسئلة الاجتهادية مبنية على الامارات الشرعية والمفروض عدم ظهور بطلان احدها فلا يتم الحكم بالبطلان غاية الامر عدم جواز اختيار احدها لهذا المسامح رجما بالغيب واما مع اختياره لذلك فالحكم بجواز النقض ايضا يحتاج الى دليل سيما اذا وقع العقد بتراضي الطرفين ولم يقع بينهما منازعة اصلا وسيما اذا وافق اجتهاد المجتهد الذي يريد نقضه واذا لم يجب النقض فيلزم ترتب الاثار واما ما دل على لزوم الاخذ من المجتهد وان ما خالف الامارات الشرعية والاقوال المتداولة تكون باطلة فلم يحضرني ما يدل على بطلان مثل ما نحن فيه مما وافق المعاملات على طبق واحد من الاقوال وان كان مع المسامحة واصالة عدم الوجوب وعدم ثبوت التكليف بفسخ مقتضى هذا العقد ايضا يعاضده والحق ان المقام بعد لا يصفو عن شوب الاشكال وان كان الاظهر الصحة سيما فيما وافق راي المجتهد هذا حال اقسام تخالف الاراء في الفتوى واما بيان حال الحكم وجواز النقض به فهو ان الحكم الصادر من الحاكم لا يجوز نقضه لا بالحكم ولا بالفتوى بالاتفاق ما لم يظهر بطلانه راسا وان اختلف الراي من نفس الحاكم او غيره وان الفتوى قد يجوز نقضه بالحكم وقد لا يجوز اما الصورة التي يجوز فهو ما لو وقع النزاع في اول زمان العقد اما قبله وبعده بعد الاطلاع على ان له حق بالدعوى في طول المدة واما الصورة التي لا يجوز فهو ما لو تراضى المتعاقدان على عقد مع معرفتهما بكون المسئلة خلافية بان بنيا على تقليد مجتهد واحد وما يقوم مقامه كما لو كانا جاهلين بلزوم التقليد راسا ثم عرضا بعد ذلك الخلاف وسبيل النزاع ودعتهما الهواء الى المنازعة والاظهر عندي عدم نقض الفتوى في هناك ايضا بالحكم تنبيه اذا تخالف

تنبيه

لاجل اشتراطه

البكر والولي وكانت البكر مقلدة لمن يحكم باستقلالها والولي مقلدا لمن يحكم باستقلاله فان وقع العقد من
احدهما قبل المرافعة فلا يحكم ببطلانه ولا يمنع عن مقتضاه حتى يقع المرافعة فان ترافعا عند من يوافق البكر فيلزم
نكاحها ويلزم الولي بالسكوت وان ترافعا عند من يوافق الولي وصدر العقد من الولي فيلزم عقده ويبطل
دعوى البكر ولو صدر عنهما عقدان فقد مر الكلام فيه والغرض هنا بيان ان عدم تحقق المرافعة لا يوجب بطلان
العقد وهو ظ وكذا الكلام لو كانا مجتهدين او غافلين جاهلين راسا وكون العقد في معرض الزوال بسبب احتمال
الحكم على خلافه بعد المرافعة لا يوجب الحكم بعدم ترتب الاثار عليه ما لم يعرض له كسائر المعاملات ونظيره كثيرة لا
حاجة الى ذكره بقي الكلام في بيان جواز النقض اذا ظهر بطلان الحكم او الفتوى فاعلم انهم قالوا ان عدم جواز النقض
انما هو اذا لم يخالف قاطعا وفسره التفتازاني بالنص القطعي والقياس الجلي وقال السيد عميد الدين ره لا يجوز نقض الحكم
ما لم يكن منافيا المقتضى دليل قطعي كنص او اجماع او قياس جلي وهو ما نص الشارع فيه على الحكم وعلته نصا قاطعا او
ثبت تلك العلة في الفرع قطعا فانه ح ينقض اجماعا لظهور خطائه قطعا ومراد فقهائنا كالعلامة في الارشاد وغيره
من البطلان حيث قال وكل حكم ظهر بطلانه للحاكم قبل الغرام وبعده او لغيره ينقضه ويبطله هو ذلك اعني المخالفة
للدليل القطعي او ظهور التقصير منه فيما ليس له دليل قطعي وكان من الاجتهاديات لا مجرد تغير الراي فانه ليس بظهور البطلان
مط اذ ربما يتغير راي المجتهد فيحصل له الترجيح للراي مع انه لا ينظم له بطلان الاول ويحتمل بعد صحته ايض فهو لا يجوز
نقضه الا مع ثبوت التقصير في الاجتهاد وما ذكره المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد في تحقيق ظهور البطلان
يؤل الى ظهور التقصير في الاجتهاد لاجل قلة التتبع وحسن الظن ببعض الكتب والاعتماد على مجرد ما نقله بعض المحققين — المصنفين
في كتابه وجعل معيار ذلك والقاعدة الدالة عليه هو مخالفته ما لو فرض الاطلاع عليه لتتبعه من الادلة وان عدم
الاطلاع كان من جهة التقصير فعلى هذا لا يضر مخالفته روايته لم يعثر عليها لا لاجل كونها في الكتب الغير المتداولة مثل
الاسناد والمحاسن او لاجل كونها في غير بابها المعهود وكذا لا يضر مخالفته بعض الترجيحات في تعارض الاحوال و
مقتضى بعض الترجيحات المذكورة للجمع بين الاخبار بسبب تفاوت مراتب الظن في الحالين فقد يتردد الامر بين حديثين
صحيحين بدون الفرق في رجحان احدهما على الاخر وقد يتردد الامر بين اختيار التخصيص على الاضمار او بالعكس
هكذا فهذا لا يوجب ظهور بطلان الاجتهاد بل يوجب تغير رايه ولكن يضر مخالفته حديث صحيح غير شاذ مذكور في بابه
المعهود فضلا عن الاية والاجماع والقياس الجلي وغير ذلك فان مخالفة المذكورات كاشفة عن التقصير في الاجتهاد
بل عدم الاجتهاد الصحيح وعلى ذلك ينزل كلام الشهيد ره في الدروس حيث قال ينقض الحكم اذا علم بطلانه سواء
كان الحاكم او غيره وسواء انفذه الجاهل برام لا ويحصل ذلك بمخالفته نص الكتاب والمتواتر من السنة والاجماع
او خبر واحد صحيح غير شاذ او مفهوم الموافقة او منصوص العلة عند بعض الاصحاب بخلاف ما لو تعارض فيه الاخبار
وان كان بعضها اقوى بنوع من المرجحات انتهى ملخصا واستشكل المقام الشهيد الثاني ره في المسالك سيما في
عبارة الشهيد هذه في غير الثلثة الاول لان خبر الواحد من المسائل الخلافية ودليله ظني فلا يضر مخالفته وكذا — الاولى
الكلام في مفهوم الموافقة والمنصوص العلة فمخالفته لا يستلزم البطلان وعلى ما نزلنا عليه المحقق الاردبيلي رحمه الله
فيندفع الاشكال ثم ان المحقق الاردبيلي ره قال ان في صورة ظهور البطلان ينقض الحكم والفتوى كلاهما وفي
صورة تغير الراي لا ينقض شيء منها وهذا هو الذي اشرنا اليه من ان ظاهره عدم الفرق بين الحكم والفتوى في عدم
النقض وهذا هو التحقيق في المسئلة نعم يجوز المخالفة للحكم الاول في الفتوى فيما وقع النزاع فترافعا عند الحاكم

على التفصيل الذى قدمناه وفيما بعد التغير فى موضع اخر وفيما لم ينافِ ما اشتبه الفتوى من الاحكام الملزومة الاشتباه
وهذا فى الحقيقة لا يسمى نقضا ولا يطلق عليه النقض كما صرح به التفتازانى بل هو عمل بالرأى الاخر فلا يرد على المحقق
الاردبيلى ره انه لم يقل ان الفتوى يجوز نقضه فلم يسو بين الحكم والفتوى فرق فى عدم جواز النقض والفرق انما هو فى
جواز المخالفة فى الجملة فى الفتوى دون الحكم ثم ان المعيار الذى اخذه المحقق الاردبيلى ره وبنى عليه كلام الشهيد ايضا
غير مطرد سيما بالنسبة الى المفاهيم ومنصوص العلة وبالجملة كلما تم فى هذا المقام غير وافية بافادة المرام او غير منقحة
وقد ذكرت لك ما ادانى اليه النظر القاصر ورجاء العفو عن الزلل عن الله الغافر **قانون** اذا عمل العامى
بقول مجتهد فى حكم مسئلة لا يجوز له الرجوع الى غيره فى هذه المسئلة ونقل عليه الاجماع الموافق والمخالف ولعل
وجهه ان قول المجتهد كالامارة الراجحة فلا يجوز العدول عنها بلا وجه مع انه يوجب اختلال النظام غالبا اذ قد يتغير
دواعى المقلدين آناً فآناً ثم ان ظهر له رجحان بسبب العلم والورع للغير فيجوز العدول على ما اختاره الاصحاب من تقديم
الارجح بسبب العلم والورع والاولى ان يجعل الرجحان اعم من ظهور ما لم يظهر له من احواله من العلم والورع او ظهور خطائه
فى هذا الاجتهاد الخاص من الخارج واما فى غير تلك المسئلة فالاظهر الجواز للاصل وعدم المانع وعمل المسلمين فى الاعصار
والامصار والظاهر ان الكلام لا يتفاوت فيما لو التزم المقلد تقليد مجتهد خاص اولم يلتزم والعامة فرقوا بينهما واختلفوا
فيما لو التزم كان يختار مذهب الشافعى او ابى حنيفة على اقوال ثالثها انه كالاول يعنى غير الملتزم وقد مر الكلام فيه
قانون اختلفوا فى ان غير المجتهد هل له ان يفتى بمذهب مجتهد من عند نفسه من دون ان يحكى عنه الحكى
العدم لانه تدليس وقول بما لا يعلم فان ظاهره الاخبار عن علمه وللعامة اقوال شتى اشهرها عندهم الفرق بين المطلع
على المأخذ وغير المطلع فيجوز للاول دون الثانى وربما ادعى بعضهم الاجماع على الجواز فى الاول دون الثانى وفرق
بعضهم بين وجود المجتهد وعدمه فيجوز فى الثانى دون الاول والكل ضعيف **قانون** لا يشترط مشافهة
المفتى فى العمل بقوله بلا خلاف ظاهر بينهم واحتجوا عليه بالاجماع على جواز رجوع الحائض الى الزوج العامى اذا
روى عن المفتى وبلزوم العسر والحرج بل الظاهر الاعتماد على مكتوبه مع امن التزوير ويدل عليه العمل بكتب النبى والائمة
فى ازمنتهم للزوم العسر والحرج لولاه وفى جواز العمل بالرواية عن المجتهد الميت خلاف والمشهور عند اصحابنا العدم وعندهم
الجواز ولذلك صار بناؤهم على تقليد الائمة الاربعة بل على الاجتهاد فى اقوالهم والعمل به ومنهم من فصل فمنع مع وجود
الحى لا مع عدمه والقائل بالجواز من الاصحاب المتأخرين قليل بل لم نعرف بالخصوص قائلا الا عن جماعة من متأخرى المتأخرين
من الاخباريين ونقل فى الذكرى قولا به ولم يذكر قائله والاحتجاجات المذكورة لنفى الحجية فى كلام الاصحاب كلها ضعيفة
اقواها ما اختاره صاحب لمعه ره ومرجعه الى ان الاصل حرمة العمل بالظن وما دل على جواز التقليد امران الاول الاجماع
الذى نقله جماعة من العلماء على الاذن للعوام فى الاستفتاء وهو ظاهر بل صريح فى الاحياء والثانى لزوم العسر والحرج لولاه
وهو لا يثبت جواز تقليد الميت مطلقا حتى لو كان هناك حى بل صرح بعضهم بالاجماع على العدم مع وجود الحى اقول
تحقيق الكلام فى هذا المقام يحتاج الى تجديد الكلام فى ان الاصل فى امثال زماننا جواز العمل بالظن للمجتهد الا ما ثبت
حرمته او الاصل حرمة العمل به الا ما ثبت جوازه وقد عرفت فى مباحث الاخبار ان الحق هو الاول لان اثبات الظن المعلوم
الحجية دونه خرط القتاد وغاية اثبات حجية اخبار الآحاد وظواهر الكتاب واصل البراءة والاستصحاب وقد عرفت ان اثبات
حجية اخبار الآحاد لم يدل عليه دليل الا مجرد كونه ظن المجتهد اذ الاعتماد على الاجماع المنقول عن الشيخ يستلزم الدور اذ
الدليل على حجيته هو الدليل على حجية الخبر ودعوى الاجماع القطعى عليه من عند انفسنا لو تكلفناه بملاحظة احوال السلف فانما

ابتنزئد

المؤالف

هو في الجملة لما نرى من النزاع في اشتراط الصحة باصطلاح المتاخرين او كفاية مطلق التوثيق او مجرد التحرز عن الكذب او مطلق
المدح ثم في معنى العدالة وعدد الكبائر ثم في كفاية انجبار الضعف بالشهرة او اعتبار مطلق الضعيف بفتوى الفقهاء ثم بعد كل ذلك في
علاج التعارض فلم يخلص في مورد الاجماع شئ ينفعنا ولا مناص عن التعلق بما يحصل به الظن والاعتماد على الاخبار الواردة
في جواز العمل باخبار الآحاد وضبطها وتدوينها وعلاج متعارضها ليس الا اعتمادا باخبار الآحاد لمنع قطعيتها وكذلك الحال في
الاستصحاب واصل البراءة فان الدليل عليهما ان كان هو الاخبار فيرد ورد لكونها احادا وان كان حصول الظن فهو المقصود
وكذا حجية الكتاب لمنع الاجماع على حجيته مع ان القدر المجمع عليه لو سلم هو النصوص او الظاهر الذى لم يعارضه شئ والآفات
في المفاهيم وانواع الدلالات وصور معارضات عامها مع خاص الاخبار وغير ذلك مما لا يخفى على احد مع ان مسائل الفقه
جلها بل كاد ان يكون كلها مما لا يتم بواحد من الظنون المعلوم الحجية اى بالقدر الذى علم حجيته فلا يجدى حصول القطع في
بعض اجزاء المسئلة وقطعية تمامها كما لا ينفع قطعية احدى المقدمتين في القياس قطعية نتيجتها فالحق ان يقال نحن مكلفون
في امثال زماننا وسبيل العلم بالاحكام منسد والتكليف بما لا يطاق قبيح فليس علينا الا تحصيل الظن بحكم الله الواقعي
فاذا تعين المظنون فهو وان تردد بين امور فالمكلف به هو احدها ثم قد عرفت الاشكال الوارد على استثناء القياس
ونظايره من جملة الظنون من ان الدليل العقلي والبرهان القطعي لا يقبل التخصيص وجوابه ونزيد هنا توضيحا ان وجه
الاستثناء اما انه من جهة عدم افادة الظن بملاحظة طريقة الشرع من جميع المختلفات وتفريق المؤتلفات واما من جهة ان
المنهى عنه مقدم على حالة الاضطرار وبعدما ثبت بالبديهة حرمته وقع الكلام في العمل بسائر الظنون وجرى عليه البرهان
العقلي واما من جهة ان الشارع كما اذن لنا العمل ببعض الظنون كاخبار الآحاد نهانا عن بعض الظنون كالقياس فخرجنا عن
التمسك بمقتضى النص في جواز العمل باخبار الآحاد وادعينا ان حجيتها ليس من جهة نص الشارع بل من جهة انه ظن المجتهد لما عرفت من عدم
الفائدة لان القدر المقطوع به منه في غاية القلة فلا نعرف بما هو مورد الاجماع والقطع من جملة اخبار الآحاد حتى يجوز
العمل به وان كان يعرف ففي غاية القلة بخلاف حرمة القياس فانه معلوم ولذلك نقول بان منصوص العلة وفحوى الخطاب
ليسا بقياس لا انهما من القياس الجائز دون الحرام فلا غائلة في التمسك في حرمة القياس بالنص دون جواز العمل بخبر الواحد
حتى يعرف الفرق هذا حال المجتهد واما العامي فاما ان نقول ان رجوعه الى المجتهد تعبدي بمقتضى النص والدليل مثل قولهم
لابان بن تغلب افت وامرهم بالرجوع الى زرارة ويونس واخذ المعالم عنهم وامثال ذلك بضميمة دعوى الاجماع او البديهة على
الاشتراك في التكليف او من جهة الدليل العقلي بانه مكلف يقينا بالحكم الواقعي وباب العلم اليه منسد فلا مناص له عن الظن
والمعتمد في امثال زماننا هو الثاني كما لا يخفى لامكان القدح في الاول بمنع الدلالة على التقليد المصطلح وان كان الظاهر هو
خلافه ولانه ليس مما يحصل به العلم للمقلد ولا الظن الا من جهة التقليد سلمنا لكنه لا يفيد الا الظن فيرجع الى الثاني وكذلك
الكلام في الاجماع لعدم حصول العلم للمقلد بالاجماع غايته هو الثبوت في الجملة ويحتاج في تعيين من يجب تقليده الى الظن ايضا
العمل بالظن واذا اعتمدنا على الوجه العقلي فنقول ان العقل انما يحكم بلزوم رجوعه الى العالم بالحكم وح فاما ان نتكلم في حال
نفس العامي ومراتب فهمه وتميزه واما ان نتكلم في نفس الامر ومعرفة اصل المسئلة وتميز العلماء وتحقيقهم لاصل المسئلة ليتميز
في الارشاد والامر بالمعروف والنهى عن المنكر اما الاول فيظهر حاله مما قدمنا في مباحث الكلام في معرفة اصول الدين
وغيره من ان العامي مكلف على مقتضى فهمه وادراكه حتى لو ظهر له ان حكم الله هو ما قاله امه وابوه العامي فهو تكليفه
ولا يؤاخذ عن ذلك واذا ظهر له وجوب الرجوع الى العلماء المستنبطين فكذلك هو مكلف بمقتضى فهمه من تميز العلماء فاذا
لم يظهر له الفرق بين الاصولي والاخباري والكلي والمتجزي والمنكر والناظر وغيره والحي والميت فهو ايضا تكليفه الرجوع الى

الفدر المشترك ويلزمه التخيير اذا لم يحصل له الترجيح وكك بين الاصوليين الاحياء مثلا لو ظهر له رجحانهم على غيرهم والحاصل
انه مكلف بما ظهر عنده وترجح في نظره ان قوله هو حكم الله في نفس الامر اما بالخصوص او بكونه احد الامور المظنون كون
واحد منها حكم الله في نفس الامر والحاصل بمجردها لا يوجب الظن له بكونه حكم الله في نفس الامر هو ما قاله الحي وكك الاعلمية
اذا لم ينحصر الامر في الاعلم كما اشرنا سابقا فالمعتبر هو ما حصل به الرجحان فقد يحصل ذلك في الحي وقد يحصل في الميت ومن ذلك
يظهر حال تحقيق العلماء للمسئلة بينهم وبناء الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اذ لم يثبت على العامي الا وجوب الرجوع
الى ما هو الاقرب الى ظنه انه حكم الله في نفس الامر وترجح فرجوعه الى فهم ذلك وتميزه من مسائل الكلامية ومقاصده
الاصولية التي لا دليل على لزوم التقليد فيها وليس عليه متابعة العلماء نعم لو ظهر له بعد امر العلماء بخلافه وتنبيههم اياه
بخطائه خلاف ما فهمه فهو مكلف بح لانه هو مقتضى تميزه وادراكه لا انه تقليد لذلك العالم والحاصل ان العامي
في ذلك كاحد العلماء ومناطه في العمل هو حصول الظن بحكم الله فلو تخلص عن ورطات النزاع بين الاصولي والاخباري
مثلا وعرف بفهمه او بتعليم عالم اياه حقيقة طريقة الاصولي بحيث يحصل له التميز بالاستقلال ولو من جهة الاعتماد
على هذا العالم لا من جهة محض تقليده ثم دار امره في مسائل الفروع بين تقليد رجلين اصوليين احدهما حي والاخر
ميت وحصل له الرجحان في ان متابعة ذلك الميت اقرب الى حكم الله تع للامارات الخارجية والقرائن الدالة عليه
ولو بسبب مدح العلماء ووصفهم ذلك الميت بالاتقان والتحقيق فكيف يجب او يجوز للعالم الذي لا يجوز تقليد الميت
منعه عن ذلك اذ لم يحصل له الظن بقوله بان ما فهمه باطل والحاصل ان التحقيق ان معيار تقليد المقلد ايض هو حصول
الظن بحكم الله فان قلت نعم ولكن شهرة عمل الاصحاب بالمنع عن تقليد الموتى بل ظهور دعوى الاجماع من بعضهم على
حرمته مع وجود الحي يوجب للمقلد الظن بان متابعة هذا الميت ليس حكم الله في نفس الامر اذ المقلد اعم من العامي البحت
فقد يطلع على الشهرة والاجماع المنقول فيصير هذا من قبيل العمل بالقياس المستثنى عن مطلق ظن المجتهد قلت اما
اولا فهذا ليس من باب القياس لكون حرمته قطعيا وغاية الشهرة والاجماع المنقول هو الظن وما ذكرناه برهان قطعي
لا يجوز تخصيصه بالظن وثانيا ان دعوى الاجماع في المسائل الاصولية سيما مثل ذلك في غاية البعد لعدم تداولها
بين اصحاب الائمة ع وانه من المسائل الحادثة ويشير اليه بكون منشاء حدوث التكلم فيه هو اجماع العامة على متابعة الائمة
الاربعة ويشهد بذلك بعض اسندة لا انهم الائمة المناسبة لمذهبهم فلاحظها وثالثا انا لو سلمنا عدم القطع باصل لزوم
متابعة الظن للمقلد وقلنا بانه ظن لا يقاوم هذا الظن الحاصل بالدليل الذي ذكرناه حتى يخصصه ورابعا انا
نقول انما يمنع حصول الظن منه اصلا مع حصول الظن بخصوص المسئلة الفرعية التي قلده فيها الميت فان قلت ان
المسئلة الاصولية احق بالتقديم وحصول الظن في الفروع تابع فاذا حصل الظن بعدم جواز تقليد الميت في الاصول
فكيف يحصل الظن بفتويه في المسائل الفرعية الخاصة قلت نحن لم نلتفت الى الان الى القاعدة الكلية بل كان
نظرنا الى محض الظن الحاصل في خصوص المسائل من جهة انها فتاوى خاصة ماخوذة من ادلة خاصة فلا يرد علينا ما
ذكرت ومع الاغماض عن ذلك نقول لا ريب ان الحيوة والموت لا مدخلية لهما في الظن بحكم الله الواقعي بل انما هو
تابع للماخذ فان القول بعدم جواز تقليد الميت لاجل موته وجواز تقليد الحي لاجل حيوته انما يصح من اجل محض
التعبد ويكون ذلك حكما واقعيا الحكم الظاهري فيؤول الكلام الى ان المقلد يظن من جهة الشهرة والاجماع المنقول
بان حكم الله الواقعي في حقه حكم الله الظاهري له متابعة الاحياء لا الموتى لا انه يظن ان الحكم الواقعي في حقه في المسائل
الفرعية هو ما اخذه عن الحي لا الميت فههنا مقامان من الكلام لا ارتباط لاحدهما بالاخر وقد حصل للمقلد في كل من

المباحث ل

للظن م

المقامين ظنا فعليك بلزوم ترجيح بناء المقلد على ما اداه اليه الظن فى الحكم الظاهرى دون ما اداه اليه الظن فى الحكم
الواقعى ولا ريب ان البناء على الثانى ارجح لكشفه عن الواقع ولان المتتبع يحكم بان مراد الشارع هو تحصيل الاقرب الى نفس
الامر لا مجرد ما يقتضيه الدليل وفى مقبولة عمر بن حنظلة وما فى معناها من الاخبار دلالة على ذلك بالتنبيه الى المجتهد
المقلد كليهما فلاحظها وبالجملة عمل المقلد بقول المجتهد ليس من باب التعبد المحض بل لانه كاشف عن نفس الامر ظنا كما ان
عمل المجتهد على الادلة كذلك ايضا ومن هنا يظهر بطلان القول بان المجتهد انما يعمل على الظنون المعلوم الحجية دون غيرها
فانه لا معنى له الا ان غير تلك الظنون ليست بظن وان قلنا بكونها ظنا فلا معنى لحصول الظن بغيرها مع كونها اكد فى
افادة الظن اذ المراد من الظن الظن النفس الامرى لا بشرط لا الظن بالشئ لو فرض عدم شئ اخر يفيد الظن بخلافه بل لا
يفهم من الظن المعلوم الحجية الا ان الشارع جوز العمل بها مطلقا لا بشرط انها هى فكان الشارع حين قال اعمل بخبر الواحد انما اراد
اعمل بالظن لا بالظن الحاصل من الخبر لانه خبر وهذا انما يحتاج فهمه الى لطف قريحة ثاقبة مر تأمل فيه فعلم من جميع ذلك ان
الدليل فى التقليد ليس محض الاجماعات المنقولة حتى يقال انها صريحة فى الاحياء بل هو انسداد باب العلم وانحصار المناص فى
الظن والاعتماد على اصالة حرمة العمل بالظن فان القدر اليقينى هو اخراج تقليد الاحياء ايضا غير واضح لما مر مرارا وبيناه
هنا توضيحا ونقول على فرض تسليم عموم ما دل على حرمة العمل بالظن فهو مخصوص يقينا بظن المجتهد والمقلد فى الجملة
فان قلنا بان ظن المجتهد والمقلد مجمل فيرد عليه ان العام المخصص بالمجمل لا حجية فيه فى القدر المجمل فلم يثبت حرمة ما
لم يعلم اخراجه من العام واحتمل دخوله وان اردنا ان نثبت القدر المعين وندفع الاجمال فلا ريب انه لا يمكن الا بالظن
فان هذا الاصل لا يتفاوت الحال فيه بين المجتهد والمقلد فكما ان الاصل حرمة العمل بالظن الا ظن المجتهد فكذلك الاصل
حرمة العمل به الا ظن المقلد لذلك المجتهد وكما ان ظن المجتهد المراد اجتهادى غير معلوم ولا يتعين انه اى فرد منه هو هل
ظن المجتهد فى الكلى او المتجزى على طريقة الاصولى والاخبارى ثم هل هو ظن من جدد النظر فى الواقعة او من اكتفى
فيه باستصحاب حال النظر السابق ونحو ذلك من الاحتمالات المحتاج بترجيح احدهما الى العمل بالظن فكذلك الكلام فى تقليد
المجتهد يحتمل فيه هذه الاحتمالات ومن جملة الاحتمالات فى جانب المقلد هو جواز تقليد الميت وعدمه وليس اختيار
احد المذكورات هناك ايضا الا بالظن والترجيح والحاصل ان الاستدلال بعمومات حرمة العمل بالظن استدلال بالظن
بلا ريب سيما مع التصريح باستثناء بعض افرادها فمعنى قولنا الاصل حرمة العمل بالظن الا ظن المجتهد والا تقليد المجتهد
الحى معناه انا نظن حرمة العمل بغيرها ونظن ان حكم الله فى حقنا ترك العمل بغيرها فاذا حصل الظن للمقلد بان ما قاله
الميت هو حكم الله فكيف يقول مع ذلك انى اظن انه ليس حكم الله نظير ما يقول المجتهد انى اظن ان النظر الاول فى الواقعة
كاف للاستصحاب واصالة عدم مانع فى مقابلة اصالة الحرمة غير ما علم يقينا جوازه وهو ما تكرر منه النظر فيرجع الكلام
الى الترجيح بين العام المخصص فى الجملة والخاص الحاصل بخصوص المقام فيجب منا تعيين ما هو الراجح فى النظر فتامل بفكر
دقيق ونظر عميق حتى تعرف الحق والتحقيق فى كل ما يتنازع فيه من الظنون مثل الخبر الواحد والاجماع المنقول بخبر الواحد
وغيرهما ايضا فان التحقيق عدم جواز التمسك فى نفى حجيتها بالعمومات الدالة على حرمة العمل بالظن اذ غايتها الظن بان
العمل بالظن حرام ومقتضى هذه الادلة المتنازع فيها حصول الظن بها بحكم الله نعم فكيف يصح القول بان المظنون
ان حكم الله فى نفس الامر هو حرمة العمل بالظن مع القول بان المظنون ان حكم الله فى نفس الامر هو ما يقتضيه هذا
الدليل الظنى ولم يرجح ظن الاول على الظن الثانى مع ان الثانى فى معنى الخاص والخاص مقدم على العام لو فرض كون
ذلك مسئلة فقهية وسيجئ تمام الكلام فظهر من جميع ذلك انه لا مناص عن الاعتماد على الظن مطلقا حين انسداد باب

بجمع

العلم دائما

العلم وكما علم مما ذكرنا ان الدليل ليس منحصرا في الاجماعات المنقولة التي نقلها صاحب المعالم علم ان الدليل فيه ليس
محض لزوم العسر والحرج ايضا حتى يورد بانه قاطع بتقليد الحي لانه مع انه لا يتم بر اطلاق المنع بل هو اعتراف بجواز
اذا لم يوجد حي مع ان المظ العمو يرد عليه ان هذا الاستدلال انما هو لابطال وجوب الاجتهاد عينا على العوام
ردا على فقهاء الحلب من قال بمقالتهم لا لاجل جواز التقليد بل الدليل عليه هو ما ذكرنا من البرهان العقلي [لاصل ذلـ]
من انسداد باب العلم وانحصار الطريق في العمل على ما هو اقرب الى الحق النفس الامري في نظر المكلف بحسب طاقته
وفيه نعم يجب على العلماء العارفين الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اذا ثبت عندهم بطلان طريقة المقلد اذا كان
المسئلة تقليدية واما المسائل الاصولية كما لا نحن فيه فلا يجب فيه التقليد بل لا يجوز مع ظهور خلافه ومن جميع ذلك [تقليدية]
يظهر حال مباحثة العلماء ومناظرتهم في المسئلة وتحقيق الحال الثمرة في الارشاد والامر بما هو موجب للاستكمال
والردع عما هو ثمرة النقص والوبال فانه لا يمكن للمجتهد الاستدلال على حرمة العمل بتقليد الميت باصل حرمة
العمل بالظن فانه قد بطل جوازه بالبرهان العقلي فان سد باب العلم يوجب جواز العمل بالظن كما ان ظن المجتهد يحصل
من الامارات الفقهية فظن المقلد يحصل بمتابعة المجتهد والمفروض حصول الظن للمقلد بتقليد الميت ولا ريب ان
العمل بالظن الحاصل من عمومات حرمة العمل بالظن مبطل للعمل بالظن وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل فيبقى
الكلام في اثبات المطلب بشيء غير الظن بحرمة العمل بالظن كالتمسك بالشهرة والاجماع المنقول فانهما يدلان على
بطلانه من حيث هو لا من حيث انه ظن وعلى فرض تسليم حصول هذا الظن ففي لزوم امر المقلد به اشكال سيما اذا كان
المقلد عارفا معتمدا على ظنه الحاصل بالمسائل الفرعية من تقليد ذلك الميت وكذلك الكلام في سائر المسائل
الكلامية من توابع اصول الدين الذي لا يثبت الا بالظن والحاصل ان المقلد اذا حصل له الظن في الفروع بقول
الميت فلا معنى لترك هذا الراجح والعمل بقول المجتهد بترك تقليد الميت مع بقاء ذلك الظن بالحكم الفرعي ومما
يؤيد ان بناء المقلد ايضا على الظنون كالمجتهد لا محض التقليد تقديم الاعلم لانه اقوى الامارتين كما مر وفي
الاجماعات المنقولة في تقديم الاعلم اوضح واكثر مما نقل في منع تقليد الميت وقد علل في الاول بكونه اقوى و
ارجح ومما يؤيد كون البناء في الاجتهاد والتقليد على الظن والرجحان لا محض التعبد عدم جواز تقليد المجتهد مجتهدا [يؤكد ذلـ]
اخر كما صرحوا به معللين بان ظنه اقرب وارجح نعم اذا كان المقلد ممن يزول ظنه الحاصل بتقليد الميت في الفروع
بسبب قول المجتهد له انه لا يجوز تقليد الميت بسبب قصور فطنته وقلة ذكائه فلا يبعد القول بوجوب تركه ورجوعه
الى تقليد الحي فينحصر الثمرة في النزاع بين العلماء في ذلك ولكن الكلام في وجوب التنبيه على ذلك من باب الامر
بالمعروف والارشاد كالمسائل الفرعية وعدمه فليتامل واما سائر ادلتهم فاقواها ان المقدمات الظنية
ليس بينها وبين نتايجها لزوم عقلي فدلايل الفقه لما كانت ظنية لم يكن حجيتها الا باعتبار الظن الحاصل معها و
هذا الظن يمتنع بقاؤه بعد الموت فيبقى الحكم خاليا عن السند ولا يمكن التمسك بالاستصحاب لاشتراط بقاء
الموضوع في الاستصحاب وفيه اولا منع امتناع بقائه لقيام العلوم بالنفس الناطقة ولئن سلمنا زوال العلوم
والاعتقادات القائمة بالنفس بواسطة انكشاف نفس الامر له وارتفاع الظن وحصول اليقين باحد الطرفين
او بقائها خاليا عن الاعتقاد فنقول انه لا مانع من ان يكون مستند الحكم هو ظنه السابق المقترن به مع عدم العلم
بالمزيل حال الحيوة مع ان الاستصحاب جواز التقليد للمقلد يدل على جواز التقليد ولذلك قال بعضهم الى
جواز التقليد ولذلك قال بعضهم الى جواز التقليد للمقلد الذي كان يقلده في حيوته بخلاف التقليد الا

واستقربه بعض المحققين من المتاخرين ويمكن ان يعمم الاستصحاب بالنسبة الى الكل فان حكم كل من كان يطلع على ذلك المجتهد
في حال حيوته وعرفه بقابلية التقليد له كان جواز التقليد له فهذا الحكم مستصحب لهؤلاء المقلدين ومنها ان المجتهد اذا مات سقط
اعتبار قوله ولهذا لا ينعقد الاجماع على خلافه وفيه انه لا يلايم مذهبنا في الاجماع فانه لا عبرة عندنا بقول احاد المجمعين
بل انما هو لكشف الاتفاق عن راي رئيسهم وكذلك نقول بعدم ضرر مخالفة معروف النسب مع الحيوة ايضا ومنها
ان متابعة الاعلم والاورع واجب بالاجماع ولا يمكن معرفته في الاموات وفيه مع ما عرفت من عدم صحة اطلاق هذا
الكلام ومنع هذا الاجماع ان تلك المعرفة يمكنه بتتبع الاخبار والسير ومنها ان المجتهد اذا تغير رايه يجب العمل برايه الاخير
وهو غير متميز في الاموات وفيه مع ان التميز يمكن للعلم بتواريخ الكتب المعتمدة وفتاويهم انما يتم فيمن علم فيه تغير الراي
واحتمال التجدد لا يضر للاصل كالحي وههنا وجوه اخر ضعيفة جدا لا نطيل الكلام بذكرها وذكر ما فيها ثم ان صاحب المعالم ره
قال في اخر كلامه على ان القول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا لان المسئلة اجتهادية وفرض العامي فيها الرجوع الى المجتهد
وح فالقائل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى فتويه فيها دور ظاهر وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتوى الموتى في
غيرها بعيد عن الاعتبار غالبا مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي
بل قد حكى الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب انتهى كلامه وقد ذكرنا ما يقرب من بعض هذا الكلام في مسئلة تجزي الاجتهاد
ايضا وفيه ما لا يخفى اذ الفائدة عظيمة جدا سيما لمقلد مجتهد مات مجتهده وهو مستحضر لفتاويه كلها وكذا لمن ليس
في العصر القادر على الاخذ عنه بالرواية فكانه اراد ره بقوله على اصولنا التعريض الى ان العامة لما كان بناؤهم على العمل
بمذاهب الائمة الاربعة فهو كثير النفع عندهم لا عندنا وقد عرفت انه ليس كذلك قوله لان المسئلة اجتهادية فيه ما عرفت
مرارا ان هذه المسئلة من توابع المسائل الكلامية ويجب فيها الاجتهاد لا التقليد على التفصيل الذي مر مرارا من
معذورية الغافل وكفاية الظن مع انه عدم امكان تحصيل العلم ولو بالاعتماد على قول عالم حي او ميت ولا يشترط
في معرفة هذه المسئلة حصول شرايط الاجتهاد في الفروع مع انا لو سلمنا كون المسئلة فرعية فانما يتم الكلام على القول
بعدم التجزي واما على القول به فيجتهد في هذه المسئلة ويقلد الاموات في الباقي قوله ره فالقائل بالجواز ان كان ميتا
الى اخره قلنا نختار اولا الاول قوله فالرجوع الى فتويه فيها دور قلنا فيه انه اذا قاده العقل الى متابعته في هذه المسئلة الاصولية
لحسن ظنه به فلا دور ولو توقف تقليده في الفروع ح على الاعتماد على قوله بسبب حكم عقله في مسئلة اصولية مع انه ينتقض
بالمقلد الذي يقلد العالم الاصولي في الاخذ عن العالم الاصولي دون الاخباري ثم يرجع الى ذلك العالم الاصولي في الفروع
بسبب قوله وثانيا الثاني وما ذكره من بعده عن الاعتبار بعيد عن الاعتبار اذ لا بعد فيه اصلا سيما في البلاد التي لم يوجد
فيها مجتهد حي وامكنهم العمل بالرواية عن الميت فاتفق وجود مجتهد حي بها بعنوان العبور والمرور فيستفتونه في جواز تقليد
الاموات ثم يعملون على قولهم قوله ره مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا الخ قد عرفت الاشكال في تحقق الاجماع وغاية الامر انه
اجماع منقول ظني فاذا حصل الظن للعامي بقول الميت في المسئلة الفرعية انه حكم الله في الواقع فكيف يعارضه الظن
الحاصل له من الاجماع المنقول على عدم جواز العمل بتقليد الميت كما مر نظيره فحاصل التحقيق في المسئلة ان المقلد ايضا كالمجتهد
بناؤه على العمل بالظن لا محض التعبد في تقليد المجتهد وما يتوهم ان المقلد لا يتفطن غالبا الا ان عمله على قول المجتهد من جهة
انه مظنون انه حكم الله بل انما يعمل لانه يجب اجمالا ان العمل بما يقوله حكم الله في حقه لان الاحكام الخاصة كل واحد واحد
منها بالخصوص مظنون له انه حكم الله فهو فاسد اذ الداعي على المتابعة هو الاتيان بما اراده الله منه في كل واقعة وقد تثبت
في هذا المعنى من العظام الى ان شاب فيه فان الطفل في اول الادراك يجزم بان ما علمه امه وابوه هو نفس حكم الله في

الواقع

الواقع فضلاً عن حصول الظن به وكذا يترقى على هذا الحال ويبدل معلمه بمعلم اخر اعلم من الاول الى ان يصل الى حد تقليد المجتهد فلو لم يدع انه جازم بانه حكم الله فلا يصغى الى قولك فانه عن ظان فاذا آل الامر الى العمل بالظن وكلما حصل له الظن بعد سد باب العلم فهو تكليفه سواء كان ذلك بتقليد الحي او الميت وسواء انحصر ظنه في شخص او اختار احد الظنون المتساوية لعدم المرجح ثم ان العمل بكتب الموتى ليس عين تقليد الميت فانه في الغالب اجتهاد في فهم مرادهم وهو في غاية الصعوبة ان لم يبلغ رتبة الاجتهاد ولذلك فصل بعض علمائنا وهو الشيخ ركن الدين محمد بن علي الجرجاني في شرح المبادي على ما نقل عنه قال والاشبه ان يقال ان المستفتي ان وجد المجتهد لم يجز له الاستفتاء من الحاكي سواء كان عن حي او ميت لانه مكلف بالاخذ باقوى الظنين فيتعين عليه كالمجتهد فانه يجب عليه العمل باقوى الدليلين فان لم يجد فلا يخ اما ان يجد من يحكي عن الحي او لا فان وجده تعين ايض وان لم يجده فاما ان يجد من يحكي عن الميت او لا فان وجده وجب الاخذ بقوله وان لم يجده وجب الاخذ من كتب المجتهدين الماضين ونقل مثل ذلك عن الشيخ علي بن هلال ره ايض وانت بعد الاحاطة بما حققناه هنا وفي تقليد الاعلم وغيره تعرف حقيقة الحال وان المعيار متابعة ما يظن انه حكم الله او انه احد من الامور المتساوية منه بها الى ما هو حكم الله او الى ما يحصل به الظن بما يفيد الظن بانه حكم الله والرواية عن المجتهد والفهم عن كتابه بالاجتهاد من هذا القبيل ففي كل مرتبة من المراتب مكلف بالظن بحكم الله منحصرا او في واحد من المحتملات المتساوية ثم ان بعض المتاخرين فصل تفصيلا اخر وقال بجواز تقليد من علم من حاله انه لا يفتي الا بمنطوقات الادلة ومدلولاتها الصريحة او الظاهرة الواضحة دون الافراد الخفية للعمومات واللوازم الغير البينة اللزوم للملزومات كالصدوقين ومن شابههما من القدماء حيا كان او ميتا ولا يجوز تقليد من يعمل باللوازم والافراد الخفية حيا كان او ميتا وهذا في غاية السخافة والغرابة اذ جل الاحكام والفتاوى التي يحتاج اليها الرعية انما يستنبط من القسمين الاخيرين وغالب احتياج الناس الى المجتهد انما هو في ذلك واغرب منه ما يبنى عليه هذا الحكم وهو ان كثرة اختلافهم في القسمين الاخيرين كاشف عن غلطهم بخلاف الاختلاف الحاصل في القسمين الاولين فانه يرجع الى اختلاف الاخبار فان عدم الاعتماد على الاخيرين ان كان لكون الاختلاف ناشيا عن عدم اصابة الحق فالاختلاف في العمل بالاخبار ايض مبني على اختلافهم في الترجيحات المامور بها بينهما فالترجيح انما يصدر من راي المجتهد وفكره والغلط فيه ايض غير عزيز مع ان الفرق بين الظواهر والنصوص وغيرها ايض من الامور الاجتهادية فرب ظاهر عند بعضهم هو خفي عند اخر وبالعكس الى غير ذلك من المفاسد الواردة على هذا التفصيل لا يخفى على من تامله

تنبيه اختلفوا في جواز خلو العصر عن المجتهد ذهب الاكثرون الى جوازه ومنعه الحنابلة والاول اظهر وبتفرع عدم الجواز على القول بعدم جواز تقليد الميت ويلزم على القائلين بجواز تقليد الميت ايض على هذا انه يجب ان لا يخ العصر من الرواة عن الموتى ايض ولا يخفى ضعف التفريع وستعرف وجهه لنا انه لا دليل على الاستحالة وما يستدل به من قوله لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى ياتي امر الله او يظهر الدجال لا دلالة فيه على المقصد لمنع استلزام كون طائفة على الحق على وجود المجتهد اذ يكفي في كونها على الحق ولو بالاتيان بما اقتضاه التكليف على حسب الوسع والطاقة وكذا لا يدل عليه ما ثبت عندنا ان الله في كل عصر حجة يبين لهم ما يحتاجون اليه فان ذلك منقوض بعدم الوصول الى الامام الذي هو الحجة الواقعية وتحقيق هذا المطلب انه لم يعلم من النواميس الالهية والطريقة المستمرة في سلوكه مع عباده لزوم تبليغ الاحكام والشرايع السمعية الى كل احد من العالمين في كل عصر ومصر بحيث لم يشذ عنهم واحد بل كان يكتفي بالبلوغ الى الاغلب فيما جرى العادة ببلوغه ايام بل يكتفي بالبلوغ في الجملة كما هو المشاهد في حال نبينا اذ من المعلوم انه لم يصل كل طريقة الاسلام الى جميع اطراف العالم في عصره بل ولا الى جميع احاد المكلفين في الامصار القريبة منه وكذا الحال في الائمة بعده بل الامر فيهم اظهر والجمع لعدم اقتدار اغلبهم على نشر الاقل من التكاليف ايض وكذا لم يجر العادة باخذ الحاضرين عنده وعندهم جميع ما بلغوه على ما هو

منتبا د

الشامل

الاعصار

عليه في نفس الامر بل كانوا يكتفون عنهم بما يفهمونه ويقررونهم على ذلك كما اشرنا اليه مرارا سيما في مباحث خبر الواحد فلزوم الرجوع
الى المجتهد الحي على القول به انما هو مع الامكان وعلى قدر ما جرى العادة بوصول حكمه الى المقلدين وعلى هذا فعلى القول بجواز
تقليد الميت فربما لا يتمكن المكلف على الرواية عن الموتى ايض ولا على درك مقاصدهم من كتبهم او لا يجدون من الكتب شيئا فلا
فايدة في تجويز تقليد الموتى للفرار عن الاشكال المذكور ايض فمقتضى سيرة الله تعالى مع عباده على ما هو مقتضى العقل والعدل
المشاهدة بالعيان هو العمل على ما هو علم انه من الله سواء كان باليقين المصطلح او باعتقاد المكلف ثم بالظن به من الباب الذي
هو التجزي من المجتهد الحي ان اشترطناه او بالرواية عن الميت ايض ان قلنا به ثم ما يحصل به الظن من تقليد العوام وفي كل ذلك اما
بالمتعين او من جهة كونه احد الظنون واما لزوم العمل بالاحتياط فلم يقم علينا حجة به كما حققناه في محله فانه لا دليل على وجوبه عقلا [التعيين]
ولا شرعا عند المقلدين حيث يريدون الاجتهاد في المسئلة من جهة كونها كلامية ولا عند المجتهدين الناظرين في المسئلة لاجل ارشاد
العوام وامرهم بما يتكلمون به نفوسهم لما بيناه بل تكليفهم ان لا يتركوا مجموع المحتملات التي يقطعون او يظنون ان التكليف ليس خارج
عنها والحاصل ان اشتراط العمل بقول النبي او الامام او المجتهد الحي او الرواية الموتى وعن كتبهم في كل عصر ليس الا بالنسبة الى
المتمكنين ولا يجب على الله تمكين الكل عن ذلك اذ لو كان واجبا امكن الكل عن ذلك والتالي باطل كما عرفت والمقدم مثله فالتكليف
ح في بيان تكليف الغير المتمكنين وقد عرفت ان الاحتياط غير واجب فيعملون على مقتضى اصل البراءة في التعيين وفي لزوم الاتيان [اليقين]
بالمتعدد والمتكرر ومن ذلك يظهر الجواب عما يقال انه لو لم يجز تقليد الميت فيلزم العصر الخالي عن المجتهد الحي ان يكون كلهم فساقا
لتركهم الواجب الكفائي فيتعطل الاحكام لانا نقول مع ان الاشكال يرد على القول بجوازه ح ايضا من جهة تعطل القضاء لانه
مختص بالمجتهد عندهم ومنقوض بالصنايع الواجبات الكفائية غالبا ان الوجوب الكفائي انما يسلم مع الامكان والقول
بان انعدام المجتهد في جميع الاوقات من جهة تقصير المكلفين ثم مع انه يقتصر طبقة من المكلفين فانعدام المجتهد فلا يجب للطبقة
الثانية لاستحالة تحصيل الاجتهاد من دون الاستاد والكلام فيه هو الكلام في غيبة الامام ع بسبب تقصير الرعية في الطبقة
الاولى وان كان يمكن دفع ذلك بانه علة عدم قابلية الطبقة الثانية وعدم تهيؤهم بظهوره ومعرفة امامهم انه اذا ظهر لا
يعتنونه من جهة سوء سيرتهم فيجتاح اخبارهم صار سببا لعدم ظهوره في الطبقة الثانية ايض بخلاف المجتهدين ومن ذلك [يعتنونه]
يظهر الجواب عما يقال ان تقليد الاموات لو كان جائزا لخرج الاجتهاد عن الوجوب الكفائي لان المسلم من وجوبه الكفائي انما
هو في الجملة وهو وقت ثبوت الاحتياج مع انه يمكن منع الملازمة ايض اذ العادة قاضية بعدم كفاية تقليد الاموات
في جميع ما يحتاج اليه الناس في كل عصر سيما في الفروع المتجددة والاحكام الحادثة وخصوصا من جهة انه حصول الاجتهاد
امر تدريجي ولبس بدفعي فعدم الاحتياج في ان من الاوان لا يستلزم رفع وجوبه لتدارك الحوائج المترقبة والتعاقد منه [والتقاعد]
يوجب التعطل عند نزول الواقعة فالحكمة الالهية تقتضي تحصيله قبل نزول الواقعة هذا كله مع ان القضاء يحتاج الى
المجتهد الحي عندهم فلا يكفي جواز تقليد الميت في الاحكام مطلقا **خاتمة في التعارض والتعادل**
والترجيح **قانون** تعارض الدليلين عبارة عن تنافي مدلوليهما وهو لا يكون في قطعيين لاستحالة اجتماع
النقيضين وما ذكرنا في مباحث الاجماع من امكان تحقق الاجماع على طرفي النقيض فهو ليس على حكم واحد بل انما هو على
الحكمين المختلفين بسبب لاختلاف الاوقات مثل ما لو انعقد الاجماع على ما هو مقتضى التقية مرة وعلى ما هو الحق مرة
اخرى وحقيقة ذلك ايض يرجع الى العدم لان ذلك انما يتصور بالنسبة الى الشخصين اطلع احدهما على احد الاجماعين
والاخر على الاخر والا فبالنسبة الى الشخص الواحد لا يتحد مورد الاجماع وكذلك الخبران القطعيان كذلك وكذلك لا يكون
في قطعي وظني لانتفاء الظن عند حصول القطع فالتعارض انما يكون بين دليلين ظنيين وهو قد يحصل بين المتناقضين

وقد يحصل بين العموم والخصوص من وجه وقد يحصل في غير ذلك قالوا ان العمل بهما من وجه اولى من اسقاط احدهما
بالكلية ومرادهم من الاولوية التعين كما في قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وهو صريح العلامة ثم ان في
بيان يحصل الجمع بين الدليلين غالبا بحمل العام على الخاص في العام والخاص المطلقين وبحمل كل من المتناقضين على بعض
افراد موضوع الحكم واما الاعم والاخص من وجه فلا يمكن تخصيص كل منهما بالآخر للزوم التساقط اللهم الا ان يرجع
احدهما الى بعض افراد العام ويبقى الآخر على عمومه كما سنشير اليه وان لم يكن ذلك فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية
واما بين الامر والنهي فقد يمكن الجمع بحمل الامر على الرخصة والنهي على المرجوحية فيحصل الكراهة ولا يلتفتون في هذا
المقام الى ملاحظة التراجيح والقوة والضعف كما اشرنا اليه في مبحث تخصيص العام بمفهوم المخالفة وقال في تمهيد
القواعد في مقام التعليل لهذا الحكم لان الاصل في كل واحد منهما الاعمال فيجمع بينهما بما امكن لاستحالة الترجيح من
غير مرجح ولم افهم معنى قوله لاستحالة الترجيح من غير مرجح اذ المفروض عدم ملاحظة المرجح والا فقد يوجد المرجح
لاحدهما وتوجيهه ان يقال ان مراده اذا امكن العمل بكل منهما ولو كان بارجاع التوجيه الى كليهما فمع ذلك لو عمل باحدهما
وترك الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح اذ المفروض ان موضوع الحكمين متغاير في الدليلين فلا معنى لملاحظة المرجح بينهما
لان كل واحد من الدليلين ح دليل على حكم شيء آخر فضعف احدهما بالنسبة الى الآخر لا يصير منشأ لترك مدلوله
وذلك كما لو فرضنا ان واحدة من المسائل الفقهية تثبت بنص الكتاب واخرى مباينة لها بخبر واحد فبعد ملاحظة القرائن
المخرجة للفظ عن الظاهر يصير موضوع الدليلين مختلفا فالعمل على احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح اذ كل منهما قائم دليل
على طبقه وتكليف المكلف في كل مسئلة العمل بمقتضى ما يدل عليه دليلها فالعمل باحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح
هذا ولكن الاشكال في معنى قولهم هذا ومرادهم من الجمع فان كان مرادهم وجوب التفحص والتفتيش عن القرائن والامارات
اللفظية والحالية والتعارفية وتحصيل ما ظهر للمجتهد انه قرينة على ارادة خلاف الظاهر من كل من الدليلين كما في صلوة
العاري قائما او جالسا كما مر او من احدهما كما في العام والخاص المطلقين كما اشرنا في موضعه او كما في العام والخاص من
وجه كما اذا قام قرينة على ارادة بعض الافراد في احدهما دون الآخر وهكذا فلا ريب ان الامر كما ذكروه ولكن ينبغي
التامل في القرينة انه اذا قامت على معنى خلاف الظاهر في الدليل الاقوى لم يوجب تقديم الاضعف على الاقوى بل
لا بد ان يكون تلك القرينة قوية بحيث تغلب قوتها على ظهور الدليل الاقوى حتى لا يلزم ترجيح الاضعف على الاقوى
مثلا اذا وقع التعارض بين خبر الواحد وظاهر الكتاب لكن كان هناك خبر آخر معمول به عند المعظم ان المراد بظاهر
الكتاب هو خلاف ظاهره فيعمل على الدليلين ولم يستلزم ذلك تقديم الاضعف على الاقوى مثلا اذا ورد خبر في
جواز التكلم والقراءة عند سماع صوت قاري القرآن فهو معارض لقوله تعالى فاذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا
ثم نقول ان صحيحة زرارة المفسرة للآية بقوله ع يعني في القرآن خلف الامام قرينة لارادة خلاف الظاهر من الآية
ثم يجمع بين العمل بالرواية الاولى وظاهر القرآن بحمله على القراءة خلف الامام فيجوز التكلم والقراءة في غير خلف
الامام عند قراءة القرآن وان كان مرادهم كما هو ظاهر كلماتهم ان محض الجمع بين الدليلين يكفي لاخراج احدهما او
كليهما عن الظاهر وان لم يظهر للمجتهد قرينة توجب ظهور المعنى المخالف للظاهر له بحيث يمكن التمسك به في مقام الاستدلال
فلا دليل عليه ولا برهان يرشد اليه بل ربما يوجب هجر الدليل الشرعي راسا والاخذ بما لم يصدر من الشارع اصلا
فلا دليل على ارجاع كل من المتناقضين الى بعض الافراد لبعض المناسبات الجزئية والاستحسانات كما فعلوه في
حمل الولد في الاحاديث الدالة على حضانة الاب على الذكر والام على الانثى الا ان يكون الشهرة قرينة على انه

بين العموم والخصوص من وجه … المطلقين وبين …

كان هناك دليل يدل عليه خفي علينا كما في صلوة العاكر وان كان بناؤهم في ذلك على محض الجمع بين الدليلين فلا
وجه له بل خلاف المستفاد من الاخبار فانهم ع كانوا اذا سئل عن اختلاف الاخبار حكموا بالرجوع الى المرجحات من ملاحظة
الافقه والاعدل وغير ذلك ولم يحكموا بالجمع مهما امكن حتى بالمعنى المذكور بل يظهر من كثير من الاخبار انهم كانوا
يتكلمون على سبيل الاختلاف والتعارض حتى انهم قالوا ان الاختلاف منا وانه ابقى لنا ولهم وربما يجيبون عن اشكال
الاختلاف الوارد في اخبارهم واخبار ابائهم باختيار احدهما ولم ينكروا الاختلاف ولم يامروهم بالجمع بينهما ولو
بالتاويلات البعيدة واما الشيخ ره فما بنى عليه من التاويل فهو ليس من باب الجمع بين الدليلين غالبا بل هو يلاحظ
المرجحات اولا ويقدم الراجح ثم يذكر المخالف ويأوله بما لا ينافي الراجح لما ذكره في اول التهذيب من ان بعض المسترشدين ارتد
عن المذهب بسبب حصول التناقض في اخبار الائمة ع واراد بذلك رفع التناقض بابداء الاحتمال الغير المنافي وحاصله
ان هذا الحديث اذا كان محتملا لهذا المعنى فلا تناقض لاحتمال ان يكون مرادهم ذلك وكان عليه قرينة حالية او
مقالية ذهبت بالحوادث ولكن هذا لا يصير حجة شرعية ولا يجوز التمسك به بمحض الاحتمال اذ الحجة انما هو القطع بمراد
الشارع او الظن القائم مقامه واما مجرد الاحتمال فكلا والحاصل انه لا ريب ولا شك في وجود التعارض بين الادلة
الفقهية فما وجد فيها قرينة من نفس المتعارضين او من خبر معتبر او اجماع بسيط او مركب ونحو ذلك توجب انفهام
معنى يمكن معها العمل بكليهما على الوجه الصحيح المدلول عليه بالدلالة الحقيقية او المجازية المعتبرة الظاهرة بسبب
وجود القرينة الظاهرة والعلاقة الواضحة بحيث لم يوجب طرح الاقوى واخراجه عن النظر بسبب الاضعف فلا
شك ولا ريب في وجوب الجمع بينهما وعدم جواز طرح احدهما واما ما لم يقم عليه حجة ولا قرينة توجب حمل
اللفظ عليه عرفا ولغة فلا حجة فيه سيما اذا وجب الخروج عن ظاهر الاقوى الى الاضعف ولكن لا مانع من ابداء
الاحتمال في مقام رفع التناقض في نفس الامر كما فعله الشيخ ولكن بشرط ان لا يجعل حجة في حكم شرعي فان كان
مرادهم من قولهم الجمع مهما امكن اولى من طرح احد المذكورين فنعم الوفاق وان ارادوا او لوية في غير ذلك ايضا
ووجوب تعاطي التاويل في احد الدليلين واخراجه عن النظر او كليهما بمحض الجمع بينهما فلا دليل عليه ومن جميع ذلك
ظهر ان محض كون احدى الامارتين عاما مطلقا والاخرى خاصا مطلقا لا يوجب التخصيص وان كان العام اقوى بسبب
الاعتضادات ولذلك ترى الفقهاء كثيرا ما يطرحون النص المخالف للاصل مع ان الاصل عام وهو خاص ومن
تلك المواضع رد رواية سيف بن عميرة الصحيحة الموثقة الدالة على جواز التمتع بامة المرءة بدون اذنها بانها
منافية للاصل وهو تحريم التصرف في مال الغير فيحتاج التخصيص الى قرينة قوية تكسر سورة العام كما في المثال
الذي قدمناه وقد استدل بعضهم في تقديم الجمع بين الدليلين بان دلالة اللفظ على جزء مفهومه دلالة
تابعية للدلالة على كل مفهومه ودلالته على كل مفهومه اصلية فاذا عملنا بكل واحد منهما من وجه دون اخر فقد
تركنا العمل بالدلالة التابعية فاذا عملنا باحدهما وتركنا العمل بالاخر بالكلية تركنا العمل بالدلالة الاصلية ولا
شك في ان الاول اولى واعترضه العلامة في النهاية على ما نقل عنه بان العمل بكل واحد منهما من وجه عمل
بالدلالة التابعية من الدليلين معا والعمل باحدهما دون الاخر عمل بالدلالة الاصلية والتابعية في احد الدليلين
وابطالهما في الاخر ولا شك في اولوية العمل باصل وتابع على العمل بالتابعين وابطال الاصلين ونظر فيه
بعضهم بان العمل بتابع واصل انما يكون راجحا على العمل بالتابعين اذا كانا من دليلين اما اذا كانا من دليل
واحد وكان التابعان من دليلين فلا وهو ظاهر فان فيه تعطيلا للفظ الاخر والغاء له بالكلية ومن المعلوم ان تعطيل ... (ادلة التعطيل)

اولى من التعطيل اقول ويظهر ما في هذا النظر مما قدمناه ويتحقق المعارضة ان العمل بالدليلين ح خروج عن كلام
الشارع رأسا لاستحالة العمل على حقيقتهما وعدم قرينة معينة لذلك التجوز بحيث يكون مقبولا عند اهل اللسان بخلاف
ما لو عمل على حقيقة احدهما فانه لا مانع منه ولا مؤاخذة في ترك الآخر لاصل البراءة واستحالة العمل عليهما معا على ما
ورد عليه خصوصا مع ملاحظة ما ورد من الشارع من التخيير في العمل بايهما ثم ان الشهيد الثاني ره بعد ذكر ما نقلنا عنه
في التعارض ولزوم الجمع بين الدليلين مهما امكن جعل من فروع الجمع بين الدليلين اعمال البينتين القائمتين على ملكية
رجلين يدهما ثابتة على دار على السواء او لم يكن يد احدهما عليها والتحقيق فيه ان ذلك يصح بعد ملاحظة الترجيح
في البينتين وانتفائه فيهما وتعادلهما وكيف كان فيمكن القدح في ذلك التفريع لامكان استناد التنصيف الى ترجيح
بينة الداخل فيعطى كل منهما ما في يده او ترجيح بينة الخارج فيعطى كل منهما ما في يد الاخر اذ دخول اليد وخروجها اعم
من الحقيقي والاعتباري كما حقق في محله ويمكن استناده الى التعارض والتساقط والتحالف فينصف بعد التحالف
فيجري مجرى ما لو ثبت يداهما عليها ولم يكن هناك بينة كما هو المشهور ولكن يقع الاشكال هنا في وجه التنصيف ولعل
وجهه ان اليد وان كانت دالة على الملك لكنها انما تدل على الملك في الجملة لا بعنوان الاستيعاب فقط بحيث يعم
جميع الموارد فالقدر المسلم فيما ثبت اليدان عليها على السواء انما هو الملك في الجملة لكل منهما وهو مقتضى حمل فعل
المسلم على الصحة منضما الى دلالة يده على الملكية بحيث لا مرجح لاحدهما على الاخر فيحكم بالشركة اذ هو مقتضى تواردهما
على وجه الصحة والحكم بالتسوية لرفع التحكم ولكن هذا لا يتم في الدليلين اللفظيين اللذين لهما حقيقة ومجاز مط بل
يحتاج الى قرينة مصححة لارادة خلاف الظ ثم قال بعد التفريع المذكور ولو كان بين الدليلين عموم وخصوص من
وجه طلب الترجيح بينهما لانه ليس تقديم خصوص احدهما على عموم الآخر اولى من العكس وذكر جملة من فروعه تفضيل فعل
النافلة في البيت على المسجد الحرام فان قوله ع صلوة في مسجدي هذا تعدل الف صلوة فيما عداه الا المسجد الحرام يقتضي
تفضيل فعلها فيه على البيت بعموم قوله ع فيما عداه وقوله ع افضل صلوة المرء في بيته الا المكتوبة يقتضي تفضيل
فعلها فيه على المسجد الحرام ومسجد المدينة قال ويترجح الثاني بان حكمة اختيار البيت عن المسجد هو البعد عن الرياء المؤدي
الى احباط الاجر بالكلية وهو حاصل مع المسجدين واما حكمة المسجدين فهي الشرف المقتضي لزيادة الفضيلة على ما عداهما
مع اشتراك الكل في الصحة وحصول الثواب ومحصل الصحة اولى من محصل الزيادة ويمكن رد هذا الى الاول بعين صورة
التعارض التي يجمع فيها بين الدليلين مهما امكن فيعمل بكل منهما من وجه بان يحمل عموم فضيلة المسجد على الفريضة وعموم
فضيلة البيت على النافلة لان النافلة اقرب الى مظنة الرياء من الفريضة وهذا هو الاصح وفيه مع ذلك اعمال الدليلين
وهو اولى من اطراح احدهما اقول الفرق بين المقامين ان في الاول يرجح الرواية الدالة على فعل النافلة في البيت و
يطرح دلالة الرواية الاولى على استحبابها في المسجد في ضمن عموم صلوة في مسجدي وفي الثاني لم يطرح تلك الدلالة بل خص
عمومها بامر خارجي وحمل قوله ع صلوة في مسجدي على ارادة صلوة فريضة والامر الخارجي هو عدم مزاحمة الرياء للفريضة غالبا
فهو قرينة على انه ع اراد منها صلوة الفريضة فالجمع بين الدليلين صار بابقاء احد العامين من وجه على عمومه وهو ما دل على
البيت وبتخصيص العام الآخر وهو صلوة في مسجدي بالفريضة بامر خارجي لا بالعام الآخر حتى يلزم المحذور فظهر بذلك
امكان الجمع بين العامين من وجه في العمل في الجملة ولكن لا بد ان يكون القرينة مما يعتمد عليها كما اشرنا سابقا والذي ظهر
ذكره هنا ليس بذلك المعتمد لان عمل الاصحاب والشهرة بينهم صار قرينة مرجحة لهذا الحمل وان وردت روايات معتبرة
في استحباب النافلة في المسجد ايضا وعمل بها الشهيد الثاني ره في بعض تاليفاته ثم ذكر في التمهيد فرعا آخر للعاملين من وجه

ثم قال فائدة اذا تعارض ما يقتضي ايجاب شيء مع ما يقتضي تحريمه فانهما يتعارضان كما قاله في المحصول وغيره حتى لا يعمل باحدهما
الا لمرجح لان الخبر المحرم يتضمن استحقاق العقاب على الفعل والموجب يتضمنه على الترك وجزم الامدي وجماعة بترجيح المحرم لان عنايته
بدفع المفاسد ولكن ذكر الامدي وابن الحاجب ايضا انه يرجح الامر بالفعل على النهي عنه وفي معنى ما ذكرناه ما لو دار الامر بين
ترك المستحب وفعل المنهي عنه ثم ذكر له فروعا اقول ومن ذلك يظهر ان مرادهم من الجمع بين الدليلين هو ما ذكرنا من ان المراد
العمل بهما على مقتضى طريقة اهل اللسان في اخراج الكلام عن الظاهر لا مطلق التوجيه والتاويل كيف ما اتفق ويظهر بطلان ما
قد يتخيل ان الجمع ح ان يحمل الامر على الرخصة والنهي على المرجوحية اذ ذلك خروج عن مقتضى الدليلين بلا دليل فلا بد من الرجوع
الى المرجحات واختيار احدهما وطرح الاخر بسبب الترجيح او العمل على احدهما لو لم يحصل مرجح من باب التخيير كما سيجيء وقطع الاعتناء
بالدليلين والجمع بينهما لا يصير موجبا للتاويل لا يقال ان التعارض وعدم امكان العمل على حقيقة الامارتين قرينة على ارادة
المعنى المجازي المحتمل فان اتحد المجاز فهو متعين والا فالاقرب ان لم يتفاوت فالتخيير وذلك لان المظنون ان اصل الامارتين
من الشرع وان حصل الاشكال في المراد بسبب التناقض والتعارض لانا نقول اولا انا نمنع الظن بكون الامارتين من الشرع مع
حصول التناقض بل المظنون انما هو احدهما سلمنا لكن لا نسلم انه لا بد ان يكون مدلول كل واحد منهما مراد الشارع ولو على
سبيل المجاز اذ يحتمل ان يكون احدهما مورد التقية فيجب الغاؤها راسا فلا دليل على وجوب التاويل واستعمال كل منهما
اذ لم يقم دليل عليه بل لا دليل على جوازه ان اريد الاستدلال به نعم لا نضايق عن تاويل المرجوح بما لا ينافي الراجح كما فعله
الشيخ من باب الاحتمال ولكن لا يمكن الاعتماد عليه في الاستدلال فاذا اردت المعنى الحقيقي لقولهم الجمع مهما امكن اولى من
الطرح فهو انه يجب التفحص والتفتيش عن القرائن والعلامات حتى يظهر لك المعنى الصحيح والمراد اللائق بشرط عدم اخراج الكلام
التفحص
عن ظاهره كما بيناه سابقا وحقيقته يرجع الى انه لا بد ان يتامل حتى يظهر ان الموضوع في الامارتين واحد او مختلف وان التعارض
الظاهر بينهما هل هو واقعي او هو كان في نظر الظاهر ثم العمل على مقتضاه فخذ هذا ودع عنك ما سواه مما يتعاوره الغافلون العارون
من التحقيق ثم ان المعارضة بين الامر والنهي قد يكون بسبب ورودهما على موضوع واحد فيحصل الاشتباه في الحكم وقد يكون
بسبب اشتباه الموضوع بين المامور به والمنهي عنه كاختلاط موتى المسلمين بموتى الكفار فيتردد الامر بين وجوب غسلهم والصلوة
عليهم وحرمتهما والاشهر وجوب غسلهم جميعا والصلوة عليهم لكن بقصد المسلمين فيكون من باب تخصيص العام بالنية ثم ذكر
في التمهيد بعد ذلك تعارض الاصلين وقال انه يعمل بالارجح منهما بالاعتضاد وان فقد ففي المسئلة وجهان وفروع ذلك كثيرة
جدا وذكر كثيرا منها فيه منها مسئلة تعارض الاستصحابين في الذبابة التي وقعت على نجاسة رطبة ثم سقطت على
ثوب وشك في جفاف النجاسة واستوجه في التمهيد نجاسة الثوب لان استصحاب الرطوبة طار على طهارة الثوب وفيه
تامل وقد اشرنا في مبحث الادلة العقلية الى جواز العمل بالاصلين المتنافيين في الجمع فراجع **قانون** تعادل الدليلين
عبارة عن تساوي اعتقاد مدلوليهما ولا ريب في امكانه ووقوعه عقلا كحصول البرد والتواتر في زمن الصيف تواتره بدلالة
على المطر وكونه في الصيف على عدمه واما شرعا فاختلفوا فيه والاشهر الاظهر امكانه ووقوعه خلافا لبعض العامة لنا
انه لا يمتنع ان يخبرنا رجلان متساويان في العدل والثقة والصدق بحكمين متنافيين والعلم به ضروري وتعادل الامارتين
قد يكون في المسئلة كحديثين متساويين دل احدهما على وجوب شيء والاخر على حرمته وقد يكون في موضوعها كالامارتين
المختلفتين في تعيين القبلة مع تساويهما وقد يكون في الحكم والفعل كالبينتين المتساويتين وايضا قد يكون
التعادل في حكم مع تنافي الفعلين كالمثال الثاني وبالعكس كالمثال الاول واحتج المنكر بانه لو تعادلت الامارتان على
الحظر والاباحة فلا يجوز العمل بهما معا لتنافيهما ولا تركهما معا للزوم العبث في وضعهما على الحكيم ولا بواحد معين منهما للزوم الترجيح

بلا مرجح ولا بواحد لا بعينه فانه في معنى اباحة الفعل فيرجع الى الثالث فانّ الاباحة هو واحد معيّن منهما وقيل انا نختار تركهما ويرجع الى الاصل ولا محذور اذ لم يثبت في الخارج انحصار التكليف بهما وان ثبت فنختار الرّابع ونقول انه لا يستلزم الاباحة بل انما يستلزم الواختار رها الامة وهو مثل التخيير بين تقليد مجتهدين متساويين في العدل والعلم مع تخالفهما في الاباحة والحظر فباختيار تقليد المبيح يصير مباحا وباختيار تقليد الحاظر محظورا ثمّ ان المجتهد يختار في العمل بايّ الامارتين شاء ويخير مقلّده كذلك واما التخيير في الحكم والقضاء فالتعيين الى القاضي ولا يجوز تخيير المتداعيين لنا فانه مع قطع الخصومات لاختلاف الدواعي وفي جواز اختيار القاضي ترجيح احدهما في صورة اخرى في اخرى قولان الاقوى نعم لعدم المانع ثمّ انهم اختلفوا في صورة التعادل فالمشهور المعروف من محققي اصحابنا التخيير وقيل بتساقطهما والرّجوع الى الاصل وقيل بالتوقف وسيجيء تمام الكلام **قانون** الترجيح في اللغة هو جعل الشيء راجحا وفي الاصطلاح هو اقتران الامارتين بما تقوى به على معارضها وهو المناسب للتعارض والتعادل اللذين يستعملان معرفي هذا الباب فانهما صفتان للامارة لا فعلان للمجتهد وكذلك الترجيح نعم يستعمل الترجيح بمعنى اخر وهو تقديم المجتهد احدى الامارتين على الاخرى للعمل بها ولمّا لم يكن ذلك الّا في الامارتين لعدم تصوّر التعارض في غيرهما كما مرّ فيحتاج الى مرجّح للتقديم حذرا عن التحكم وذلك المرجّح هو اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها فهذا الاقتران الذي هو سبب الترجيح سمّي في اصطلاح القوم بالترجيح فما عرّفه بعضهم بتقديم امارة على اخرى في العمل بمؤدّاها فبالّا للتعريف الذي ذكرنا اليه في محله اذ التعريف الاوّل انما هو لنفس الامارة الراجحة والثاني لفعل المجتهد مع انه يمكن ان يقال مبدء الاشتقاق فيهما ايضا مختلف كما اشرنا اليه في لفظ الترجيح بلا مرجح في مبحث اخبار الآحاد فانّ مبدء الاشتقاق في فعل المجتهد هو الاختيار والتقديم كلفظ الترجيح في اللفظ المذكور وفي الترجيح الذي هو صفة الامارة هو الرجحان بمعنى الاشتمال على المزية والمصلحة كلفظ المرجّح في اللفظ المذكور فلا معنى لترجيح التعريف الثاني على التعريف الاول كما فعله المحقق البهائي ره والشارح الجواد ره ولا مشاحة في الاصطلاح نعم للاعتراض عليه وجه لو لم يثبت الاصطلاح باطلاق الترجيح على فعل المجتهد ايضا ولعلّ المناقشة انما هو من يمنع ذلك ووجهه انّ مصدر التفعيل لنسبة بفعل المجتهد من الامارة والامر في ذلك سهل واذا حصل الترجيح لاحدى الامارتين يجب تقديمها لئلا يلزم ترجيح المرجوح وقيل انّ الحكم ح ايضا امّا التخيير او التوقف لان زيادة الظنّ لو كانت معتبرة في الامارات لكانت معتبرة في الشهادات والتالي باطل فالمقدّم مثله وفيه منع الملازمة وبطلان التالي كليهما لانّ المدار في البينة على التعبد بخلاف الاجتهاد ثمّ انّ المرجحات يتصوّر في كلّ الامارات ولكنهم خصّوا الكلام بذكر المرجّحات في الاخبار ونحن ايضا نذكرها اوّلا ثم نشير الى حكم الباقي فنقول انّ الترجيح بينها امّا من جهة السند او من جهة المتن او من جهة الاعتضاد بالامور الخارجة واعلم انّ مرادنا في هذا المقام في كون كلّ من المذكورات مرجّحا انما هو اذا قطع النّظر عن غيره من المرجحات ففي مقام ذكر كل منها لا ينبغي اشتراط عدم المرجوحية من جهة اخرى كما يظهر من العلامة في النهاية من حيث اشترط في كون علوّ الاسناد مرجّحا ان لا يكون في سند الرواية الاخرى كثرة الرواة وتعددها في كل طبقة وان تساووا في تمام الصّفات فانّه مما لا حاجة اليه ههنا امّا الترجيح من جهة السند فمن وجوه الاوّل كثرة الرّواة اي تعددها في كلّ طبقة فيرجح ما رواته اكثر لقوة الظنّ لتعاضد الظنون الحاصلة بعضها ببعض وهذا هو الذي قد ينتهي الى التواتر وافادة اليقين الثّاني قلّة الوسائط وهو الذي يسمّونه علوّ الاسناد فهو راجح على ما كثرت وسائطه لانّ تطرّق احتمال الكذب والسّهو والغلط وغيرها في الاوّل اقلّ وهو واضح وعادت العلامة في النهاية بالتعدد والقلة فيكون راجحا من هذه الجهة وهذا انما يتمّ فيما لم يعلم ادراك كلّ من الوسائط للاخر وكان الفاصلة بين المروي عنه والامام المروي

مدة يستبعد طول عمر هذه الوسايط بحيث يستوعبها وأمّا فيما علم فيه الحال وادراك كل منهما لمن يوثق به وشاع روايته عنه
فلا وجه له الثالث رجحان راوي احدهما على الآخر من حيث الصفات الموجبة لرجحان الظن مثل الفقه والعدالة
والضبط والفطنة والورع ولا يخفى وجه الترجيح لان الفقه يوجب معرفة اسباب الحكم وموارد وروده ومناسبة حال
المروي وكيفية الرواية وذكر حال السماع مما يتفاوت به فهم المخاطب لمعنى الحديث وكذلك ساير الصفات المذكورة يوجب
الظن بالصدق وعدم الغفلة فيحصل الفرق بين العالم والاعلم والورع والاورع والضابط والاضبط وهكذا وليس ذلك
من قبيل المجتهدين الا اذا جعلناهما من باب الامارة للمقلد كما في المجتهد وقد عرفت الاشكال فيه فيندرج في ذلك تفاوت
مراتب العدالة بسبب تكثر الوحدة الاثنين او الاكثر وامور اخر مثل كون احد الراويين مباشرا للقضية دون الاخر كما يقدم
رواية ابي رافع ان النبي صلعم تزوج بميمونة وهو محل وكان هو السفير بينهما على رواية ابن عباس بانه نكحها وهو محرم وكذلك
كون احدهما مشافها للمروي عنه دون الآخر وكذلك كون احدهما قريبا منه والآخر بعيدا وهكذا ويندرج في الترجيح باعتبار
السند ما كان احد الراويين غير مشتبه الاسم دون الآخر وأمّا الترجيح من جهة المتن فهو ايضا من وجوه الاول تقديم
المروي باللفظ على المروي بالمعنى وتسوية الشيخ بينهما اذا كان راوي المعنى معروفا بالضبط والمعرفة ضعيف في هذه
المعرفة شرط جواز ذلك لا شرط المساوات ولا ريب ان الاول ابعد من الزلل الثاني تقديم المقروّ من الشيخ على المقروّ
عليه الثالث تقديم المتأكد الدلالة على غيره سواء كان من جهة تعدد مواضع الدلالة في احدهما دون الآخر او من
جهة اخرى مثل تأكد الحكم بالقسم والتغليظ كما في بعض اخبار القصر فقصّر وان لم تفعل فقد والله خالفت رسول الله صلعم
ومثل ما كان احدهما معللا دون الآخر او يكون دلالة احدهما بعنوان الحقيقة والآخر بعنوان المجاز او احدهما بعنوان
المجاز الاقرب والآخر بالابعد او احدهما بعنوان المنطوق والآخر بالمفهوم او احدهما بالعموم والآخر بالخصوص ولا يذهب
عليك ان المراد من ترجيح الخاص على العام هنا تقديم الخاص على الفرد المساوي له من مدلول العام فيكون بينهما تناقض
ولا يمكن الجمع فيحتاج الى الترجيح ولا ريب ان الخاص ارجح من العام للنصوصية والظهور فهذا لا ينافي قولهم بان في التخصيص
جمعا بين الدليلين وان الجمع مقدم على الترجيح فاذا لوحظ مجموع مدلول العام مع الخاص فيمكن الجمع بينهما وبذلك
يندرج الكلام فيه تحت قاعدة تقديم الجمع على الترجيح واذا لوحظ ان في الجمع لا بد من ترجيح الخاص على الفرد المساوي
له من العام وينحصر الامر في ابقاء الخاص على حاله واسقاط ما يساويه من العام وابقاء الفرد المساوي له من العام واسقاط
الخاص فيندرج تحت قاعدة التعارض والترجيح ومثل ما كان احدهما عاما مخصصا والآخر غير مخصص او كان التخصيص في
احدهما اقل وفي الآخر اكثر الرابع الفصاحة فيقدم الفصيح على الركيك وربما يعتبر الافصحية ايضا ووجهها انهم ع افصح
الناس فالافصح اشبه بكلامهم ويورث الظن بالصدق والتحقيق في ذلك ان الفصاحة اذا كانت مما يستبعد
صدورها عن غير مثلهم كعبارات نهج البلاغة والصحيفة السجادية وبعض كلماتهم الآخر من الخطب والادعية فلا ريب انه
من المرجحات بل من اقويها واما الذي يظهر من تتبع الاخبار سيما في مسائل الفروع انهم ع لم يكونوا معتنين بشأن
الفصاحة ولم يتفاوت كلماتهم في فضل تفاوت مع الرعية بحيث يمكن التميز بذلك وحصول الرجحان والظن معه
الخامس ان يكون دلالة احدهما على المراد محتاجا الى توسط واسطة دون الآخر فالثاني مقدم على الاول وأمّا
الترجيح بالاعتضادات الخارجية فمن وجوه الاول اعتضاد احدهما بدليل آخر اذ لا ريب في قوة الظن في جانب المعتضد
وكذلك اذا كان احد المعاضدين اقوى من الآخر اذا اعتضد كل منهما بدليل الثاني اعتضاد احدهما بعمل المشهور سيما المتقدمين
لقرب عهدهم بزمان الائمة ع وتمكنهم من معرفة حال الاخبار ازيد من المتأخرين ويقع الاشكال فيما لو كان احدهما

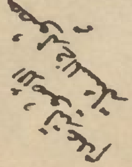
موافقا للقدماء والآخر موافقا للمتأخرين وتعارض الشهرتان فان تقدم القدماء وقرب عهدهم وتمكنهم من القرائن
والامارات يورث الظن باصابتهم وكون المتأخرين اكثر فحصا وادق نظرا مع معرفتهم بسبق القدماء وقرب عهدهم
وحجرهم مع ذلك قولهم يورث الظن باصابتهم ولكل وجه وتتفاوت المقامات ولا بد للمجتهد من التامل في كل مقام
فربما كان اجماع القدماء على حديث لاجل شدة التقية الباعثة على اخفاء الحق لاقتضاء سالف الزمان ذلك
ولما ظهر الحال بعده بالتدريج للمتأخرين فذهبوا الى خلافه وربما كان اجماعهم لاجل قرينة خفية على المتأخرين ولا بد
من التامل والتفحص من ذلك والحاصل ان المدار على حصول الظن وهو تابع للمقامات والشهرة كالاجماع ينقسم الى القطعي
والظني بالاطلاع عليهما او بالنقل وربما يتعارض النقلان كما وقع في مسئلة عدد الرضعات بالنسبة الى العشرة
والخمسة عشر وربما جمع بينهما بان اشتهار الاول بين القدماء والثاني بين المتأخرين الثالث موافقة الاصل
ومخالفته وبين الموافق المقرر والمخالف الناقل فبعضهم رجح المقرر لانه موجب لحمل كلام الشارع على التاسيس والافادة
دون التاكيد فان العمل على المقرر موجب لتقديم الناقل عليه يعني ان الشارع حكم اولا بالناقل وفائدته رفع حكم الاصل
ثم قال بالمقرر لرفع حكم الناقل فكل وقع في محله ولو عمل بالناقل لزم الحكم بتاخره عن المقرر فيكون وقوع المقرر قبله
حكم ن د
بلا فائدة لاستفادة مفاده من العقل فيكون تاسيسا وانت خبير بضعف هذا الاستدلال لان الاحكام الموافقة
للاصل ما فوق حد الاحصاء وهذا الاعتبار الضعيف لا يرفع هذه الغلبة وبعضهم رجح الناقل لانه يستفاد منه
ما لا يستفاد الا منه بخلاف المقرر فيحمل كلام الشارع على التاسيس اولى وبان العمل به يقتضي تقليل النسخ لانه انما
يزيل حكم العقل بخلاف المقرر فانه يزيل حكم الناقل بعد ما زال هو حكم العقل ويضعف الاول بان ذلك اذا
تقدم المقرر وان قدرناه متاخرا فليس كذلك والثاني بانه مع انه معارض بان ذلك نسخ للاقوى بالاضعف لان
المنسوخ ح هو العقل والمقرر معا انما يتم ان لو قلنا بان رفع حكم العقل بالناقل نسخ وليس كذلك والتحقيق ان ما
علم فيه التاريخ من كلام الرسول فلا اشكال في تقديم المتاخر ناقلا كان او مقررا وفي المجهول التاريخ لا بد من
التوقف هذا اذا علم بصدورهما معا عنه واما مع عدم العلم بالصدور فالكلام فيه كما لو كانا في اخبار الائمة
فان مع فرض عدم النسخ في كلامهم لا ينتفي احتمال الخطاء في احدهما او التقية فسواء كانا قطعيين عنهم او ظنيين
فالاقوى تقديم المقرر لكونه معاضدا بدليل آخر وهو العقل فيكون ارجح في النظر سواء علم التاريخ في كلامهم او
لم يعلم وكيف كان فالاقوى ترجيح المقرر في الادلة التي بايدينا اليوم والعمل على ذلك الرابع مخالفة العامة ترجيح
المخالف على الموافق لاحتمال التقية فيه وقد اشير اليه في روايات كثيرة وذلك اما بموافقة الرواية لجميعهم او للذين
يعاصرون الامام المروي عنه او يعاشرون ذلك الراوي فانهم مختلفون في المسائل جدا وكان التقية مختلفة بملاحظة
مذاهبهم فلا بد من ملاحظة حال الراوي والمروي عنه فقد نقل عن تواريخ العامة ان مدار اهل الكوفة في عصر
الصادق ع كان على فتاوى ابي حنيفة وسفيان الثوري ورجل آخر واهل مكة على فتاوى ابن جريج واهل مدينة
على فتاوى مالك ورجل آخر واهل مصر على فتاوى الليث بن سعيد واهل خراسان على فتاوى عبد الله بن مبارك
وهكذا كانوا مختلفين باختلافات شتى الى ان استقر مذاهبهم في الاربعة في سنة خمس وستين وثلثمائة فلا بد
من التامل في الحمل على التقية والرجوع الى دلالة نفس الرواية على ذلك او قرينة خارجية او مناسبة لحال الراوي
والمروي عنه او غير ذلك لا الحمل بمجرد موافقة لبعضهم على اي نحو يكون ولا يبعد كفاية مجرد الاحتمال اذا لم
يتحقق الاحتمال في الخبر الآخر اصلا ثم ان المرجحات الاجتهادية وما يوجب الظن بالصحة كثيرة يندرج اكثرها فيما
الاخرة د

ذكرناه وقد مرّ الاشارة الى بعضها في مباحث الاخبار وعلى المجتهد ان يتحرى ويتتبع ما يورث الظن وان يكون بصيراً في امره ولا يكتفي بملاحظة رجال السند في تصحيح الخبر ونقده على ما ينبغي السند بحسب اصطلاح المتاخر كما اشرنا الى ذلك في مباحث الاخبار فانّ هٰهنا مرجحات كثيرة لم يذكرها العلماء مع انّ في ملاحظة سند الاخبار ايضاً اشكالاً لابدّ ان ينبّه له لئلا يبادر بالتصحيح او التضعيف وقد ذكر العلامة المجلسي ره كلاماً في اربعينه لا باس بايراده لكثرة فوائده فانه قال في الحديث الخامس والثلثين الذي رواه الكليني عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن ابي عمير بعد ما حقق وبيّن انّ محمد بن اسمعيل هذا هو البندقي النيشابوري انّ جهالته لا يقدح في صحة الحديث لوجوه الاول انّ رواية الكليني عنه في اكثر الاخبار التي اوردها في الكافي واعتماده عليه يدل على ثقته وعدالته وفضله وفهمه الثاني انّ الفضل لقرب عهده بالكليني واشتهاره بين المحدثين لم يكن الكليني يحتاج الى واسطة فوثقه بينه وبينه ولذا اكتفى به في كثير من الاخبار الثالث انّ الظاهر انّ هذا الخبر ماخوذ من كتاب ابن ابي عمير وكتب ابن ابي عمير كانت اشهر عند المحدثين من اصول الاربعة عندنا بل كانت الاصول المعتبرة الاربعمائة عندهم اظهر من الشمس في رابعة النهار فكما انّا لا نحتاج الى سند لهذه الاصول الاربعة واذا اوردنا سنداً فليس الا للتيمن والتبرك والاقتداء بسنة السلف ولم نبال بذكر سند فيه ضعف او جهالة لذلك فكذا هؤلاء الاكابر من المؤلفين لذلك كانوا يكتفون بذكر سند واحد الى الكتب المشهورة وان كان فيه ضعف او مجهول وهذا باب واسع شايع نافع ان اتيتها يظهر لك صحة كثير من الاخبار التي وصفها القوم بالضعف ولنا على ذلك شواهد كثيرة لا يطلع عليها الا بممارسة الاخبار وتتبع سيرة قدماء علمائنا الاخيار ولنذكر هنا بعض تلك الشواهد لينتفع بها من لم يسلك مسالك المتعسفين المعاندين الاول انك ترى الكليني ره يذكر سنداً متصلاً الى ابن محبوب او الى ابن ابي عمير او الى غيره من اصحاب الكتب المشهورة ثم يبتدي بابن محبوب مثلاً ويترك ما تقدمه من السند وليس ذلك الا لانه اخذ الخبر من كتابه فيكتفي بايراد السند مرة واحدة فيظن من لا دربة له في الحديث انّ الخبر مرسل الثاني انك ترى الكليني والشيخ وغيرهما يروون خبراً واحداً في موضعين ويذكرون سنداً الى صاحب الكتاب ثم يوردون هذا الخبر بعينه في موضع اخر بسند اخر الى صاحب الكتاب او يضم سنداً او اسانيد غيره اليه وترى لهم اسانيد صحاح في خبر يذكرونها في موضع ثم يكتفون بذكر سند ضعيف في موضع اخر ولم يكن ذلك الا لعدم اعتنائهم بايراد تلك الاسانيد لاشتهار هذه الكتب عندهم الثالث انك ترى الصدوق ره مع كونه متاخراً عن الكليني اخذ الاخبار في الفقيه عن الاصول المعتمدة واكتفى بذكر الاسانيد في الفهرست وذكر لكل كتاب اسانيد صحيحة ومعتبرة ولو كان ذكر الخبر مع سنده لاكتفى بسند واحد اختصاراً ولذا صار الفقيه متضمناً للصحاح اكثر من ساير الكتب والعجب ممن تاخره كيف لم يقتف اثره لتكثير الفائدة وقلة حجم الكتاب فظهر انهم كانوا ياخذون الاخبار من الكتب وكانت الكتب عندهم معروفة مشهورة متواترة الرابع انك ترى الشيخ ره اذا اضطر في الجمع بين الاخبار الى القدح في سند لا يقدح في من هو قبل صاحب الكتاب من مشايخ الاجازة بل يقدح اما في صاحب الكتاب او من بعده من الرواة كعلي بن حديد واضرابه مع انه في الرجال ضعّف جماعة ممن يقعون في اوايل الاسانيد الخامس انك ترى جماعة من القدماء والمتوسطين يصفون خبراً بالصحة مع اشتماله على جماعة لم يوثقوا فغفل المتاخرون عن ذلك واعترضوا عليهم كاحمد بن محمد بن الوليد واحمد بن محمد بن يحيى العطار والحسين بن الحسن بن ابان واضرابهم وليس ذلك الا لما ذكرنا السادس انّ الشيخ ره فعل مثل ما فعل الصدوق ولكن لم يترك الاسانيد طراً في كتبه فاشتبه الامر على المتاخرين لانّ الشيخ عمل كتاب الفهرست وذكر فيه اسماء المحدثين والرواة من الامامية وكتبهم وطرقه اليهم وذكر قليلاً من ذلك في مختتم كتابي التهذيب و

الاستبصار فاذا اورد رواية ظهر على المتتبع الممارس انه اخذه من شيء من تلك الاصول المعتبرة وكان للشيخ في
الفهرست اليه سند صحيح فالخبر صحيح مع صحة سند الكتاب الى الامام ع وان اكتفى الشيخ عند ايراد الخبر بسند
فيه ضعف السابع ان الشيخ ره ذكر في الفهرست عند ترجمة محمد بن بابويه القمي ما هذا لفظه له نحو من ثلثمائة
مصنف اخبرنا بجميع كتبه ورواياته جماعة من اصحابنا منهم الشيخ ابو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان وابو عبد الله
الحسين بن عبيد الله الغضائري وابو الحسين بن جعفر بن الحسن بن حسكة القمي وابو زكريا محمد بن سليمان الحمراني كلهم عنه
انتهى فظهر ان الشيخ رحمه الله روى جميع مرويات الصدوق نور الله ضريحهما بتلك الاسانيد الصحيحة فكلما
روى الشيخ خبرا من بعض الاصول التي ذكرها الصدوق في فهرسته بسند صحيح فسنده الى هذا الاصل صحيح وان لم
يذكر في الفهرست سندا صحيحا اليه وهذا ايضا باب غامض دقيق ينفع في الاخبار التي لم يصل الينا من مؤلفات
الصدوق فاذا احطت خبرا بما ذكرنا لك من غوامض اسرار الاخبار وان كان ما تركنا اكثر مما اوردنا واصغيت اليه
بسمع اليقين ونبذت تعسفات المتعسفين وتاويلات المتكلفين لا اظنك ترتاب في حقيقة هذا الباب ولا تحتاج
بعد ذلك الى تكلفات الاخباريين في تصحيح الاخبار والله الموفق للخير والصواب انتهى كلامه اعلى الله مقامه ثم اعلم
ان ههنا روايات كثيرة وردت عن ائمتنا في علاج التعارض بين الاخبار وترجيحها ينيف على ثلثين ويقرب اربعين
على ما وصل الينا وهي مختلفة في نفسها ففي كثير منها حكم بتقديم ما وافق كتاب الله وفي بعضها او سنة نبيه ايضا
بل وكثير منها ان ما يخالف كتاب الله باطل وزخرف وفي كثير منها الامر بترك ما وافق العامة وانه باطل وفي بعضها
العرض على كتاب الله ثم على احاديث العامة وفي طائفة منها التخيير اولا من دون ملاحظة المرجح وفي بعضها الامر
بالارجاء والتوقف ولا حتى تلقى من اخبره وانه في سعة حتى تلقاه وفي بعضها تفصيل طويل مثل ما رواه الكليني
عن عمر بن حنظلة قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان
او الى القضاة ايحل ذلك الى ان قال فكيف يصنعان قال ينظران الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في
حلالنا وحرامنا الى ان قال فان كان كل رجل اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا
فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا
يلتفت الى ما حكم به الاخر قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه قال
فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك
الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر
بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد الى الله قال رسول الله ص حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك
الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم قلت فان كان الخبران عنكم
مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما
خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك ارايت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب
والسنة ووجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والاخر مخالفا لهم باي الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة ففيه الرشاد
فقلت جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ
بالاخر فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير
من الاقتحام في الهلكات وروى ابن جمهور في عوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا الى زرارة قال سئلت الباقر ع

من
الغفاري

قلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ فقال عم يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك
ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معاً مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال عم خذ بما يقول اعدلهما عندك
واوثقهما في نفسك فقلت انهما معاً عدلان مرضيان موثقان فقال انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه
وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم فقلت ربما كانا معاً موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال عم اذاً فخذ بما فيه
الحائط لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معاً موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال عم
اذاً فتخير احدهما فتأخذ به وتدع الآخر وفي رواية انه عم قال فاذا فارجه حتى تلقى امامك فتسئله انتهى كلام العوالي
وانت خبير بان العمل على هذه الاخبار لا يمكن لتعارضها وتناقضها ففي بعضها قدم اعتبار صفات الراوي بالاجتماع
كما في رواية ابن حنظلة ثم بنى على العرض على الكتاب ولم يعتبر شيء آخر وفي بعضها قدم الشهرة على الصفات وفي بعضها
العرض على العامة الى غير ذلك من التناقضات وقد تصدى بعضهم للجمع بينها بوجوه لا يكاد ينتظم تحت ضابطة
يمكن الركون اليها لا نطيل بذكرها وذكر ما فيها وتحقيق المقام انا نقول لا شك ان تلك الاخبار اخبار الآحاد وقد
مر ان حجية اخبار الآحاد اما من جهة الادلة الدالة على حجيتها بنفسها كآية النبأ والاجماع او من جهة انه مما يحصل به
الظن ومن جهة انه ظن المجتهد وقد اخترنا الثاني وبينا عدم تمامية الدليل عليه الا من جهة انه ظن المجتهد فح نقول
ان كان الدليل على حجيتها هو انه ظن المجتهد فلا بد في المسائل الفقهية من الرجوع الى ما يحصل به الظن منها وترجيح
صحتها وموافقتها للحق في نظر المجتهد سواء وافق واحد من تلك الاخبار المذكورة في وجوه التراجيح ام لا فان حجية
هذه الاخبار الواردة ايضاً انما هو من جهة انه ظن المجتهد بالفرض فلو فرض حصول الظن باحد طرفي الاخبار الواردة
في المسئلة الفقهية انه هو الموافق للواقع واقتضى الظن الحاصل من جهة بعض هذه الاخبار الواردة في العلاج خلافه
مثل ان الظن الاجتهادي اقتضى ترجيح الخبر الدال على تقديم موافقة الكتاب على ما دل على ترجيح ما وافق المشهور في
الاخبار العلاجية لكون راوي الرواية الاولى اوثق واعدل ثم اذا تأملنا في المسئلة الفقهية
ورأينا احد طرفي المسئلة اقوى في النظر والحديث الدال على ارجح بسبب القرائن الآخر مثل علو الاسناد
وموافقة دليل العقل وغير ذلك من المرجحات الاجتهادية وان كان الطرف الآخر موافقاً لظاهر الكتاب فح لو اعتمدنا
ظننا هذا باوفقية ما وافق مختارنا من الخبرين الواردين في هذه المسئلة الفقهية لنفس الامر ورجعنا مختارنا
في المسئلة الاصولية وترجيحنا لما دل على ترجيح موافقة الكتاب على ما وافق المشهور فلا بد ان نترك الظن الاول
بهذا الظن وانت خبير بانه لا دليل على ذلك ولا ترجيح بينهما بل الترجيح للاول لانه ظن بالحكم النفس الامري
في المسئلة الفقهية اولاً والثاني ظن بواسطة فرض تقديم اعتبار الظن الحاصل في ترجيح الخبر الذي ورد
في المسئلة الاصولية والاول خاص والثاني عام يعني ان الثاني يدل بالعموم على ترجيح الموافق للكتاب على غيره
والاول يقتضي ترجيح الخبر الخاص بالمسئلة الخاصة الواردة على خلافه لا يقال اذا تأمل المجتهد في المسئلة الفقهية
فلا بد ان يتأمل في علاج المتعارضين ويراجع الاخبار الواردة فيه وبعد مراجعتها والتأمل فيها وترجيح ما دل
منها على تقديم موافق الكتاب على الآخر وحصول الظن له بتقديم موافق الكتاب فكيف يحصل الظن له بخلافه
من تلك الاخبار المتعارضة في المسئلة الفقهية لانا نقول انه في مسئلة الجمع بين الاخبار يقول كلي مغاير
للتي في المسئلة الفقهية المتعقبة لذلك ولا ينافي حصول الظن في المسئلة الفقهية ولا بالعكس لما نرى انا نثبت
في الاصول رجحان الاستصحاب والعمل به بل وربما يستدل به عليه بالاخبار الصحيحة ثم قد يحصل الظن في فقه



على خلاف مقتضاه من جهة اخرى ولكن رجحان دلالة صيغة افعل على الوجوب لا ينافى حصول الظنّ بكون المراد
منها النّدب فى المسئلة الفقهيّة مع انّا نقول التأمّل فى علاج المتعارضين لا ينحصر فى ملاحظة الاخبار العلاجيّة
حتّى يلزم المحذور بل يرجع الى جميع القراين والامارات المحصّلة للظنّ كما هو مفروض المسئلة من الرّجوع الى ظنّ
المجتهد من حيث هو ظنّ المجتهد لا الى الخبر العلاجى من حيث هو الخبر العلاجى فلا مانع من حصول الظنّ فى
المسئلة الفقهيّة على خلاف ما اقتضاه المسئلة الاصوليّة اعنى علاج الخبرين المتخالفين والحاصل انّا نقول
التأمّل فى الاخبار العلاجيّة من حيث هى ومن حيث انّها علاج الخبرين المتعارضين من حيث انّهما خبران متعارضان
يوجب ترجيح ما وافق الكتاب مثلا لكثرة الاخبار واو ثقيّة الرّواة مثلا مع قطع النّظر عن ملاحظة مسئلة من
المسائل الفقهيّة والتأمّل فى المسئلة الفقهيّة الخاصّة وقد يقتضى خلافه وان لوحظ الاخبار العلاجيّة ولوحظ
الخبران المتعارضان فيها انّ ملاحظة الخبرين فى المسئلة الفقهيّة ليس من حيث انّهما خبران مط بل قد يكون من حيث
انّهما دليلان من ادلّة المسئلة فلا منافاة بين حصول الظنّ من الحديث الدّال على تقديم موافق الكتاب اذا لوحظ
الخبران من حيث هما خبران متعارضان بتقديمه وحصول الظنّ فى المسئلة الفقهيّة بتقديم ما يخالفه فان قلت
انّ مع حصول الظنّ بلزوم العمل على مقتضى الرّواية بتقديم ما وافق الكتاب كيف يحصل الظنّ باحد طرفى المسئلة
الفقهيّة مع مخالفته الكتاب قلت كيف يحصل الظنّ باحد طرفى المسئلة الفقهيّة مع كون الطّرف الاخر موافقا
للاستصحاب فقد تراهم قد يقدّمون الظّ على الاصل وليس ذلك الّا لاجل حصول الظنّ فى طرف الظّاهر فهذا
الظنّ من اين حصل مع انّ ظنّ المجتهد فى الاصول العمل على مقتضى الاستصحاب والمفروض انّ العمل على الظّاهر ليس
الّا من جهة حصول الظنّ للمجتهد بسبب الامارات والقراين والغلبة فان قلت مرادنا من البناء على العمل بمقتضى
ما رجّحناه من الاخبار العلاجيّة هو حصول الظنّ الاجتهادى بتقديم مقتضاه مثل تقديم ما وافق الكتاب
على غيره من هذه الجهة وهذا لا ينافى عدم حصول الظنّ بما وافق مقتضاه فى المسئلة الفرعيّة من جهة اخرى من
الظّنون الاجتهاديّة قلت مع انّ مناه رجوع عمّا ذكرت اولا معنى حصول الظنّ الاجتهادى بتقديم الخبر
العلاجى الخاصّ بتقديمه تعبّدا من دون ملاحظة انّ موافقة المسئلة الفقهيّة له موجب لرجحانها فى نفس
الامر ومورث لحصول الظنّ بموافقتها للواقع ام لا والّا لما كان عملا بالخبر العلاجى بل يكون حوالة على حصول
الظنّ النّفس الامرى فلا معنى لاعتبار الجهة وملاحظة الحيثيّة لانّه انّما يلائم ارادة العمل بالظنّ من حيث
انّه ظنّ كما لاحظوه فى المرجّحات الاجتهاديّة لا التّعبّد وامّا لو انحصر التّرجيح فى الاخبار الفرعيّة على العمل بمقتضى
الخبر العلاجى من جهة عدم حصول الظنّ من جهة اخرى فرضا فهذا ايض عمل بالظنّ الاجتهادى لانّ الخبر العلاجى
ايضا ظنّ بالفرض سلّمنا لكن مقتضى الخبر العلاجى افادة الظنّ فيما نحن فيه مع قطع النّظر عن كونه مقتضيا
ايضا فلا يبقى ثمرة فى العمل بالخبر العلاجى وايض انّ ذلك يستلزم تخصيص الدّليل القطعى العقلى بالظنّ
وهو باطل كما حققنا سابقا انّه لا يجوز تخصيصه بالقطعى فضلا عن الظنّى وذلك لانّ بناء العمل على اخبار
الاحاد من جهة كونه ظنّ المجتهد مبنىّ على واحدة من الادلّة القطعيّة التى ذكرنا فى مبحث خبر الواحد فعلى هذا اذا
خصّصنا جواز العمل بالظنّ بما لم يقم ظنّ اخر على عدم حجيّة هذا الظنّ وقلنا بانّ العمل باحد الخبرين المتعارضين
فى الفروع مع كونه مظنون الصّدق فى نفس الامر مشروط بعدم كونه مخالفا لمقتضى ما هو اقوى من الاخبار
المتعارضة الواردة فى علاج التّعارض وتخصّص به يلزم المحذور المذكور مع انّ لنا ان نقول لا يحصل الظنّ

العقلية

اصلا فى الخبر العلاجى ولا يمكننا الحكم بانّ الخبر الدّال على تقديم موافق الكتاب مثلاً مظنون الصّدق
وراجح العمل فى علاج التعارض بالنّسبة الى الخبر الوارد فى ترجيح المشهور على موافق الكتاب لسبب انّ
رواته افقه واعدل واوثق لانّ المراد فى باب التّراجيح فى الفقه والاصول لابدّ ان يكون اخبارا ما هو اقرب
الى الحقّ النفس الامرى لا ما هو اقرب بالصّدور عن المعصوم اذ ليس كلّ ما يصدر عن المعصوم موافقا للحقّ
النّفس الامرى بل ربّما كان من جهة خوف وتقيّة وغيره لذلك كيف يحصل الظنّ للمجتهد بترجّح ما دلّ على تقديم
ما وافق الكتاب مثلا مع انّه يحتمل ان يكون الطرف المخالف فى المسئلة الفرعيّة مظنون المطابقة لنفس الامر من
جهة القرائن والامارات الاخر اذ المراد بالكتاب هو الاعمّ ممّا علم منه ضرورة من الدّين والظّواهر والحاصل
انا نقول كلّما حصل للمجتهد الظنّ لسبب رواية خاصّة لا معارض لها فلا اشكال وكذا لو حصل له الظنّ بحجيّة
احد المتعارضين فى المسئلة الفقهيّة من ايّ وجه يكون يجب العمل عليه لما قدّمناه من الادلّة فى وجوب العمل
بالظنّ على المجتهد لئلّا يلزم ترجيح المرجوح ولغيره من الادلّة سواء اقتضى بعض الاخبار الواردة فى علاج التعارض
مع كونه اقوى بحسب السّند والدلالة لذو غيرها من غيره خلافه ام لا واذا تساويا فى نظره فالمظنون هو احدهما
فيتخيّر بينهما وان وافق ظنّه فى هذه المسئلة الفرعيّة لواحد من الاخبار الواردة فى العلاج فهو ليس من جهة العمل
بذلك الخبر بل لانّه مقتضى ظنّه الواجب الاتباع وان كان دليل حجيّتها هو ما استدلّوا بها ممّا يدلّ على حجّيتها
من حيث هى من الآيتين فالاجماع فمع ما بيّنا انّه لا يتمّ ومع تسليمها انّما يدلّ على حجيّتها فى الجملة وفيه انّ حجيّة
تلك الاخبار الواردة فى العلاج ايضا لابدّ ان يكون هو بتلك الادلّة ولا يخفى انّها لا تدلّ على حجيّة مطلق
المتعارضات لاستحالة العمل بها فما الدّليل على تقديم بعض تلك الاخبار على بعض وترجيحه فان اعتمدت فى الترجيح
على بعض تلك الاخبار محكما لانه خبر واحد ثبت حجيّته فمع منع شمول الدّليل لذلك ولزوم ترجيح من غير مرجّح فيه انّه
قد يستلزم الدّور كما لا يخفى وان اعتمدت على مرجّح خارجىّ فهو ليس الّا العمل بظنّ المجتهد لا الخبر من حيث انّه خبر
هو خروج عن الفرض فالتحقيق فى توجيه هذه الاخبار ان يقال انّها وردت فى تعليم طريقة الاجتهاد فى معرفة حجيّة
الخبر وموافقته للحقّ النفس الامرى لا مجرّد معرفة ما هو صادر عن الامام عن غيره وظاهرها انّ المراد منها الاجتهاد
فى اخبار الآحاد لا الاخبار القطعيّة وتلك الاخبار ايضا من الادلّة الدالّة على انّ جلّ اخبارنا ظنيّة وما يتوهّم
انّ ذكر هذه المرجّحات فى الاخبار من باب التعبّد لا استعلام الترجيح لنفس الامرى فهو من الخيالات الفاسدة
الّتى تقطع السّليقة المستقيمة بفسادها فتح فنقول مقتضى تعليم طريقة الترجيح ملاحظة جميع الوجوه فوجه اقتصار
الامام ع فى بعضها بواحد من الوجوه انّما هو مع فرض التساوى فى ساير وجوه الترجيح وانّ ذلك الراوى كان محتاجا
الى الوجه الّذى اقتصر عليه الامام ع وكلّ وجه من الوجوه المذكورة مبنىّ على داع دعى اليه فلمّا كان الملاحدة والغلاة
والزّنادقة خاصموا دين الله وكتابه فدعتهم اهواءهم الى وضع اخبار مخالفة للكتاب والسّنّة وينسبوها الى
صاحب الشرع لتشويه الدين المبين وترويج طريقة المبطلين فنظر الامام فى العرض على كتاب الله وسنّة
نبيّه الى ارشاد جماعة كانوا مبتلين بمعاشرة امثال هؤلاء واستماع اخبارهم ولمّا كان المخالفون مسلّطين
فى زمن الائمّة ع وكانوا ع يتّقون منهم وربّما كانوا يفتون موافقا لارائهم من اجل التقيّة فغرضهم فى العرض
على فتاوى العامّة ملاحظة الاحتراز عن الاخبار الموافقة لهم ويظهر منه مراعاة حال الشهرة ولمّا كثر
والغالية ان الكذابة والضالّة واهل الغفلة والسهو والنّسيان فيهم ودخل اخبارهم فى اخبار اصحاب الائمّة ع فوضع

قاعدة الرّجوع الى الافقه والاعدل والاورع من جهة ذلك الى غير ذلك من الوجوه فالاقتصار فى بعض الروايات
بالبعض دون البعض امّا بملاحظة حال الرّاوى واحتياجه الى تلك القاعدة بالخصوص وامّا من جهة كون الراويين
مفروض التّساوى وامّا رواية عمر بن حنظلة فيمكن ان يقال انّ مبناها على انّ المتحاكمين لمّا كان الغالب فيهما
انّهما من العوام المقلّدين فحكم ع اوّلا برجوعهما الى رجل عارف من اصحابنا باحكامهم من رواياتهم وامره بالرجوع
الى الافقه الاعدل الاورع الاصدق فى الحديث على الاجتماع يكفى مؤونة الفحص عن حاله وحال الحكم اذ الظاهر
من حال مثله انّه اخذ بما هو الرّاجح لمعرفته بحال المشهور وخلافه وموافق الكتاب وخلافه وموافق العامة
ومخالفتهم وموافقة الاحتياط ومخالفته فوجود هذه الصّفات واجتماعها خصوصًا مع الافقهيّة يكفى
عن التفحّص لا انّ المراد انّك وان علمت انّ جامع هذه الصّفات يفتى بالشاذ النّادر او بما خالف كتاب
الله مثلا ويكلبهما ايضا فاتبعه وارجع اليه ثمّ لمّا فرض الرّاوى موافقتهما فى الصّفات المذكورة فحكم الامام
ع بالرّجوع الى اجتهاد المسائل فى الحكم وملاحظة انّ ايّهما موافق للمشهور المجمع عليه وامرهما بتتبعه وذلك
ايضا مبنى على انّ الظاهر انّ المشهور المجمع عليه انّه ليس مخالفا للكتاب مثلا ويكفى لك ذلك الاعتماد على متابعته
المشتمل عن التفحّص عن حال الحكم الّا انّك وان علمت انّه مخالف للكتاب مثلا يجب عليك الاتباع ثمّ فرض الرّاوى
التّساوى فى ذلك وهكذا وبالجملة الرّجوع الى تلك الاخبار فى طريقة الترجيح ممّا لا يمكن بوجه الاخلال فانّ المحامل
فيها بحيث لا يرجى زوالها مع انّ فيها اشكالات اخر مثل انّ الافقهيّة والاصدقيّة والاورعيّة اشترط اجتماعها فى
الرّاوى فلا يكفى احدها ومثل انّ الورع والصّدق لا يستلزم اقربيّة ما قاله الى الواقع بل انّما يستلزم اقربيّة
صدوره عن المعصوم والمقصود فى الترجيح الاوّل اذ ربّما كان الحكم صادرا على وفق التقيّة عن العامة وقد امر
وامّا من سلطان العصر المتقلّب ان لم يكن مذهبه فى المسئلة موافقا لاحدهم كما ذكروه فى مسئلة نجاسة الخمر
بحمل الاخبار الدالة على الطّهارة على التقيّة من جهة ولوع السّلطان على شربها لا من جهة كونها مذهبا للعامة
فانّ عامتهم على النجاسة ومثل الاشكال فى معرفة التقيّة بالنّسبة الى حال كل واحد من الاحكام والرواة والائمة
باختلافها بالنّسبة اليهم كما عرفت ومثل الاشكال فى موافقة الكتاب وعدمه لانّ الضرورة بانّ المستفادة من
الكتاب ممّا لا يحتاج الى العرض عليها وامّا الظواهر المختلف فيها فلا يناسب هذه التأكيدات والتشديدات وانّ
مخالفها زخرف وباطل سيّما بعد القول بجواز بيان الكتاب بخبر الواحد وتخصيصه به وخصوصا عند الاخباريين المنكرين
لحجيّة ظواهره القائلين بانّ تفسيرها انّما هو بالاخبار ومع ذلك كلّه فالاحكام المستنبطة من الكتاب التى يمكن
موازنة الاخبار معها ليس الّا اقلّ قليل لا يناسب ما ورد فى تلك الاخبار من تقديم العرض على كتاب الله فى جواب
الرّواة فى الاحكام المختلف فيها نعم ما دلّ من الايات على اصل البراءة والاباحة فهو ممّا يكثر فروعها فى الاحكام لكن
مخالفة اصل البراءة ليس ممّا يوجب هذه التأكيدات والتشديدات بل يجوز مخالفة مقتضيها بخبر الواحد وغيره من
الظنون سيّما عند الاخباريّين الّذين ينكرون حجيّته ويقولون بالتوقّف والاحتياط ومثل الاشكال فى لزوم
التوقّف والارجاء والعمل بالاحتياط الوارد فى بعضها لما مرّ من بطلان القول بوجوب الاحتياط ولا يجابه الحرج والضيق
ومثل الاشكال فى الامر بالتخيير فى كثير منها فى اوّل الامر المستلزم لترجيح المرجوح الّا ان يحمل على صورة التساوى و
العجز عن الترجيح ومثل الاشكال فى انّ المسئلة الاصوليّة لا يثبت باخبار الآحاد وهو ليس بشئ الّا ان يرجع الى ما
ذكرنا من انّ الدّليل على العمل بالادلّة الظنيّة مطلقا هو كونه ظنّ المجتهد لا الخصوصيّة فيتمّ الكلام كما مرّ وبالجملة لا ينكر

كون ما ذكر فى تلك الاخبار من الوجوه المرجحة فى الجملة ولكن لا يتم الاعتماد عليها مطلقا بالترتيب المذكور فى بعضها فالمعتمد
هو ما ترجح فى نظر المجتهد فى الموارد وقد اغرب بعضهم حيث انكر طريقة المجتهدين فى الترجيح والاعتماد على الوجوه التى ذكروها
لانه لا دليل على حجية مثل هذه الظنون بل لا بد من الرجوع الى ما ورد فى الروايات الواردة فى العلاج ثم ذكر
الروايات المختلفة ثم لما راى اختلافها اخذ من كل منها شيئا وقدم بعض تلك المرجحات المذكورة فيها على بعض باجتهاده
وحسب ان ذلك رجوع الى الروايات وغفل من ان هذا ليس عملا بالرواية بل هو عمل باجتهاده فكرّ عمّا فرّ عنه
لانه لا دليل على مطلق الجمع فقال بتقديم العرض على الكتاب لكمال الاهتمام به فى الاخبار الكثيرة وضم به او
السنة المذكورة فى بعضها ثم ملاحظة الصفات المذكورة فى رواية ابى حنظلة ان لم يعلم الموافقة والمخالفة
ومع التساوى فالترجيح بكثرة الراوى و شهرة الرواية ومع التساوى فبالعرض على روايات العامة الى اخر ما ذكره
ولا يدل على ما ذكره بالخصوص على التفصيل المذكور واحد من الروايات واغرب من هذا ما اختاره بعض الافاضل
من الاخباريين المتاخرين من حمل هذه الاخبار كلها على الاستحباب لاجل اختلافها وورود الاشكالات عليها قال
ومن تامل فيها وفى قول الصادق عليه السلام انه هو الذى وضع الاختلاف بين الشيعة لكونه ابقى لهم ولنا علم ان
الاصل هو التخيير فى العمل والتوقف فى الفتوى منع وجوب الترجيح مستندا بانه لم يثبت لزوم التكليف بما هو
الواقع او بما حصل الظن بانه كذلك مع كون الحديث المعارض جائز العمل مظنون الصدق فالمكلف به هو احد الامرين
بعنوان التخيير او التساقط والرجوع الى الاحاديث المطابقة لمقتضى الاصول اقول وما ذكر من قول الصادق
عليه السلام معارض بقولهم ع كثرت علينا الكذابة والغالية وان الملاعين دلسوا فى كتب اصحابنا وقول امير المؤمنين ع
ان فى ايدى الناس حقا وباطلا وناسخا ومنسوخا وصدقا وكذبا وهذه الاخبار مع ما ظهر لنا بالعيان من التسوخ
والاختلالات واغتشاش امر الرواة واخبارهم وكتبهم وتلف بعضها ينادى بلزوم التفحص والنقد والانتخاب وكذلك
الاخبار الواردة فى علاج التعارض دليل على وجوب ذلك هذا كله مع انضمام قاعدة التحسين والتقبيح العقليين و
بطلان التصويب يقتضى لزوم الاجتهاد والترجيح فاذا ورد المتعارضان فلا يمكن العمل بهما معا فلا بد من بذل
الجهد فى تحصيل الحق والترجيح لئلا يكون مقصرا فى تحصيل الحق والترجيح لئلا يكون قال الفاضل المتقدم من قال
بالتخيير لا يعمل بالمجموع ولا يقول بحقيتهما معا وقد سعى حتى حصل حديثين يجوز العمل بهما لولا التعارض ومع التعارض
فلدحض الائمة ع العمل وان كان ما يعمل مخالفا للواقع وينجا فى نفس الامر وانتم ايضا تقولون بجواز العمل بخلاف الواقع
لانكم ايضا تقولون بالتخيير ولكن بعد العجز عن الترجيح وانت بعد ملاحظة ما سبق لا يخفى عليك ما فيه فان هذه
الرخصة من ابن ثبت ومن ابن يحكم بان حديث التخيير فى اول الامر من المعصوم ع دون غيره وان مراده هو التخيير قبل العجز عن
الترجيح ايضا سيما بعد ملاحظة الاخبار الكثيرة الآمرة بلزوم الترجيح وكما يجوز لك حمل تلك الاخبار على الاستحباب قلنا
ان نحمل هذا على ما بعد العجز عن الترجيح فما وجه ترجيح ما ذكرت فانا لو سلمنا عنك جواز العمل باحد الخبرين من دون المرجح
فى الفروع كيف نسلم عنك فى الاصول ولو سلمنا عنك ذلك فى الاصول قلنا ان نقدم العمل بوجوب الرجوع الى الترجيح
بمقتضى واحد من الاخبار الدالة عليه وبعد الاخذ به يجب العمل كاختيار احد المجتهدين للمقلد وقد بينا الدليل على وجوب
ترجيح الراجح وبطلان قول منكره فى بحث خبر الواحد بقى الكلام فى ترجيح الاقوال الثلثة عند التعادل والعجز عن الترجيح
والاظهر الاشهر المعروف من محققى متقدمى اصحابنا ومتاخريهم التخيير وقيل بالتساقط والرجوع الى الاصل وقيل
بالتوقف والكلام فى ذلك ايضا مثل الكلام فى اصل الترجيح من عدم جواز الرجوع الى الاخبار فى ذلك سيما مع

عمر بن حنظلة

معينا

اختلافهما فی تادیة المقصود فربما حکم بینها بالتخییر اولا وربما حکم به بعد العجز عن الترجیح لکنها مختلف فی ان التخییر بعد
انحی التراجیح فلا یعرف من الاخبار موضع التخییر الخاص به بحیث یرتفع الاشکال نعم یظهر من کثیر منها انه
بعد العجز من الترجیح فاذا حمل المطلق علی المقید فقضیته الجمع والتخییر بعد العجز لکن ذلک لا یکفی لتمام المقصود وهو
التخییر بعد العجز عن الترجیح الخاص نعم هذه الاخبار مؤیدة للمختار واما ما دل علی التوقف فهو لا یقاوم ما
دل علی التخییر لاکثریتها واوفقیتها بالاصول وعمل المعظم وربما حمل روایات التوقف علی زمان یمکن تحقیق الحال
بالرجوع الی الامام علیه السلام کما یستفاد من صریح بعضها حیث قال ارجه حتی تلقی امامک ومقتضی بعضها ان
الامر موسع بعد التوقف حتی تلقی الامام فیکون حاصله انک لا تجزم باحد الطرفین انه حکم الله وان جاز لک العمل بکل
منهما حتی تلقی امامک ویمکن حملها علی الاستحباب وربما جمع بعضهم بینهما بحمل التخییر علی العبادات والتوقف علی الاحکام
والمداینات کما فی روایة ابی حنظلة ولا وجه له لان العبرة بعموم اللفظ مع ان فی بعض الروایات الدالة علی التوقف
ما یشعر بارادة العبادة بل هو الظاهر منها والحاصل ان هجر جمیع اصحابنا المجتهدین لهذه الاخبار فی مقام الترجیح
والرجوع الی المرجحات الاجتهادیة التی کثیر منها یرجع الی ما ذکروه فی المرجحات الاخباریة ایضا شاهد قوی علی عدم
امکان الاعتماد بشیء من تلک الاخبار فی مقام الترجیح ویظهر لک قوة القول بالتخییر عند العجز وضعف القول
بالتوقف بملاحظة ما مر فی الادلة العقلیة ایضا واما القول بالتساقط والرجوع الی الاصل فهو ایضا ضعیف
لان بعد ملاحظة ورود الشرع والتکلیف وسیما بعد ملاحظة الاخبار الواردة فی انه لم یبق شیء الا وورد فیه
حکم حتی ارش الخدش وانه مخزون عند اهله وخصوصا بعد ملاحظة الاخذ بالتراجیح من الاخبار المعارضة عند
امکان الترجیح وامکان وجود المرجح لما نحن فیه وقد یخفی علینا تحصیل الظن بان حکم الله فی هذه المادة الخاصة هو مقتضی
احد الامارتین الی اصل البراءة خصوصا بعد ملاحظة الاخبار الواردة فی التخییر وفی ان الخلاف منا وانه ابقی
لنا ولکم فلا یجوز ترک المظنون نعم اصل البراءة یقتضی عدم التکلیف بواحد معین منهما معینا وکیف کان فالمذهب
هو التخییر هذا الکلام فی الاخبار واما سایر الادلة فان وقع بین ایتین من کتاب الله فان کان بینهما عموم وخصوص
او اطلاق وتقیید فیعمل بهما بمقتضی ما مر فیقید ویخصص ان امکن ویحصل ناسخا ومنسوخا ان لم یمکن ذلک
فان علم التاریخ ولم یمکن الجمع بینهما بوجه علی النهج الذی بیناه فی معنی الجمع فالمقدم منسوخ والمتاخر
ناسخ وان لم یعلم التاریخ ولم یحصل المرجح بوجه من جهة قوة الدلالة وضعفها واعتضاد باحدهما بدلیل
اخر فالمختار التخییر وکذا الکلام فی الکتاب والسنة المتواترة النبویة واما لو کان من الائمة علیهم السلام
فلاجل احتمال التقیة یمکن تقدیم الکتاب مع انتفاء احتمال قطعیة المراد من السنة وظنیة الکتاب فلا ریب
فی تقدیم السنة ومع ظنیة دلالة السنة فهو ایضا مثل سنة النبویة الا فی احتمال النسخ واما بین الکتاب وخبر
الواحد فقد عرفت حال العام والخاص منهما واما غیرهما فالکتاب مقدم مطلقا والاجماع المنقول کالخبر الواحد وکذلک
الاستصحاب واما التعارض بین خبر الواحد والاجماع المنقول فلا یبعد ترجیح الخبر لانه منوط بالحس والاجماع
بالحدس والاول ابعد عن الزلل ومع فرض التساوی فحکمها تعارض الخبرین واما الاجماعان القطعیان فقد اشرنا
امکانه وکذا الاجماعان الظنیان فیلاحظ فیهما موافقة العامة ومخالفتهم ومع الجهالة فیرجع الی المرجحات الخارجة
واما التعارض بین الاستصحابین فیلاحظ فیه الاصل الثابت فیهما وماخذه فرجحان الدلیل الذی ثبت اصل الحکم
المستصحب منه یوجب الرجحان وکذلک بتفاوت الادلة علی حجیتها کما اشرنا الیه فی محله وکذلک یلاحظ اعتضاد کل منهما

بتفاوت اقسام التسامح

بالاصل او بدليل اخر و هكذا و مع التساوي عدم امكان الترجيح وعدم امكان اعمالهما في بعض الصور التي اشرنا
اليها فالتخيير و اما التعارض بين الاصل و الظاهر فمتداول في السنة الفقهاء والاصوليين و قد فصل الشهيد الثاني
رحمه الله في تمهيد القواعد تفصيلا وقال ان الظاهر ان كان حجة يجب قبولها شرعا كالشهادة والرواية والاخبار
فهو مقدم على الاصل بغير اشكال وان لم يكن كذلك بل كان مستنده العرف والعادة الغالبة او القراين او غلبة الظن
ونحو ذلك فتارة يعمل بالاصل ولا يلتفت الى الظاهر وهو الاغلب وتارة يعمل بالظاهر ولا يلتفت الى الاصل
وتارة يخرج في المسئلة خلاف ومن امثلة الاول اثبات شغل ذمة المدعى اليه بالبينة واخبار ذي اليد بطهارة
ما في يده بعد العلم بنجاسته او بالعكس ومثل الاخبار بلوغ الظل في موضع يعلم منه دخول الظهر لا الاخبار
بنفس الظهر ومن امثلة الثاني باخبار الاكل في شهر رمضان مع الشك في طلوع الفجر وثياب من لا يتوقى
النجاسة الى غير ذلك مما لا يبعد ومن امثلة الثالث ان يشك بعد الفراغ من الصلوة او الطهارة في فعل
من افعالها فان الظاهر وقوعها على الوجه المأمور به والعمل بظن دخول الوقت مع عدم امكان تحصيل العلم
وتزويج امراة المفقود بعد الفحص اربع سنين على التفصيل المعهود الى غير ذلك ومن امثلة الرابع غسالة
الحمام وطين الطريق اذ الاغلب على الظن نجاسته وطهارة ما في ايدي المخالفين من اللحم والجلد والمشهور في
الاول النجاسة وفي الثاني والثالث الطهارة اقول وفيما ذكره تامل فان الخلاف والوفاق في المقامات
غير مطرد والتحقيق ان الادلة الشرعية رافعة للاصل والقول بان الاصل مقدم على الظاهر فيما ابتنى
الظهور من غير الادلة الشرعية المعهودة مما ذكره غير ظاهر بل الاظهر بينا تقديم الظاهر الا ما
اخرجه الدليل وما يقدم فيه الظاهر على الاصل في الشريعة غير محصورة منها ما ذكرنا وان كان تقديم الاصل
على الظاهر ايضا كثيرة سيما في ابواب الطهارة والنجاسة والاحداث والحق ان غاية المذكورات مما ثبت عليه
الدليل بالخصوص في الموارد في تقديم كل منهما على الاخر ولذلك اختلفوا في بعضها لتعارض ادلة
الطرفين كغسالة الحمام وما في ايدي المخالفين من اللحوم والجلود فيختص الثمرة فيما خلا الطرفان عن دليل
خارجي وقد مر التفصيل في مبحث الاجتهاد والحاصل ان المعيار في الترجيح هو ما يحصل به الظن فاذا حصل
ظن المجتهد بترجيح احد الطرفين فهو المتبع سواء كانت من الادلة المعهودة او من الظهور الحاصل بسبب العرف
والعادة والقراين وحجية هذه الظنون مع انه لا مناص عنه كما حققناه في محله مستفاد من تتبع الاخبار
وتضاعيف المسائل الشرعية ثم ان المرجحات في الادلة المتعارضة قد يتركب ويختلف فلابد من ملاحظة
المجموع وموازنة بعضها مع بعض والتزام الراجح وترك المرجوح رجح الله حسناتنا في ميزان المحاسبة
على السيئات ولقننا حجتنا يوم يسئلنا عن تقصيرنا وعما قارفناه من الخطيئات وكتب ما
اثبتناه في هذه الصفحات في صحائف الحسنات واقال بها الزلات والعثرات ونفعنا بها و
جميع المؤمنين انه ولي الخيرات وغافر الخطيئات وصلى الله على محمد واهل بيته الطاهرين المطهرين
عن الارجاس والادناس افضل الصلوات قد فرغ مؤلفه العبد الفقير الى الله الغني الدائم ابن الحسن الجيلاني
ابو القاسم في بلدة المؤمنين قم سلخ الربيع الثاني من شهور سنة الف ومائتين وخمس حامدا
مصليا مسلما والحمد لله رب العالمين من من الله سبحانه وعظائم توفيقه ان وفقني
لاتمام هذه النسخة الشريفة اللطيفة في العشر الثالث في الشهر الخامس من السنة العاشرة من العشر

الارجاس

الثامن

الثامن من المائة الثالثة عشر من الهجرة النبوية المصطفوية على هاجرها الاف الثناء و التحية و الصلوات الوافرات التامات

الزكيات في زمان دولة السلطان [illegible] الله [illegible] الذي [illegible] بما حضر صاحب العصر و الزمان صلوات الله و سلامه عليه و على آبائه الطيبين

الطاهرين [illegible] الى الله عجل فرجه في عظمة السلطنة [illegible] حامي [illegible] ما اثار الكفر و الطغيان و اللواء

و في [illegible] السلطان ابن السلطان السلطان السلطان ظل الله الامام ناصر الدين شاه [illegible] الله [illegible] خلد ملكه

في السلطنة [illegible] الله [illegible] الى [illegible] الملك [illegible] محمد [illegible]

آغا [illegible] كتاب [illegible] انطباع

[illegible] حسن [illegible] فطرت

آقا [illegible] مشهدی [illegible] آقا احمد

و [illegible] محمد تقی [illegible]

صورت انطباع یافت

سنة ۱۲۷۵

م م

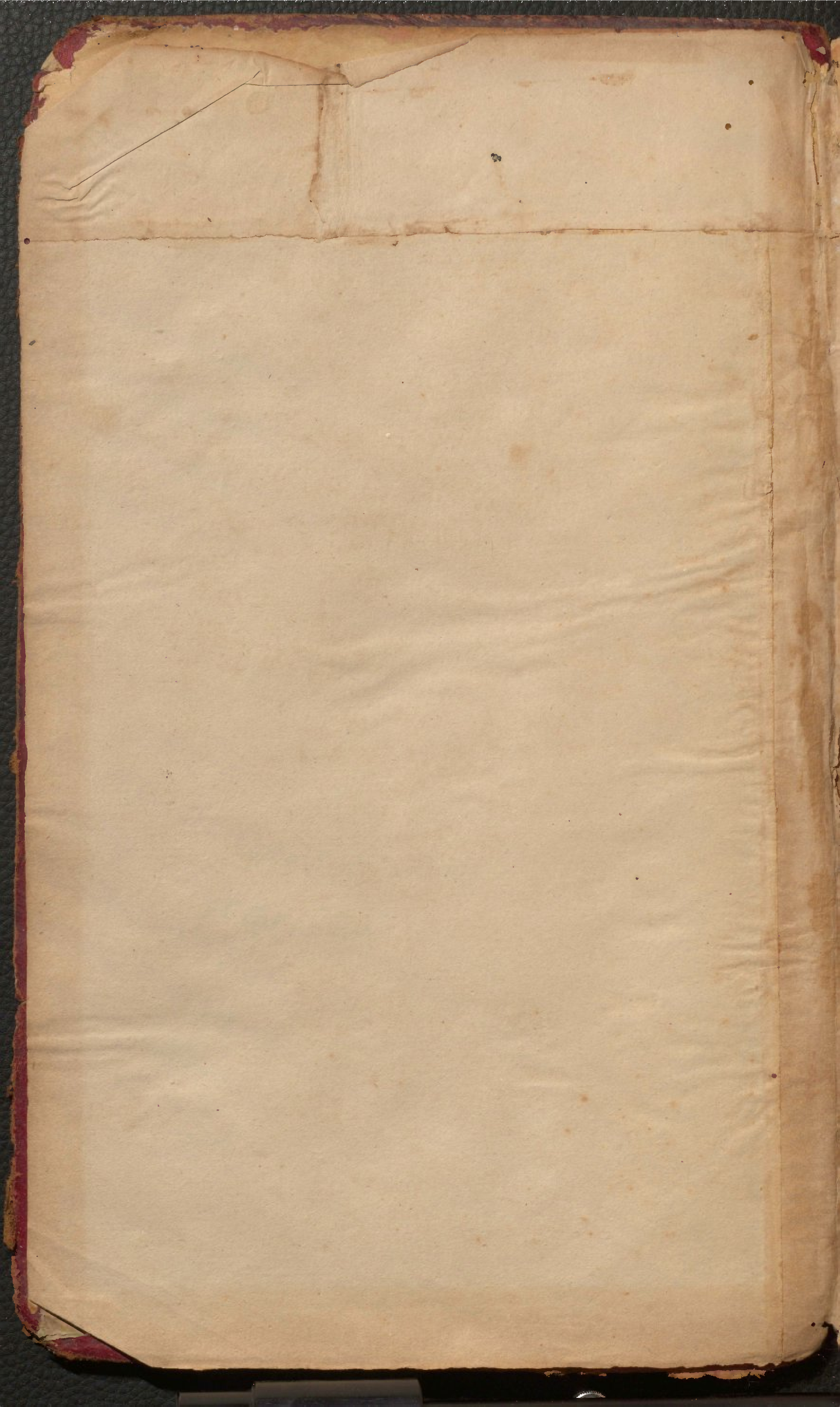
م

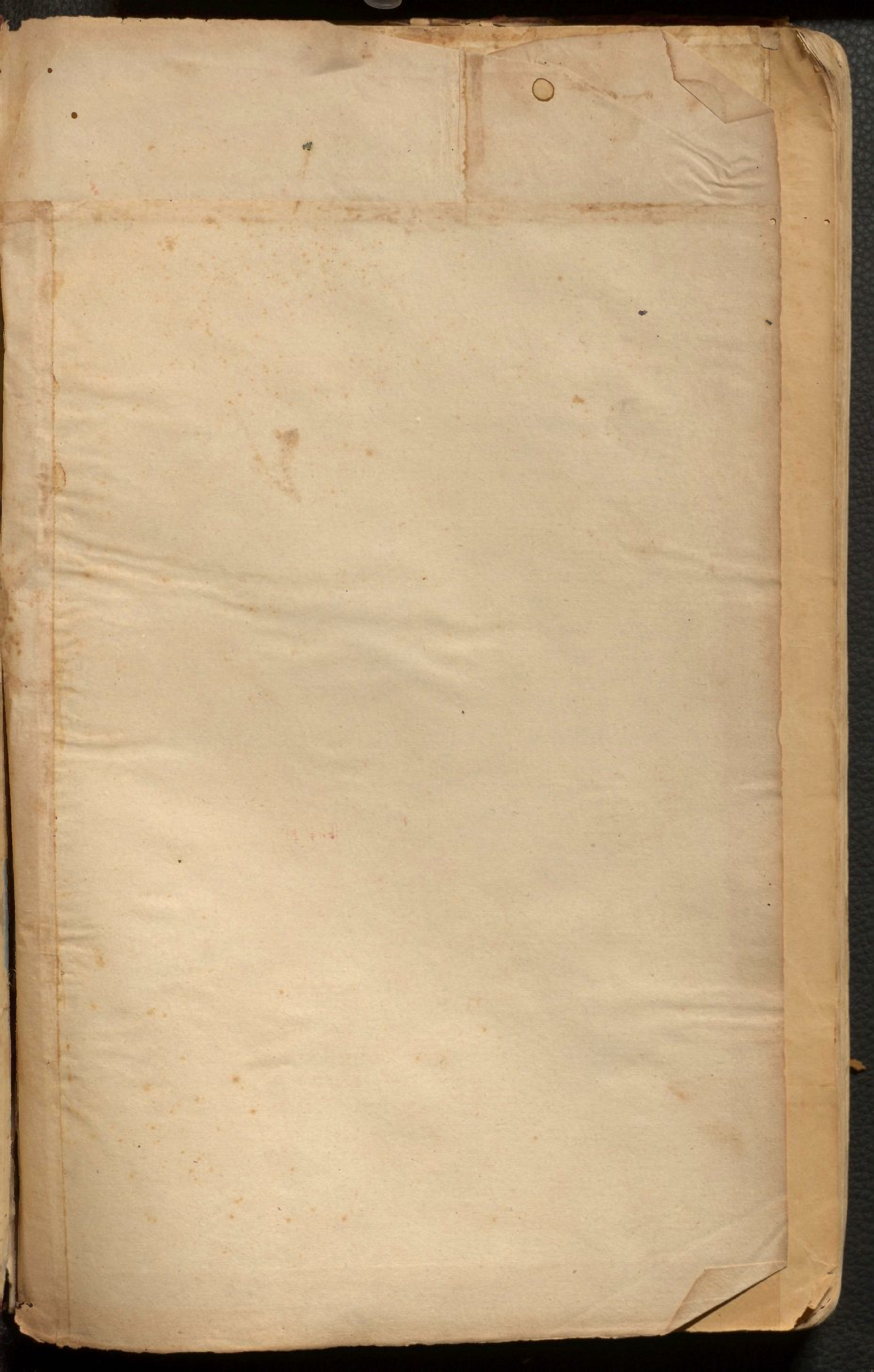
ملكه ... [illegible]
قد انتقلت الى الاقل حسن العابد ١٢٩٤

الامر على اربعة اقسام واقع اختياري وواقع اضطراري
ظاهري شرعي ظاهري على اما الاول فلا اشكال في انه يقتضي الاجزاء
واما الرابع فلا اشكال ولا خلاف في انه لا يقتضي الاجزاء واما
الثاني والثالث فهما محل النزاع

اعلم ان اللفظ اما ان يكون اما ان مستعملا فيما وضع له حقيقة اولا فان لم يكن مستعملا فيما وضع له بل مستعملا في غير
لا يكون موضوعا له بالنسبة اليه فلا يخ اما ان يكون في الكلام قرينة صارفة عن الموضوع له ام لا فان لم تكن القرينة موجودة فهي الكناية
مثل ما اذا فرض ان شخصا من الناس يؤذي المسلمين فتقول في حضوره المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه فانه كناية عن نفي
الاسلام عن المؤذي ومثل ما اذا فرض ان شخصا يشرب الخمر ويعتقد حلها وانت تريد تكفيره فتقول انا لا اعتقد حل الخمر فهذا
كناية عن اثبات صفة الكفر له وان كانت القرينة الصارفة موجودة فهو المجاز ولا بد في المجاز ان يكون بين المعنى الحقيقي والمجازي علاقة
فتلك العلاقة المصححة لاستعمال اللفظ في غير ما وضع له لا تخ اما ان تكون التشبيه او غير التشبيه فالاستعارة فان كانت تشبيها
الاستعارة وان كانت غير التشبيه كالسببية والمسببية والحالية والمحلية وغيرها من المناسبات والعلاقات فهو المجاز المرسل ثم
الاستعارة التي يكون المصحح فيها التشبيه لا تخ اما ان يكون المذكور من اركان التشبيه في الكلام ليس الا المشبه به كقولك رأيت اسدا في الحمام
فهو الاستعارة الحقيقية والاستعارة المصرحة وان لم يكن المشبه به مذكورا بل لا يكون المذكور من اركان التشبيه الا المشبه
فهو الاستعارة بالكناية والاستعارة المكنية كقولهم واذا المنية انشبت اظفارها فانه شبه المنية في السبع وهذا التشبيه
مضمر في القلب ثم اثبت ما هو من لوازم المشبه به وهو الاظفار للمشبه فاثبات ما هو لازم المشبه به للمشبه استعارة
تخييلية وهو اثبت ايضا ما هو من ملائمات المشبه به وهو انشاب الاظفار للمشبه وهو الاستعارة الترشيحية والاستعارة
بالكناية لا يمكن ذكرها بدون ذكر الاستعارة التخييلية معها واما ذكر الاستعارة الترشيحية معها فلا يجب بل تارة تذكر وتارة
لا تذكر

تحقيق في ان الاسم هل هو عين المسمى او غيره قيل بالاول وهو ان المراد بالاسم هو ما يفهم من
اللفظ فهو عينه باعتبار ان هذا المفهوم من حيث كونه متحدا مع المسمى في الوجود يصح ان يقال ان الاسم
عين المسمى وقيل بالثاني وهو ان الاسم اي الماهية غير المسمى لان الاسم باعتبار كونه موجودا في
العقل فقط يصح ان يقال هو غير المسمى وقيل لا عين المسمى ولا غيره وهذا يصح مع التعميم لانه
من حيث كونه موجودا في العقل يصح ان يقال هو غير المسمى ومن حيث انه متحد معه في الوجود يصح ان يقال
هو عينه فلهذا قيل ان الاسم لا عين المسمى ولا غيره





لازم ان نخرج على جابر

ستين عباد الشهرين صوم في البرج

١٨٠

